



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

INTERSTICIOS DE REALIDADES

JORGE CESAR VELEZ CERVANTES

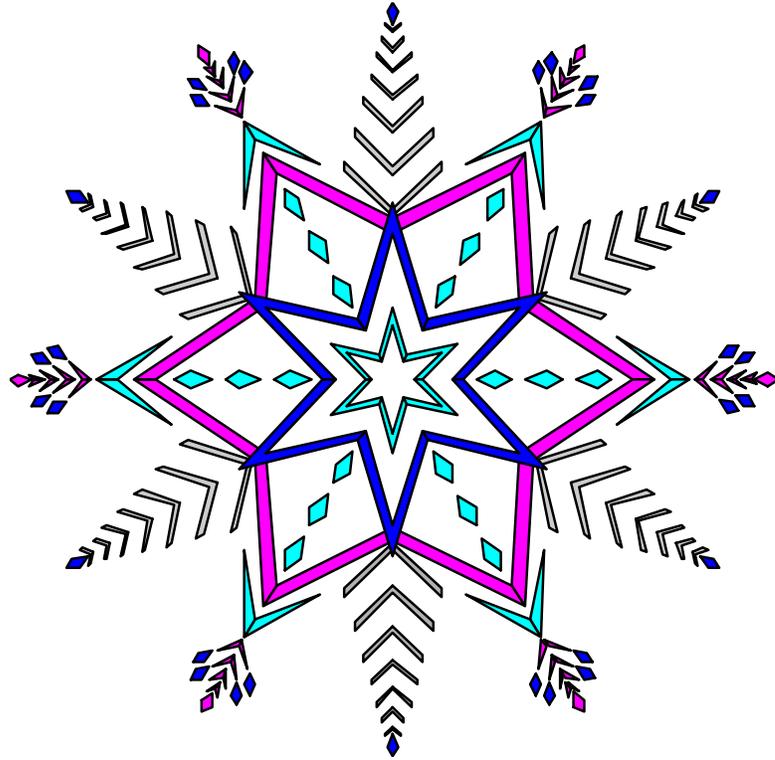
Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Carlos Garma Navarro

Asesores: Mtro. Juan Pérez Quijada
Mtra. Isabel Lagarriga Attias

México, D. F.

Julio del 2001



INTERSTICIOS DE REALIDADES

Jorge César Vélez Cervantes
Julio del 2001

*A Don Luis Juárez Galván
Por su humildad y amor a la vida*

*If the doors of perception were cleansed
every thing would appear to man as it is, infinite.
For man has closed himself up, till he sees all thing thro' narrow chink of his
cavern.*

*William Blake
The Marriage of Heaven and Hell
(1793)*

*Si las puertas de la percepción se limpiaran,
todo aparecería a los hombres como realmente es, infinito.
Pues el hombre se ha encerrado en sí mismo, hasta ver todas las cosas a través de
las estrechas grietas de su caverna*

*William Blake
Las Bodas del Cielo y el Infierno
(1793)*



... tocando la puerta...

Si han ocurrido sucesos y he estado en circunstancias que han modificado mi vida en los últimos años, se lo debo a la antropología. Ahora nuevamente reflexiono sobre todo este tiempo en que he tenido la oportunidad de vivir experiencias en diversas situaciones. Pero las que ahora quiero dar a conocer, son aquellas que he vivido en los pueblos rurales y sobre todo en algunos de los pueblos indios de México.

1994, es el año que marca el parteaguas contemporáneo de la inercia nacionalista de este país. Al parecer muchos habitantes del país, mexicanos y personas de otras nacionalidades o etnias desconocían o ignoraban la existencia de población indígena. Esto, en mi percepción mestiza, ya había ocurrido muchos años atrás. Y ya estaba tan acostumbrado a reconocerlos, que consideraba que todos sabíamos de su presencia. Pero la sorpresa fue que no ha sido así.

La negación, la exclusión, la marginación, la subordinación y la segregación, dada por prejuicios en que se discrimina y se presentan otras formas de racismo hacia esta población, parecen ser las barreras que han impedido reconocerlos y permitirles su propio desarrollo. De una vez conviene aclarar mi postura, en la que evito generalizar las condiciones de vida de los pueblos indios, pues caería en el mismo error de homogeneizar o concebirlos a todos como iguales, sin atender sus diferencias. Parece ser el precio de los nacionalismos.

No puedo ser la voz de ellos, ni lo pretendo. Ni puedo pensarlos como un laboratorio para aplicar mis hipótesis científicas para comprobar los nuevos paradigmas de las ciencias sociales. Esto sería una falta de respeto y una falacia que puede llevar a la ignominia. Hablaré modestamente desde mí, y de los conocimientos y experiencias que me han permitido compartir en sus espacios y tiempos.

Considero que ellos, como pueblos, pese a sus condiciones históricas, políticas, económicas, sociales y culturales tienen la capacidad de expresarse desde sí mismos. Que queramos forzar sus códigos de comunicación a nuestra conveniencia porque así entendemos nosotros el mundo, son signos de una colonización que persiste. Parece que no fue suficiente que la “Comandante Esther”, y otros indígenas, leyeran a la nación algunos mensajes reivindicativos desde el palacio legislativo. Y me gustaría que se pensara en ella como indígena *tzeltal* más que como “neozapatista”. Al parecer, no se percibió su actitud humilde, y a la vez de valentía, al tener que ir desde su pueblo hasta el centro del país, donde según los representantes de la sociedad mexicana atienden responsablemente los asuntos de la nación, para subir a un estrado y desde ahí leer un discurso. Este discurso también estaba codificado para que las personas mestizas, y una que otra casi criolla, lo comprendieran.

No era la voz de su corazón, pues no se expresaba en su autenticidad. Si así no le entendieron muchos, menos lo iba a ser desde lo que es ella misma. Una mujer *tzeltal*. Yo no sé, pero parece ser que muchos extranjeros comprenden mucho mejor esta situación. Y no porque sean más inteligentes, sino porque no están permeados de esta ideología nacionalista que ha empañado nuestra visión de las formas en que nos constituimos como nación.

Como ella, muchos indios han sido ignorados y discriminados en muchos rincones del país. Y ahora en lo que llaman “la máxima tribuna del país”, solo una minoría parece ser que la ha entendido. Considero que este problema de los entendimientos es uno de los ejes más importantes a resolver en una nación con diversidades culturales en ocasiones opuestas. Los sentidos de ver la vida y de vivirla a veces se asemejan, pero en otras son totalmente opuestos entre sí. El reto sería como lograr una complementariedad. Tanto en los ámbitos colectivos como en los individuales, es necesario reconocer y ordenar los aspectos que constituyen la cultura nacional y las culturas étnicas, y a la vez modelar los mecanismos que permitan una interacción menos áspera y superficial.

Entramos al siglo veintiuno todavía arrastrando en muchos países del mundo el modelo Estado-Nación que vislumbró Hegel hace más de cien años. A pesar de las tendencias culturales homogeneizadoras neoliberales y la conformación de economías mundiales, no se han logrado resolver los problemas que aquejan a la mayoría de la población humana.

Como antropólogo, miro hacia las teorías de las ciencias sociales y me parecen tan vastas como complejas. Vastas porque en ellas deambulan las posibles soluciones a estos problemas, y complejas porque se tornan abstractas para su aplicación pragmática.

Como persona que he vivenciado de cerca las instituciones culturales y con las personas, mestizos e indígenas, que laboran en estas. He conocido como se han aplicado las políticas culturales y estrategias de atención hacia las regiones habitadas por indígenas y sus repercusiones sociales y culturales. En estos espacios es quizás más importante aprender lo que no se debe hacer que el hacer. Pues igual que las ciencias, dichas políticas me parecen valiosas pero incompletas. Valiosas porque durante muchos años han estado en permanente relación con las formas de vida de los pueblos. E incompletas porque su inercia homogénea, proveniente de un federalismo centralizado, no ha permitido una interacción más idónea que reconozca, promueva y genere espacios de creatividad alternativos con una verdadera intermediación.

Así es que, tanto la academia científica como las políticas culturales e indigenistas, poseen los elementos necesarios para redefinir nuevos modelos de participación que se vean enriquecidos por los conocimientos de los actores que, en nuestros correspondientes roles sociales y culturales, podemos aportar.

El otro gran problema es la relación entre la conciencia y la participación social. Muy compleja de entender por cierto, ya que la constitución de los grupos sociales presenta intereses diversos y en ocasiones contradictorios. El problema de la tenencia de la tierra permanece irresuelto. La crisis de la producción agrícola esta agudizada. Las formas de organización tradicional de los pueblos indios han sido trastocadas por fuerzas políticas mestizas cuyo trasfondo es sustentado por una ideología occidental. De igual forma los diferentes credos religiosos han provocado una fragmentación en la convivencia de las comunidades. Los jóvenes indígenas se empiezan a integrar masivamente a los programas asistencialistas del Estado bajo miserables sueldos y largas jornadas de trabajo, en que se tienen que desplazar por horas a otras comunidades e incluso tienen que permanecer semanas o meses. La violencia intrafamiliar, la drogadicción juvenil y la prostitución infantil son problemas recientes que se agudizan en muchas regiones indígenas.

Pero también hay otros problemas que emergen desde el interior mismo de las comunidades indígenas como la envidia social, la intolerancia y la violencia física, entre otras. Generadas por la confusión de valores culturales y

ante la competitividad de sobrevivencia ante su situación marginal y de explotación que padece la mayoría de esta población.

Mencionar estos problemas busca desvanecer la tendencia que se tiene de los pueblos indios en su preservación idealista y gloriosa del pasado. Hay que reconocer las contradicciones que los constituyen como a toda sociedad humana. Uno de los posibles caminos que contribuyan a atenuar estos problemas es generar las condiciones necesarias en que las propuestas y las necesidades converjan en puntos estratégicos. Pero estos encuentros deben ser autogestivos desde todos los roles y espacios de interacción social. Una de las condiciones es que, tanto la sociedad como el Estado, se encuentren en espacios liminales, como los de intermediación de representación plural, para que el poder y la resistencia sean una sola fuerza. Donde los intercambios sean posibles y se fecunden nuevas formas de esperanza para la vida. He por ahí un lema diciendo: Para todos todo, para nosotros nada.

Por lo tanto, este trabajo busca contribuir a entretejer correspondencias entre los entendimientos. Será a través de narrativas que expresen o dibujen atmósferas de la cotidianidad que viven los pueblos indios, en que se logre percibir y entender los conocimientos y las prácticas que se presentan en ciertos ámbitos sociales y naturales. Así, considero que es necesario atender el problema del conocimiento y sus formas de adquisición y operación o ejecución del mismo. Es decir, de lo que subyace en nuestra sapiencia para ejecutar nuestras actitudes. Procurar ver el conocimiento desde la antropología me ubica en la *alma máter* de toda sociedad: la cultura. Esa entidad, que se anquilosa y disipa a la vez, parece casi indefinible y permanentemente modificable. Su permanente indefinición, nunca acabada o satisfactoria, nos advierte el no extendernos demasiado en palabras definitorias que se conviertan en retóricas indescifrables e interminables, porque se estaría anunciando el fracaso de los propósitos iniciales de estos ensayos. En ese caso iríamos a conocer las conclusiones y de ahí valorar la aportación o la repetición de conocimientos.

La forma que considero más adecuada para evitar estos abusos u omisiones, es contando historias a través de una narrativa fluida. Por lo menos eso pretendo. He elegido algunas experiencias vividas durante estos años en que he aprendido de los pueblos indígenas. Estas experiencias han estado más próximas en ciertos espacios en que se desenvuelven las personas y que son lugares claves, entre otros, para el aprendizaje, transmisión, clasificación y de conocimientos así como las actitudes individuales y colectivas. Me refiero a

los ámbitos de los chamanismos que aún se pueden reconocer en México. Algunos de ellos se encuentran todavía más o menos integrados, y otros en franca extinción o disolución. Las imposiciones culturales y otros procesos, como la aculturación, han dado como resultado que en muchos pueblos indios se encuentren solo vestigios de prácticas y conocimientos fragmentados y que se podrían considerarse ahora como tradiciones de los chamanismos.

La idea de este trabajo es plasmar un mosaico narrativo que sacuda nuestras emociones y pensamientos, procurando hacer uso de un lenguaje sencillo y sutil que nos llevé a encontrar nuevas formas de sentir y de pensar. Conviene anticipar que ese mosaico es dinámico y transformable, incluso más allá de ser un calidoscopio. Pues ante miles formas posibles en él, habrá una que se repita por el plano dimensional en que se ve atrapado. Aquí será diferente. Jamás una situación será la misma otra vez. Por lo tanto, estos ensayos son continuación de otros textos que he formado en mi vida individual y colectiva. Recordemos que los textos no sólo se realizan de forma escrita, sino también de forma oral y más aún: en nuestras acciones cotidianas donde expresamos nuestras formas de ser y de estar en la vida. Por eso conviene reflexionar en la intencionalidad de abrir una puerta ¿es para entrar o para salir? ¿Para mirar lo que ya hay dentro? ¿O para echarnos a andar y descubrir otras nuevas realidades?... sigamos pues...

... abriendo las puertas...
... los campos experienciales...

Durante los últimos doce años de mi vida he participado en proyectos de investigación antropológica en algunas regiones indígenas del país. Las experiencias vivenciales que he tenido a lo largo de este periodo, gracias a diversos recorridos y estancias “en campo”, me han permitido tener una visión más amplia y profunda de lo que son las vidas de esos lugares. Especialmente he recorrido y permanecido en pueblos *nahuas* de una amplia porción central de la Sierra Madre Oriental. Desde pueblos como Orizatlán, Xaltocan, Huejutla, Atlapexco, Huautla y Huazalingo, en Hidalgo, hasta Teziutlán, Mazatepec, Caxhuacan y Cuetzalan, en Puebla. Considerando la parte intermedia de Pahuatlán, Huehuetla, Huauchinango, Xicotepec, Zacatlán, Mecapalapa y Chicotepec. Asimismo, he tenido breves estancias en pueblos y rancherías indígenas de otras regiones del país, como la *mazateca* alta y baja, en Oaxaca; la *tzotzil*, *tzeltal* y *chol* de los Altos de Chiapas; la *hñahñu*

del Valle del Mezquital; *nahua* de Zongolica, Veracruz, y de Tetelcingo, Morelos, así como la *rarámuri* de Creel, Chihuahua y la *warriérika* de Bolaños, Jalisco.

En estos lugares he tenido la oportunidad de vivir intensamente una amplia diversidad de relaciones, disfrutando la fraternidad de muchas personas y mi acercamiento a lugares naturales inhóspitos y sagrados. Mi interés por conocer las formas de conocimientos indígenas me llevo a relacionarme con campesinos y artesanas, pero sobre todo con curanderos y curanderas, rezanderos y parteras, hierbateros y hueseros. A quienes debo un cúmulo de experiencias y conocimientos que fui desarrollando gracias a que me permitieron convivir con ellos en su vida cotidiana y ritualística.

Esta investigación, por lo tanto, se diseña y adscribe a un proceso de vida. Es decir, que surge en forma inversa de las formas clásicas que apuntan los preceptos metodológicos y que fundamentan a la antropología. El diseño de un anteproyecto fue paralelo a mis situaciones académicas y laborales que tuve la necesidad de realizar. Experiencias y sucesos ya venían sucediendo antes de aplicar mis pasos metodológicos, y que aún ahora siguen ocurriendo.

Con la metodología sugerente de Renato Rosaldo del *sujeto ubicado* (1989) he aprendido a incorporarla e incluso a dimensionarla más allá de la comprensión de la o las culturas en que se encuentra el etnógrafo y del auto reconocimiento de sus características personales. Yo entiendo a un sujeto ubicado a la persona que tiene una claridad y manejo de su conciencia¹ en las situaciones en que se encuentra, atendiendo las circunstancias y los sucesos desde y donde se puede a la vez hacer etnografía. Como una actitud que permanece inmanente. En donde estamos y como estamos. Así, me he dado a la tarea de hacer diversos registros vivenciales.

Al ir diseñando la presentación de estos ensayos pensaba limitar la narración de las experiencias vividas en Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla. Lugar donde he permanecido mucho más tiempo y donde viví con la familia de un curandero. Aunque inicialmente me propuse un estudio focalizado de esta región, siguiendo las formas clásicas de la etnografía, muy pronto comprendí el hecho de que mi bloqueo para escribir fluidamente, se debía a que estaba separando artificialmente y negando otras realidades vivenciadas al

¹ La definición de la conciencia es hecha por diversas ciencias que la ven desde la cognición, el materialismo y la filosofía. Por ahora, podemos entenderla como el saber inmediato que tenemos acerca de las cosas y de nosotros mismos (Fericgla, 2000)

mismo tiempo en otros lugares. No me era posible hacerlo dada la interacción que tuve en otros ámbitos, y sobre todo por la riqueza experiencial compartida. Además, esta decisión se apoyó en que en años anteriores presenté una etnografía sobre aquella región.

Ahora, el reto es reconocer y entretelar los hilos conductores que vayan formando un bordado en el que se exprese algunas realidades del mundo indígena contemporáneo. La tela sería el chamanismo, y las figuras a formar, la narración. Donde la reflexividad, las experiencias y la narración sean el modo de expresar diversas realidades. Y para lograr estas formas, me he ubicado en el estudio de algunas tradiciones chamánicas como eje articulador de experiencias y conocimientos.

El uso de la palabra chamanismo como categoría conceptual, un tanto generalizada al querer aplicarla en todos los rincones del mundo, me sirvió de guía para relacionarme con personas que están involucradas directa o indirectamente con este tema.² De manera especial he convivido con personas que poseen ciertas capacidades y han desarrollado diferentes habilidades, como las de acceder a estados de conciencia acrecentada y establecer correspondencias con otras entidades o energías. Me refiero a los que llamamos, con palabras mestizas, curanderos y curanderas, adivinos y adivinas, brujos y hechiceros y otros nombres más.

El interés de convivir con ellos va más allá de lo que en algún tiempo se les quiso considerar como los intelectuales orgánicos del grupo. Mi posición al respecto es que el conocimiento se entiende en cualquier actividad humana, y no necesariamente al ser chamán o curandero se poseerá un conocimiento más amplio y profundo del mundo. Ni tampoco considero que sean los únicos que incidan en la reproducción social y cultural del grupo al que pertenecen. Mi interés ha sido poder descubrir con ellos experiencias y conocimientos sobre sus formas de ser y de estar en el mundo.

Para esto, he identificado dos situaciones estratégicas que al dejarme llevar por la cotidianidad y el tiempo indígena he aprendido a reconocer. De un lado, participando en ciertos rituales chamánicos que me sirvan como

² El chamanismo es una realidad surgida de y centrada en un estilo de relaciones de ayuda que tienen su epicentro en el papel y la función que desarrolla el chamán visionario dentro de su comunidad (Ibid, 2000) Habría que remarcar su sentido relacional, ya que desde Mircea Eliade, muchos autores han considerado que el chamanismo recae exclusivamente en la figura del chamán, pasando por alto la significación –y la ejecución de prácticas- en su misma cultura (Pérez, 1996)

horizonte ritual para desde ahí integrarme en su vida cotidiana, individual y colectiva; y del otro, compartir algunos momentos de su vida cotidiana para percibir cómo y cuando emergen, y se desvanecen, dichas ejecuciones ritualísticas.³

Independientemente de que haré una descripción detallada de sus características sociales y culturales, la idea ha sido mantenerme atento en los momentos en que se encuentran y conjugan mis percepciones, cogniciones e intuiciones mestizas, con las de ellos como indios. A pesar de los niveles de aculturación, tanto míos como los que he logrado reconocer en ellos, es posible distinguir una serie de elementos que no están presentes en una u otra cultura. Y más interesante aún, que entre las mismas personas de una misma cultura sus conocimientos se diversifican e incluso se muestran en franca contradicción. Por lo tanto, sería tortuoso y absurdo querer enlistar los procesos y elementos constitutivos que pertenecen a cada uno de los grupos. Es más, me parece casi imposible. Pues mientras estamos clasificando características para definirlos, según nuestros referentes cognitivos y emocionales, estos ya se han ido transformando. Si acaso, poder identificar los elementos de larga duración, que pueden ser los distintivos de cada cultura.

Por lo tanto, hacer una descripción será sólo en un sentido referencial y metafórico. Además de la descripción objetiva, considero de suma importancia contemplar la forma en que se están vivenciando emocionalmente dichas situaciones. Tanto del que lo registra en forma etnográfica, como los actores naturales que participan en ellas. El enfoque se enriquece al conjugar dichas perspectivas y se complementa con el reconocimiento de las formas en que se resuelven las experiencias y sus correspondencias transpersonales e intersubjetivas. Sobre estos tópicos hablaré mas adelante, en la metodología del etnógrafo.

³ Coincido con Fericgla al considerar que, mas que hacer un estudio referencial y descriptivo de los objetos que den cuenta de las estructuras sociales, comportamientos y creencias, será comprender y describir el *ámbito de las relaciones dinámicas y transformables*, ya que finalmente es donde está el sentido de los objetos (Ibíd., 2000) Así, continúo identificando e involucrándome en diversos pueblos indígenas poseedoras de chamanismo, o por lo menos en culturas que presenten reductos de tradiciones chamánicas generados por el colonialismo, la evangelización, la industrialización y el indigenismo en México. Estas tradiciones serán entendidas como ámbitos de interacciones holísticas entre personas, espíritus, animales y demás seres u entidades que conforman la naturaleza, y que generan un estilo propio de realidades.

... *shamán*...
... *categoría referencial más no concreta*...

En este apartado procuraré hacer una aproximación sobre la definición y descripción de lo que se conoce como un chamán y los procesos que lo definen. Esto lo hago revisando una amplia literatura cuyas aportaciones de innumerables autores permiten reconocer que nos han legado un cúmulo de descripciones valiosas y análisis explicativos para su entendimiento. Entre dichos estudios reconozco la revisión y capacidad de síntesis de Atkinson (1991), Townsend (1999), Fericgla (2000) y Rosaspini (1998) de quienes retomo ciertas aportaciones para la comprensión y conocimiento del estado actual de los estudios sobre el chamanismo. A la vez, fui adecuando estos conocimientos a las particulares características que presentan en la actualidad algunas tradiciones chamánicas en México.

El uso de la palabra anglosajona *shaman* resurgió en los años ochenta, la cual fue adoptada del término *samán*, perteneciente a la lengua tungusko-manchú en Siberia.⁴ Según Shirokorogoff, el término *shaman* se introdujo a Occidente por historiadores y trabajadores rusos de la región *Tungus* cuando hacían referencia a una persona experta en relacionarse con espíritus de origen diverso, aunque después se redujo a concebirlos como *pagan sorcers* (en Townsend, 1999)

En la antropología y la literatura popular, se le ha utilizado como una categoría conceptual, además de otras palabras que derivan de ésta, como *shamanism*, o en su versión castellana como chamán, chamanismo, prácticas chamánicas, estados chamánicos de conciencia, neochamanismo y otras más. E incluso se aceptan indistintamente las dos ortografías: shamán y chamán.

Una vez adoptado por el pensamiento occidental, su uso se ha generalizado para definir a aquellas personas, hombres y mujeres, que son profetas del tiempo, rescatadoras de almas, conductoras de ánimas, conocedoras de animales, plantas y minerales, sanadoras de cuerpos y almas, intermediarias entre personas y espíritus, y muchas otras habilidades.⁵ Pero

⁴ Esta lengua, junto con la turca y el mongol, constituyen una subdivisión de la familia de idiomas ural-altaicos. Y entre los pueblos que la hablan están los Samoyedos, Yakutos, y Tungúes, entre otros (Enciclonet, Encyclopedía Electronica, 1999)

⁵ Aunque en la mayoría de los estudios sobre chamanismo la connotación de la palabra chamán tiende a una referencia masculina, en este trabajo se reconoce también el papel de la mujer como chamán. Por lo tanto, me referiré a chamán como *persona*, sea hombre

una de las características más importantes que definen a una persona como chamán, es su capacidad fáctica para alcanzar estados acrecentados de conciencia o estados de éxtasis. Ya que estas situaciones o estados les han permitido obtener una nueva forma de ver y de estar en el mundo. Y con ello desarrollar capacidades y habilidades diversas. Por eso es conveniente aclarar de una vez, su diferencia con otras personas que se encuentran también en el ámbito de la curación médica y espiritual. Pues no todo curandero es chamán, pero si es muy posible que todo chamán entre sus habilidades sea curandero.

Este estudio, por lo tanto parte de reconocer como se constituye un chamán y posteriormente reflexionaremos sobre su correspondencia con la sociedad y la naturaleza. Pues el estudio de los chamanismos no se debe centrar exclusivamente en una persona –el chamán- sino en el universo relacional en que se ve contenido.

Para continuar su estudio, es necesario mencionar como han sido abordados diversos enfoques de las ciencias occidentales interesadas en estudiar el fenómeno del chamanismo, y saber si en México es posible identificar aún pueblos y personas con estas características, y si es posible aún definir las como culturas con tradiciones chamánicas.

... los chamanismos...
... su reciente miramiento...

El interés del estudio del chamanismo aumentó en los años sesenta y setenta al darse un *boom* en la psicodelia juvenil en algunos países con población mayoritariamente occidental. El cuestionamiento de los sistemas sociales, el reconocimiento y acercamiento a otras culturas diferentes a las de suyas, y el conocimiento y uso de sustancias psicoactivas llamaron la atención de muchas personas. Si bien todo esto ya se venía estudiando desde hace muchas décadas y especialmente por la antropología, el nuevo acercamiento ya no estaba dado exclusivamente por viajeros, colonizadores y etnógrafos, sino que se amplió a otras ciencias y disciplinas así como en diferentes sectores sociales.

o mujer. Asimismo, es oportuno comentar la condición bisexual o de homosexualidad que se presenta en algunos curanderos. Situación que sustentan al considerar que así se *está completo*. Es decir, que han unificado la oposición masculino-femenino.

Según Noll, se han dado dos sistemas de explicación metafórica. Uno materialista que busca entender, mediante bases neurofisiológicas y bioquímicas, los procesos cognitivos desencadenados por la ingestión de sustancias psicoactivas. Y otro fenomenológico, que procura conocer y comprender las experiencias chamánicas desde la subjetividad (1989)

El enfoque de los estudios sobre el chamanismo se modificó y complementó, cuando algunos investigadores realizaron estudios científicos sobre los efectos psíquicos que producía la ingestión de ciertas sustancias llamadas en ese entonces alucinógenas o psicodélicas. Pero algunas de estas investigaciones no sólo se enfocaban al estudio del individuo de laboratorio al que se le administraban dichas sustancias, sino que algunos investigadores, como Albert Hoffman, Gordon Wasson, Aldous Huxley y Carl Gustav Jung por ejemplo, tuvieron que experimentarlas en ellos mismos para así hablar y tratar de comprender sus experiencias.

Por su parte, la antropología adscribía el estudio de estas sustancias a un nivel cultural. Es decir, haciendo vínculos entre la psique, el individuo y su contexto social y natural. De ahí que los estudios sobre el chamanismo hayan sido desde diferentes campos de conocimiento reconociendo con ello sus particularidades. Así, la incursión de su estudio no sólo se daba en el laboratorio artificial, sino que muchos antropólogos tuvieron una inmersión profunda en las sociedades chamánicas. Se relacionaron con chamanes e incursionaron en sus prácticas y experienciaron la ingestión de sustancias alucinógenas.

Estas formas de integrar los conocimientos y las experiencias permitieron reconocer los campos de la naturaleza y de la cultura, y en ellos la diversidad de oficios, disciplinas y ciencias implicadas para su estudio. Así, tanto las ciencias, los oficios y las artes se han interesado por las prácticas y los conocimientos que conforman los tipos de chamanismo. La etnología, la psicología, la psiquiatría, la medicina alternativa, las sectas religiosas, las ciencias políticas y los grupos de poder político, las narrativas, el teatro, la danza y la música entre otras muchas otras, han incursionado en ellos para su adaptación de acuerdo a sus intereses. Se les ha estudiado, por ejemplo, como estados acrecentados de conciencia, como técnicas terapéuticas y de desarrollo humano; como rituales o expresiones artísticas para ser adaptados a *performances* teatrales, dancísticas y musicales; y por los intereses populares y religiosos como formas alternativas de espiritualidad. Además de sus usos para una proyección comercial en el diseño de *tours* místicos y la

comercialización de sus prácticas y productos. En la actualidad, en *Internet* se encuentran algunas páginas *web* de algunos curanderos o chamanes.⁶

En la antropología se han cuestionado mucho las tendencias generalizadoras que han planteado las teorías sobre el chamanismo, ya que no existe en forma unitaria ni homogénea.⁷ Aunque se le sigue utilizando como categoría conceptual, en la actualidad se ha venido particularizando tal generalización, cuidando su asignación conceptual para la identificación de procesos análogos que ocurren universalmente, evitando así homogeneizarlo e incluso reducirlo a un aspecto puramente social, como el religioso.

En su esencia, el chamanismo contiene prácticas y tendencias universales, pero que no se debe olvidar que está permeado por una diversidad de formas y elementos de los contextos particulares en que se desarrolla.⁸ Por lo tanto, es más idóneo hablar de chamanismos, y más enriquecedor aún es poder identificar su propio calificativo *émico*.⁹

Por otro lado, es preciso señalar que también se han cuestionado muchos trabajos que han abordado el estudio de los chamanismos en forma aislada o contenidos en sí mismos. Como si se sujetaran exclusivamente a una correspondencia sistémica de un grupo o cultura. Considero que los chamanismos no se mantienen aislados. Siempre han estado interrelacionados con otros conocimientos y otras prácticas, que operan en contextos locales, regionales, nacionales e incluso transnacionales. Una propuesta sería contemplar dichos contextos y sus correspondientes procesos para comprender como esta práctica social se encuentra históricamente determinada y culturalmente mediada.

⁶ Por ejemplo, Donnato de la O, curandero holístico. www.donnato...

⁷ Uno de los últimos debates ocurrió en la IV Reunión Latinoamericana sobre Religión y Etnicidad en México, 1990. Posteriormente, se publicó un texto que buscó ubicar algunas definiciones y características del chamanismo en Latinoamérica (Ver Lagarriga, I., et al, Perrin M., 1995)

⁸ Holmberg, por ejemplo, habla de una "pluralidad de chamanismos" (1983) y reconoce que en el chamanismo las prácticas desiguales están disociadas de largos contextos culturales y eslabonadas a su vez por motivaciones universales (1989)

⁹ Por ejemplo, *aka kam* o *kara kam* entre los Altaicos; *druidas* entre los celtas británicos; *lama* entre los Takali; *i payevá* entre los guaraníes; *inyanga* entre los Zulúes; y *bon po* entre los Tibetanos (Rosaspini, 1998) En México, *apaxi* entre los rarámuri, *mara´ akame* entre los warriérikas; *sinahé* entre los mazatecos; *tapajtique* entre los nahuats; *bädi* entre los otomíes; *ch´abajom* entre los tzeltales, por mencionar solo algunos.

Las tradiciones chamánicas se han mantenido de la vida cotidiana de los pueblos en regiones particulares y han trascendido, por lo tanto, en sus relaciones en el ámbito local y global. Por ejemplo, su relación con la formación y mantenimiento de los Estados Nacionales. En este sentido, se amplía el estudio de los chamanismos articulando su papel político en el ámbito local, regional e incluso nacional. Estas tendencias han venido a romper la imagen idealizada y exclusivamente mística a la que se les estaba minimizando (Taussig, 1992; y Vélez, 1995)

Más allá de los Estados Nacionales, ahora se corresponde la conformación de grandes bloques incluyentes de naciones y la integración de mercados económicos continentales. Ante estos modernos agrupamientos surgen las preguntas: ¿Cuales serían las transformaciones que ocurren entre los chamanes de una cultura específica, en este caso étnica, al relacionarse con las tendencias sociales y culturales de los procesos de globalización? Y ¿Cuales serían las estrategias que repercuten en sus particularismos? Respuestas que quizás vamos a encontrar durante este estudio y contribuir así a las etnografías recientes que investigan las conexiones entre las prácticas chamánicas a amplios procesos sociales (Taussig, 1987)

Hay que mencionar también, que muchos de los estudios sobre los chamanismos se han mantenido desde una perspectiva exclusivamente social, y a su vez dentro del campo religioso. A esta visión cognocéntrica del investigador occidental le faltaría conocer e incorporar la visión del chamanismo, que contempla percepciones y otras sensaciones de la diversidad de relaciones que lo componen: seres, objetos y componentes energéticos corporales y de lugares naturales, así como otros elementos más. Esta tendencia metodológica será atenuada en nuestra investigación, al contemplar una multiplicidad de factores contenida en una diversidad de interrelaciones, quizás la adopción o inclusión de la visión chamánica que es holística e integradora.

También se ha abordado su estudio desde ópticas multidisciplinarias como las provenientes de la psicología, la neurofisiología, la medicina y la psiquiatría, que se han enfocado a investigar de manera especializada sobre el estado psicológico de los chamanes así como el valor terapéutico de la curación chamánica. Su interés ha sido encontrar respuestas desde sus modelos cognitivos y darles una respuesta científico racional tratando de explicar y entender porque persisten y son eficaces estas prácticas chamánicas, e incluso se han realizado adaptaciones en ciertas terapéuticas occidentales.

Los estudios más recientes han procurado integrar diversas perspectivas de diversas ciencias, procurando resolver los diversos aspectos que contienen los diversos tipos de chamanismos, como lo es su parte objetiva y descriptiva con su parte fenomenológica y subjetiva. Pero además de estos intentos entre disciplinas ahora se realizan trabajos transdisciplinarios cuyas discurso y perspectivas muestra novedosas metáforas para una mejor y amplia comprensión. También hay una corriente que es muy cuestionada como lo es la Antropología Posmoderna cuya libertad lírica y su amplitud en las correspondencias provocan el cuestionamiento disciplinado de la ciencia.

Lo que se tiene que reconocer es que al leer algunos de estos textos ubicados en diferentes corrientes de pensamientos, han permitido cierta reflexividad emocional y cognitiva, valorando y retomando interesantes saberes.

*... los estados de conciencia acrecentada...
... como se han estudiado...*

Atkinson menciona que en la antropología norteamericana surgió una generación de etnógrafos que en sus investigaciones de campo, hicieron uso de algunas sustancias y prácticas frenéticas que modificaron sus conciencias (1991) Es lo que ahora se define como *experiencias de primera mano* para conocer las visiones y las sensaciones de los sentidos chamánicos (Castaneda, 1968; Furts, 1972; Harner, 1973; Dolmatoff, 1975; Robinson, 1996; y Taussig, 1980 y 1987; entre otros) En la actualidad hay estudios recientes sobre el chamanismo psicodélico, aunque constituyen una mínima parte de una amplia literatura en los estados alterados de conciencia. Ahora se relacionan novedosamente no solo a entidades humanas y animales, sino con UFO's y otras formas de energías o entidades (McKenna, 1991)

La atención a los estados de conciencia acrecentada ha sido una de las tendencias en los estudios interdisciplinarios del chamanismo desde hace dos décadas.¹⁰ Algunos psicólogos, antropólogos, psiquiatras e investigadores

¹⁰ Son diversos los términos que refieren a los diversos estados de conciencia. Por ejemplo, Estados Ordinarios de Conciencia (EOC), Estados Acrecentados de Conciencia (EAC), Estado Chamánico de Conciencia (ECC), Estado Normal de Conciencia (ENC) sea cual fuere la elección la importancia radica en distinguir un estado de conciencia ordinario de otro extático o acrecentado. Incluso se han estudiado los diversos niveles que constituyen la conciencia (Koestler, 1983; Campbell, 1974)

natos han contribuido a clarificar lo que es distintivo entre los estados de conciencia empleados por los chamanes. Unos han sido en considerar de forma *unitaria* al éxtasis chamánico, o estado chamánico de conciencia, o algún tipo particular de estado de trance entre chamanes y practicantes religiosos.¹¹ Y otros lo han abordado de forma *diversificada* en que reconocen varios estados y niveles de conciencia que se alcanzan en ciertas prácticas chamánicas.¹² Pero no solo se han estudiado dentro de los mismos estados de conciencia acrecentada en una persona, sino en rituales colectivos donde los participantes comparten la expansión de la conciencia fusionando sus sentimientos y pensamientos (Pérez, 1996)¹³

También se han hecho estudios neurofisiológicos y bioquímicos que enfatizan su interés en dichos estados: como el descubrimiento de las endorfinas, las semejanzas de las estructuras moleculares de los componentes de los alucinógenos con las neuronas y las formas en que actúan en el cerebro. E incluso su vinculación con los balances químicos de diferentes estados emocionales en los rituales y sus resultados terapéuticos. Aunque estos implican a que se consideren los diversos procesos en que los chamanismos se ven contenidos, y no enfocarse exclusivamente en hacer un énfasis puramente psicológico y fisiológico, reduciendo o ignorando las dimensiones sociales y culturales en que se desarrollan.

Los efectos terapéuticos del ritual chamánico también han sido explicados en términos de combinación de metáforas y endorfinas, dando por resultado una interacción de asociaciones relevantes novedosas que permiten un mejor entendimiento. También se han abordado como mecanismos de curación, ya sea como un placebo, con contenidos simbólicos y con dimensiones psicoterapéuticas. El artículo sobre la eficacia simbólica de Lévi-Strauss permanece vigente para muchas discusiones sobre el chamanismo y la curación ritual porque, entre las cuestiones clave, plantea la importancia sobre la terapia y la eficacia simbólica (1980) Aunque también podríamos reconocer y resaltar también el sentido de la ineficacia no sólo simbólica, sino curativa,

¹¹ Llamado estado ritual -o religioso- de conciencia.

¹² Como el budismo Zen y el yoga.

¹³ La conciencia acrecentada abre espacios en los que las voces se escuchan desde dentro y se confunden con el exterior (...) permite acceder al conocimiento de sucesos de vida y lugares comunes para todo el grupo que participa del mismo espacio de curación abierto por la expansión de la conciencia (Ibid, 1996)

adivinatoria o de maleficios; es decir, cuando lo deseado o elaborado no se alcanza u ocurre en esos momentos, ni da los resultados esperados.

Pero acerquémonos a estos estados de conciencia acrecentada en su definición y la forma en que se acceden a ellos, la forma en que se conducen en ellos y el control que se ejerce sobre ellos.

... de la vigilia al trance...
... éxtasis y posesiones...
... realidades ordinarias y extáticas...

Pocas veces reconocemos el estado de vigilia en que permanecemos la mayor parte de nuestra vida. Solo cuando hemos tenido otros estados de conciencia, es cuando reconocemos y valoramos estos estados y los diferenciamos. La palabra conciencia se relaciona con la palabra conocimiento y una definición invita a entenderla como el conocimiento exacto y reflexivo que tenemos de las cosas. La conciencia en la persona jamás es permanente. Esta presente o no lo está. Es una forma de ser en que la persona debe estar despierta, atenta. Es como un espejo que es capaz de reflejar todas las funciones del ser humano sin ser ninguna de las cosas que refleja (Vergara, 1996)

Por eso el reto es lograr mantenernos conscientes en forma permanente. Esto nos ayudara a conducirnos mejor resolviendo de la mejor manera nuestro mundo de interrelaciones internas y externas. Al irse integrando esta distinción o separación de lo interior y exterior se irá desvaneciendo al encontrar su correspondencia armónica. Una de las vías o caminos para mantenerse en estas formas es gracias al chamanismo. Pero este camino es bien difícil de seguir dada su rigurosidad y disciplina en la aplicación de técnicas y métodos que buscan modificar el concienciamento de la persona y por consiguiente, su comportamiento.

Una característica de la conciencia es que es muy frágil y tenue. Seguro hay ciertos momentos en la vida en que podemos quitar el velo de la inconsciencia que durante mucho tiempo ha ido de la mano de nuestras tendencias instintivas. Recordemos la revolución reflexiva que provocó Freud al hacer saber al mundo occidental que lo que nos conduce es el inconsciente. Pero antes, Marx, ya se refería a un tipo de conciencia que fue la conciencia

de clase. La tendencia cognitiva occidental ha sido fragmentadora, mientras que en otras culturas, y en ciertas personas, se presenta una concepción más integrada de la conciencia. En esa forma no se perdió la reflexión de las fuerzas psíquicas o espirituales que constituyen a las personas. Ejemplo de esto son ciertos grupos indígenas con tradiciones chamánicas y que poseen un legado de conocimientos y experiencias que superan y complementan las ideas respecto a la conciencia. Pues en occidente se reduce su presencia o estancia en los seres humanos. Mientras que en las culturas con tradiciones chamánicas se concibe como una conciencia colectiva, que es universal y por lo tanto es inmanente en todas las formas de vida y objetos.

Una fuerte impresión puede alterar nuestras emociones siendo una forma de modificar nuestra conciencia. O al estar contemplando una creación artística humana o un paisaje natural que nos pueden provocar una experiencia trascendental. O también es posible alcanzar gratas sensaciones por un sueño maravilloso, al estar en lugares o situaciones especiales. La importancia radica en la forma consciente en que resolvemos estas experiencias. Al tener dicha claridad permite percibir los advenimientos y a la vez mantener los recuerdos de lo que se vive. En las culturas que contienen tradiciones de chamanismos, hay personas que tienen la capacidad de decidir y acceder a voluntad a través de los sueños o en estado de ensoñación.

Seguramente algunos de nosotros hemos alcanzado algún estado no ordinario de conciencia. Lo que sí es cierto es que la mayoría de las personas permanecemos más tiempo en estados ordinarios o normales de conciencia que en estados extáticos. Pero veamos que es y como se define cada uno de esos estados.

Muchos han sido los estudios que se han preocupado por los diferentes estados de conciencia, en diferentes tiempos de la historia de la humanidad. Incluso se sabe ahora del consumo de ciertas sustancias psicoactivas en algunos animales. Los registros arqueológicos occidentales han encontrado vestigios de prácticas chamánicas que corresponde al periodo neolítico, hace más de veinticinco mil años de antigüedad. Ya los griegos se ocupaban de alcanzar un estado de *epopteia* contenido de experiencias que permitían vislumbrar el más allá (Wasson, 2000) A través de los estudios de Gordon Wasson y otros investigadores sabemos que los griegos consumían la *amanita*

muscaria y otros entéogenos para lograr dicha visión trascendental o extática.¹⁴ Quien tenía esta visión se le consideraba un *epopte* o visionario.

Para lograr alcanzar esta visión se inducía a un estado de trance que permitirá alcanzar el éxtasis¹⁵ y que se ha definido por el desprendimiento del espíritu del cuerpo.¹⁶ Pero para hablar de este proceso y el estado que se alcanza se necesita reconocer los componentes de una persona como son el alma,¹⁷ el espíritu¹⁸ y el cuerpo¹⁹. Para acceder al trance, en que ocurren estados de modificación mental, puede ser por varias formas. Ya sea por la ingestión de determinadas *sustancias* enteógenas²⁰, y/o por la ejecución de ciertas *acciones* mediante ciertas técnicas, y/o por involucrarse a *situaciones* determinadas que permitan acceder a tales estados.

El trance debe ser visto desde diferentes perspectivas. Desde la realidad ordinaria, donde transcurre el tiempo cotidiano y se encuentra el espacio

¹⁴ El término *éxtasis* de Mircea Eliade en la actualidad es cuestionado, ya que contiene una cerrada connotación al comportamiento de trance. Por lo que el uso indiscriminado de *éxtasis* es ahora un problema para definir los diferentes rangos y prácticas culturales; ya que relacionar los estados de posesión con el chamanismo, por ejemplo, aún se debate.

¹⁵ Esta palabra proviene del latín *ecstasis* y a su vez del griego *ekstasis*, cuyo prefijo *ek* es *salir de*, y *stasis*: *uno mismo*.

¹⁶ No podríamos definir este estado visionario sin reconocer algunas de las entidades que forman parte de la vida humana. En el ámbito de las ciencias occidentales es penoso que aún se cuestione la existencia del alma y el espíritu. Parece que su desarrollo racional se ha dirigido en sentido opuesto a su reconocimiento. La objetividad se convirtió en cientos de años en una nebulosa que no acepta enfocar con claridad los componentes de la vida humana. Eso se le ha dejado a los credos y cultos religiosos. Pero en la actualidad, ante la crisis de estas ciencias por sus limitantes metodológicas y metafóricas así como por sus excesivas especializaciones, muchas ciencias recurren cada vez más a lo que conforman la existencia humana. Se convierte en una paradoja al saber que en todas las culturas del mundo tienen la convicción de la existencia del alma y las ciencias occidentales apenas se ocupen de ella.

¹⁷ La palabra *alma* deriva del latín *anima*, que a su vez proviene del griego *ánemos* que se traduce como *viento*, y sería el *aliento vital* que mantiene al cuerpo con vida.

¹⁸ La palabra *espíritu* viene del latín *spiritus*, que también significa *viento*, y se considera como una entidad asociada a la conciencia y a la racionalidad.

¹⁹ Como contenedor y vehículo que permite la manifestación corpórea de las anteriores entidades mencionadas y que la percibimos mediante los sentidos.

²⁰ Enteógeno es un término compuesto de la raíz griega *theo* (Dios), el prefijo *en* (dentro) y el sufijo *gen* (genera o despierta) y que entonces podemos entender como *lo que genera o despierta Dios dentro de mí*. Es un neologismo acuñado por Wasson, Hofmann y Ruck (1979) y es bien aceptado por diversas ciencias a pesar de su sentido de divinidad. Aquí lo usaré como una categoría etnológica más que teológica.

objetivo; y desde una realidad extática, donde la atemporalidad se expande y lo multiespacial y holográfico se conjugan.²¹

Lo que en la realidad ordinaria corresponde a un lapso de tiempo, ya sea un segundo o unas horas, en la realidad extática el tiempo y las distancias se relativizan y hay una sensibilización de la percepción más allá de los sentidos básicos. Entre un segundo y otro se puede percibir una eternidad, en donde convergen los tiempos y los lugares comunes. En los rituales colectivos en que los participante acceden al trance y alcanzar a expandir sus conciencias. Es dentro de ese estado como se alcanza el éxtasis.

El trance es el proceso para llegar y estar en un estado de éxtasis. Y el éxtasis la forma de sentir y de estar en ese trance. Son momentos propicios para alcanzar diversos fines, si es que los hay. Este estado permite establecer correspondencias con otros lugares y tiempos, por lo tanto permite relacionarse con otras entidades o fuerzas. Así un visionario tiene la capacidad de vislumbrar el pasado, el futuro y los intersticios de las realidades del presente. Y no es que haya que viajar años luz. Es en el aquí y ahora. Basta sincronizar las frecuencias de otros planos de realidades y quienes tienen la posibilidad ser capaces de percibir lo acontecido y los advenimientos. Esas capacidades permiten a los chamanes ser considerados, por lo tanto, profetas del tiempo, sanadores y rescatadores de almas de vivos y muertos, de santos y de animales, intermediarios de espíritus y reguladores de tensiones sociales, y muchas otras habilidades.²²

En muchos escritos sobre el trance y el éxtasis pocas veces distinguen la diversidad de situaciones que permiten al chamán alcanzar este estado. De ahí

²¹ Una de las limitantes metodológicas del etnógrafo es precisamente cuando un chamán o curandero nos platica o vemos que logra alcanzar este estado. Tenemos la posibilidad de observarlo, pero no podemos acceder más allá, pues solo lo veremos dormir o ensoñar, o lo oiremos cantar o escuchar rezos en otras lenguas o *glosolalia*. Pero... ¿Cómo lo hace? ¿Cómo lo alcanza? ¿A donde viaja? ¿Que siente? ¿Cómo conduce su alma en esos estados? Una opción es quedarse como espectador que no mira más allá, sino que registra posteriormente los relatos de las experiencias. La otra, es vivenciar personalmente dichas experiencias.

²² En la antropología aún se debate el uso de la palabra trance. Pues hay médiums y espiritistas que permiten alojar otros espíritus en sus cuerpos y lograr a través de ellos diversos fines. Al regresar de dicho estado, la persona no recuerda lo ocurrido, es decir no esta desarrollada en ella una conciencia dialógica, por lo menos en dicho estado. En cambio, hay chamanes que permiten el alojamiento de otros espíritus con la diferencia de saber conscientemente quienes, porque y para qué ingresan. Al concluir la sesión, el chamán recuerda lo acontecido, es más nunca perdió su capacidad de acceder, ceder y decidir.

que sea oportuno hablar de las experiencias que se van adquiriendo para saber conducirse en forma consciente en dichos estados. Podrán ser experiencias similares pero nunca serán idénticas. Así, el desarrollo del chamán permite entender al chamanismo como una forma constructiva que siempre está en proceso de transformación y de reestructuración en diversos planos –mentales, sociales, culturales, biológicos, geográficos, cósmicos-. No hay un núcleo único referencial. Metafóricamente sería como una red cuyos estados y relaciones entretejen redes holográficas, es decir multidimensional.

Estas correspondencias hacen que las capacidades de un chamán dependan de numerosos factores individuales y del entorno en que vive. Esto es lo que también hace que comprendamos al chamanismo como una esencia universal, e incluso rebasando una concepción planetaria.

Por eso es la importancia de la cultura. Pues al chamán, algunos elementos culturales o símbolos le sirven en un inicio como referentes de conducción y no como un fin en sí mismos. Por eso, las imágenes religiosas, los rezos y cantos sagrados, los lugares y tiempos específicos, los animales y las plantas, el agua, el sol, el fuego, la tierra y las estrellas entre muchos elementos más, permiten la conducción de la conciencia que, al corresponderse, se establece un dialogismo reflexivo permitiendo con ello su auto reconocimiento. En estas formas de acceder y de ser subyace el saber más sobre algo más.

Así, con el desarrollo de estas experiencias y su resolución, los chamanes no necesariamente requieren ingerir enteógenos ni ejecutar acciones rutinarias que le permitan acceder a otros planos de realidades. Un chamán experimentado tiene la capacidad de *fluir* (Csikszentmihalyi, 1996) integrando diversas realidades y pasar con cierta facilidad de un estado a otro.²³

²³ Una característica interesante de una persona así es que, algunas de ellas, han logrado desarrollar una inteligencia emocional mostrada en su comportamiento sereno frente a situaciones diversas. La ira o la alegría, entre otras emociones. Y no es que las reprima o ya carezca de ellas, simplemente al integrar otros planos de realidad encuentra sus lógicas, las advierte y las resuelve en el momento. Es decir, que ya ha superado las cuatro pulsiones básicas de la psique humana: la alegría, el orgasmo, la pena y la ira (Ibidem, 2000)

... pero... ¿cómo se es un chamán? ...

La palabra *saman* se traduce también al español como “el que sabe”²⁴ y coincide con la traducción incluso de nombres específicos de cada cultura. Pero... ¿qué sabe?, pues sabe otros conocimientos obtenidos gracias a ciertas experiencias que han modificado su percepción, clasificación y formas de ver y ser en el mundo. Por eso dicho concepto es referido a aquella persona visionaria que ha desarrollado la capacidad de codificar su imaginaria mental y entenderla. Es decir, que es una persona que ha experimentado una disociación de la conciencia²⁵

Aunque no toda persona puede tener las mismas capacidades a desarrollar, se dice que cualquier persona puede experimentarlas. Sólo aquellas que han logrado, en dicha disociación, distinguir su mente en dos partes, donde una observa, decodifica y recuerda de manera consciente a la otra, serán capaces de irse formando como chamanes. Ellos, según estudiosos del tema, son poseedores de lo que se denomina conciencia dialógica, que se caracteriza por ser un tipo de conciencia capaz de conversar consigo misma, de observarse, de ser reflexiva. Es un diálogo interno entre las partes o impulsos que forman parte de la misma conciencia (Ibidem, 2000)

Para entrar en frecuencia con este estado de éxtasis, el futuro chamán necesita ingerir ciertas sustancias enteógenas o estar involucrado en circunstancias muy particulares.²⁶ Eso le permitirá alcanzar un estado de modificación mental sin dejar de tener la conciencia despierta. Pero hay que aclarar, que el chamán parece posee una capacidad fáctica para generar conciencias alternativas o dialógicas que tengan una incidencia real y concreta. A esto se le conoce también como estados acrecentados de conciencia, en los cuales la persona puede tener la capacidad de percibir y relacionarse con otras entidades inmateriales y con ello alterar o negociar el orden universal para beneficio propio, el de su grupo o de la colectividad humana o planetaria.

²⁴ Derivado de la voz *savoir* (saber) y *man* (hombre) se conformó también el sentido de la palabra inglesa de shaman como *el -hombre- que sabe* (Rutherford, 1989)

²⁵ Esta característica de división de la mente provocó que muchos investigadores consideraran a la persona chamán como un esquizofrénico.

²⁶ Como situaciones inducidas o inesperadas que provoquen la catarsis y - o el éxtasis. Por ejemplo, un tamboreo rítmico, los bailes frenéticos, los cantos sagrados o mantras, los rezos prolongados y repetitivos, la sexualidad tántrica, la pérdida de seres queridos, la exposición a temperaturas extremas, etc.

Como vemos, la incidencia de este tema de estudio implica una visión integradora del ser humano. Ya que se integra en sus dimensiones prácticas y simbólicas en diversos ámbitos como el biológico, fisiológico, psicológico y sociológico. Los cuales se pueden atender desde diversas ciencias occidentales y pocas veces separadas entre sí. Si en un inicio, las experiencias de éxtasis se enfocan a una separación y desintegración de lo que la psicología llama *ego*, después esa persona tendrá una capacidad perceptiva y cognitiva en forma integradora u holística. Lo que se denomina: visión chamánica.

Por lo tanto, los chamanismos desafían a los conocimientos especializados de las teorías científicas occidentales, y para incursionar en él, desde estos modelos cognitivos o construcción de metáforas, invita a una transdisciplinariedad.²⁷ Y en este sentido han sido dos las formas de contemplar los estudios recientes sobre los chamanismos: como parte de un sistema social y cultural, y como un proceso cognitivo específico.

Son diversas las habilidades de los chamanes, llámense curanderas, sanadores, hechiceras o brujos, con sus respectivas connotaciones culturales. Entre otras, podemos adelantar que son profetas del tiempo, sanadores de cuerpos, intermediarios espirituales y sociales, restablecedores de almas, guías de ánimas, guías para la pesca y la caza, capitanes de danzas y guías de procesiones, y muchas otras actividades más.²⁸

Para poder desarrollar esas habilidades, la persona chamán tuvo que pasar por una etapa iniciática. Durante la cual se pueden presentar los ayunos alimenticios, las abstinencias sexuales y de ciertos alimentos o sustancias, el aislamiento social, la disciplina actitudinal, las punciones o sangrías, permanecer en climas extremos de frío o calor, la memorización de rezos y actos sagrados, la ingestión de sustancias enteógenas y el uso o búsqueda de situaciones que modifiquen el estado normal de la conciencia. Se puede reconocer que vivencian experiencias de gran esfuerzo y sufrimiento, pero que

²⁷ Como la antropología de la religión, la antropología médica, la antropología de la curación, la etnopsiquiatría, la psicología cognitiva y la psicología transpersonal, entre otras.

²⁸ Su dedicación no sólo se centra a dichas actividades, ya que paralelamente muchos de ellos siguen realizando actividades de acuerdo a los roles que desempeñan en su vida diaria. Como el ser campesinos, molenderas, pastores, artesanas, pescadores o dedicadas a tareas domésticas.

le serán gratificantes con el alcance de poderes que constituirán su personalidad y capacidad de relacionarse con los hombres y con los dioses.²⁹

La disociación de la conciencia ocurre por un auto descubrimiento de la persona que lo conduce a una implosión interna, desestructurando los esquemas cognitivos que se fueron formando desde el nacimiento del individuo a través de mecanismos endoculturativos que inciden en su personalidad y mentalidad. La disipación de tal modelo cognitivo es un tipo de muerte simbólica, pero con una profunda experiencia transcultural. Al transitar por los terrenos de la muerte ocurre una especie de reacomodo de los referentes culturales y cambia su visión de verse tanto a sí mismo como al mundo. Es decir, que ha modificado su conciencia en su forma y control sobre ella.³⁰

Esa modificación en su psique le permitirá en adelante vivenciar de una forma más plena sus pensamientos y sentimientos en actitudes conscientes, abriendo a la vez un nexo de su psique personal y sus componentes transpersonales. Es como si se hubiera desarrollado una mayor percepción y sensibilidad para todos los actos de la vida.³¹ Por eso el chamán se convierte en un artista de la vida. Y hablo de una persona creadora que va más allá de nuestra conceptualización de arte. Ya que además de ser poeta, sanador, músico, místico y otras habilidades, el chamán es capaz de adecuarse a diversas actividades u oficios dada su modificabilidad psíquica. Como es natural, es de acuerdo a sus rasgos de personalidad que algunos se desarrollaran más en ciertas actividades que en otras, pero lo importante aquí de señalar es la transformación del sentido para sus prácticas e incluso su abstención en otras.

Si estos procesos se ubican en un colectivo cuyos integrantes han accedido desarrollado en mayor o en menor grado estas experiencias

²⁹ Entre estas habilidades, está el desarrollo de su capacidad *adaptógena* que es imprescindible para su sobrevivencia. Esta consiste en su adaptación y regulación ante cambios extremos de *hábitats* naturales así como problemas emocionales (Ibíd., 2000) e incluso a realizar nuevas actividades en diferentes circunstancias sociales.

³⁰ Sobre este proceso iniciático hay innumerables narraciones en la tradición oral y escrita sobre el viaje del alma de la persona hacia niveles inferiores de la tierra y superiores del cielo.

³¹ Al cambiar el concienciamiento de los chamanes también ha cambiado su comportamiento. Achetberg considera que están dotados de una gran penetración de la condición humana y que han alcanzado la sabiduría en los reinos del espíritu (en Doore, 1989)

podríamos empezar a establecer una forma adicional de acceder a conocer y comprender a ciertas culturas con tradiciones chamánicas.

... *¿porque reconocer los chamanismos?...*

Recientes trabajos han hecho hincapié en las dimensiones performativas del ritual chamánico, tanto verbal como no verbal. Como el hecho de grabar los cantos chamánicos para su estudio y establecer una performance chamánica para su análisis subsiguiente. Asimismo, el lenguaje oral chamánico ha venido a ser el elemento principal para estudios discursivos.

Los recientes trabajos antropológicos se caracterizan por presentar diversos análisis de cantos chamánicos desafiando su compleja traducción e interpretación.³² Así como una gran diversidad de publicaciones referidas al chamanismo que muestran una serie de acercamientos culturales, históricos, religiosos y literarios.

Desde la década de los setentas se formó una corriente que ha generado controversias y se le ha llamado el *neoshamanismo occidental*.³³ Las crisis religiosas de occidente y las devaluadas eficacias terapéuticas de la ciencia moderna han provocado al miramiento de formas alternativas de religiosidad y de formas terapéuticas. Muchos investigadores han recopilado muchos elementos de los chamanismos formando escuelas de chamanes, centros naturistas que ofrecen terapias chamánicas, viajes exóticos con curación hecha por chamanes en diversos lugares del mundo, etc. Las opiniones van desde aceptarlos como una posibilidad de curación alternativa, hasta quienes se oponen a estas nuevas formas alternativas argumentando una descontextualización de los chamanismos, así como el no reconocimiento de los procesos de socialización y desarrollo personal de quienes acuden a ellos.

³² James Dow, por ejemplo, compara el relato de un chamán con lo que sabe y lo que hace; y con este mismo relato hace un análisis del contexto social y cultural del pensamiento y practica otomí (1986) Por su parte, Alesandro Lupo hace un registro de las suplicas de algunos rezanderos de la Sierra de Puebla para conocer como se estructura el universo nahua y sus interacciones (1995)

³³ Esta corriente o moda se fue formando por los trabajos de antropólogos, etnopsicólogos, médicos, psiquiatras, etc., como Michael Harner, Peter Furst, Carlos Castaneda, Jeanne Achterberg, Joan Halifax, Joan Townsend, entre otros. Algunos de ellos empezaron a impartir cursos, seminarios y talleres místicos. Las opiniones sobre ellos son diversas. Rosaspini, por ejemplo, los considera como una forma de snobismo, con afán de lucro y falta de vocación auténtica (1998)

Ya que generalmente acuden personas de zonas urbanas y no han tenido al oportunidad de reconocerse en una amplitud de correspondencias que ofrecen el ámbito de la naturaleza y del universo en sí.

Actualmente podemos ver que el interés popular ha crecido sobre los chamanismos y el multiculturalismo, creando un mercado de consumo en el supermercado de las creencias y prácticas místicas que van desde antologías, grabaciones audiovisuales y narrativas, así como cantos y ritmos chamánicos. También se ha dado una apropiación de las expresiones artísticas de las culturas con tradiciones chamánicas por su peculiar sensibilidad en la elaboración y diseño de formas y texturas. Muchos artistas contemporáneos se han inspirado, e incluso plagiado, estas expresiones a través de la pintura, los bordados y los textiles, la música, los poemas, los rituales y muchas otras más. Las dimensiones verbales y no verbales de ciertos rituales chamánicos, han sido incorporadas al género musical de la *New Age*, dimensionando su sentido recreativo y buscando, en algunos casos, una eficacia terapéutica.³⁴

Quizás el desarrollo más importante en los estudios del ritual chamánico se ha orientado últimamente en poner más atención a las condiciones y dinámicas de la *performance* chamánica. Turner contribuyó con interesantes propuestas para abordar el estudio de rituales, cuya influencia va más allá del campo de la academia antropológica ya que, junto con Schechner, encontró que el ritual chamánico puede ser una meta inspiradora para el teatro posmoderno; tendiendo así los puentes entre la antropología y el teatro. Haciendo énfasis en entender la *performance* no como un producto acabado sino como un proceso de autoexpresión mística y limitadamente religiosa. Junto con una experimentación con drogas y estados acrecentados de conciencia ofrece nuevas penetraciones en la práctica chamánica, así como en experimentos teatrales, como Turner propone: podrían surgir nuevas dimensiones de la *performance* chamánica (1987)

En los trabajos futuros sobre la *performance* ritual se perfilan aquellos estudios de los modelos terapéuticos de los chamanismos y su relación con el chamán paciente; en la relación entre chamanes y el mundo espiritual en uno

³⁴ Son diversas las reflexiones que tienen los chamanes auténticos sobre estas nuevas formas chamánicas alternativas. Algunos de ellos lo miran como un proceso normal que puede ayudar a la humanidad, dice un curandero: *esas son cosas de dios y no se pueden negar*. En cambio otros procuran mantener sus secretos y tradiciones: *pues los dioses nos castigarían*. Y otros más hacen transacciones mercantillistas recitando oraciones, cantando rezos y ejecutando ritmos para ser grabados a cambio de dinero y es más, prestarse a la atención de personas foráneas que llegan mediante *etnotours*.

solo; así como el conocimiento de las diversas dinámicas que desarrollan paralelamente los chamanes y sus sesiones terapéuticas. Si bien es sugerente la idea del traslado performativo del contexto original del ritual al teatro, baste a nuestro interés difundir la idea de la importancia de estas prácticas y formas de conocimiento como medios alternativos para la terapéutica a la población que cada vez se encuentra más desorientada y desatendida en sus energías vitales y, por lo tanto, en alcanzar y mantener el disfrute de sus vidas.

Saber sobre los diferentes chamanismos, también ha planteado un nuevo concienciamiento en muchas personas y grupos altruistas y ecologistas para el diseño y aplicación de posibles alternativas que buscan el bienestar, no sólo de la humanidad y sus relaciones sociales, sino con su ámbito natural. En donde las convivencias de las personas con sus entornos naturales y sociales permitan resolver, o por lo menos atenuar, algunos problemas de incidencia regional y planetaria. Pero al constituirse un neochamanismo occidental habría que reflexionar sobre los usos inadecuados que paralelamente se han presentado, provocando un mercantilismo y una confusión de los sentidos reales de los chamanismos tradicionales.

Sobre estas tendencias sería interesante saber las formas en que han sido reconocidas y valoradas las prácticas chamánicas y sus correspondencias con las instituciones gubernamentales, donde no bastan las intenciones en prestar atención y reconocer el derecho y las costumbres indígenas. El problema no radica en el atender sino en el entender, y para eso hay que tener la voluntad de conocer.³⁵

... cazadores de rituales...
... el debate conceptual y metodológico...

Una de las formas de conocer y comprender los chamanismos es a través del estudio de sus rituales conviviendo a la vez en la vida cotidiana de los pueblos donde estos se presentan. Esto me ha conducido a vivenciar la vida de

³⁵ Dentro de la gran diversidad de chamanismos en México, las instituciones gubernamentales como el Instituto Nacional Indigenista, el Instituto Mexicano del Seguro Social y el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes sólo se aproximan al chamanismo viéndolo desde la medicina tradicional. Quizás habría que estudiarlo más desde las prácticas cotidianas de los políticos donde públicamente se sabe de su participación en ceremonias privadas en lugares arqueológicos y visitando curanderos y brujos de diversas regiones del país.

algunos de estos pueblos participando en diversos rituales que forman parte de tradiciones chamánicas. Pero ante diversas situaciones y conocimientos, ha sido necesario reconocer cuales han sido las perspectivas para abordar su estudio.³⁶ Pues casi en todos los campos de análisis sociológicos y culturales que refieren descriptiva e interpretativamente a los rituales, se pasa por alto un sustento definitorio que permita acceder a lo que se designa como "ritual". En los diferentes actos comunicativos, se ha usado la palabra ritual en forma indiscriminada. Pareciera ser que su condición de *aleph* antropológico³⁷ le permite una expansión que difícilmente se pueden contraponer sus fronteras en muchas de las expresiones humanas³⁸

En la mayoría de las sociedades humanas el concepto de ritual es utilizado para hacer alusión a aquellas acciones más inclinadas a las expresiones artísticas y religiosas, y en menor medida se le utiliza para referirse a movimientos políticos y otras realizaciones seculares. Pues en el momento que hay que referirse a definir, describir e interpretar la ejecución de estas prácticas o eventos, la designación aparentemente más cómoda, aceptada y consensuada es la de ritual.

La utilización de esta categoría conceptual, por lo tanto, ha sido muy amplia, sin que se reflexione detenidamente sobre su sentido epistémico y, sobre todo, en su uso metodológico. Determinar que toda acción implica un pensamiento detrás, o que todo pensamiento conduce a una acción, fueron los primeros debates en cuanto a dar importancia a las características contenidas en el ritual.

Actualmente, todavía hay quienes hacen referencia a llamar ritual a todo tipo de acciones, que van desde la más ordinarias y seculares hasta las consideradas extraordinarias o sagradas. Asimismo, hay tendencias en delimitar su uso exclusivamente a las prácticas mágicas y religiosas, en el campo de lo místico. Por otro lado, también se le designa ritual a una acción, ya sea individual o colectiva, en que participa desde una sola persona hasta dos o más que pueda implicar una multitud. Así, una meditación personal, el aseo personal cotidiano, una relación sexual, una cena navideña, una misa religiosa, un mitin

³⁶ En este apartado agradezco las sugerentes ideas aportadas en el exhaustivo trabajo de Rodrigo Díaz (1995)

³⁷ Como punto de intersección donde convergen las múltiples orientaciones de la realidad.

³⁸ Aunque en la etología también se ha identificado y detallado que entre los animales se presenta un comportamiento ritualizado.

político, una marcha de solidaridad o protesta, una representación escénica, y muchas otras actividades son referidas como ritual.

En la literatura, la pintura, la poesía, la danza, la fotografía, el teatro, la música, el cine, la oralidad y en otras expresiones artísticas, también se han hecho referencias al ritual, además del juego de espejos que muchas veces se expresa en este campo: se ritualiza lo ritualizado.³⁹

Algunas de estas perspectivas hacen referencia a lo que implica -social y culturalmente- un ritual; en cambio otras, expresan su contenido en el plano sensorial, de ejecución y experiencias. Aunque también es cierto que muchos autores y escritores separan el rito del juego, del teatro y de otras formas de representaciones.

En el caso específico de las ciencias sociales, el concepto de ritual también se ha utilizado indistintamente para categorizar una acción dada. Independientemente de que cada disciplina y perspectiva le den una connotación amplia o reducida, pocos son los estudios que se han detenido seriamente a definir el curso y uso de esta categoría. Los resultados de esos estudios ahora permiten ubicarlos en dos grandes propiedades. Una es su *funcionalidad* social y psicológica que promueve la integración, la solidaridad y la cohesión de una población determinada; así como la modificación de emociones y afectos de los que participan en ellos. Y la otra es ser proveedora significantes y significados de los elementos que constituyen y transforman su cultura, en el ámbito social y mental. Así, se presentan un buen número de estudios que van de las funciones a los significados, ofreciendo cada uno de ellos sustentos metafóricos ofrecen una diversidad de interpretaciones de acuerdo a los niveles o aspectos que le interesa resaltar.

Como antecedentes de los estudios de la función del rito, están los planteamientos de Emile Durkheim, quien afirmó que las prácticas rituales contribuyen a la reproducción de las estructuras sociales y a la vez plasmar en las conciencias una imagen colectiva de la realidad (1980) Algunos funcionalistas británicos se apoyaron en dicho planteamiento y adoptaron perspectivas específicas en el estudio del ritual, para conocer como se representan y legitiman determinados valores cuyos individuos interiorizan para la integración de la *cohesión* grupal. Aunque en el extremo de esta corriente

³⁹ Por ejemplo la puesta en escena de rituales autóctonos convertidos en folclóricos.

teórica se encontraban otros antropólogos quienes entendían a su vez al ritual como un medio para la resolución de los conflictos.⁴⁰

En los análisis de los teóricos de la función del rito, se enfatiza como un instrumento del control social, y se representa en un doble sentido: para establecer el *orden* (Evans Pritchard, 1976) y para la resolución del *conflicto* social (Max Gluckman, 1965).⁴¹ En uno, se considera al ritual como un medio que ayuda a la preservación de las instituciones y reafirmar los valores normativos que constituyen el sistema social; y en el otro, se mira al ritual como un mecanismo para canalizar las disputas y los conflictos -como hostilidades, controversias, rencores, envidias, venganzas, etc.-. Aunque el ritual también puede presentarse ocultando un conflicto.

Por su parte, los estructural-funcionalistas, como Leach, consideraban que el ritual servía para definir la *situación social* de los individuos que se asimilaban a un sistema de relaciones estructurado a un sistema jerarquizado. Es decir, a establecer una función social al rito para reproducir la estructura social.⁴²

Pero todas estas perspectivas no cubrían las expectativas definitorias del complejo ritual. Ya fuera concebido para representar la estructura social y atribuir un significado que permitiera la cohesión, o para la ventilación de conflictos, o en dar jerarquía, o como medio catártico de emociones, en la mayoría de los estudios sobre rituales subyacían los planteamientos centrales de Durkheim.⁴³ Ni aún con el enfoque simbolista de Leach para la explicación de rituales se salía de los atributos iniciales.

⁴⁰ Malinowski representaba la corriente psicologista basado en el modelo freudiano, y consideraba que los rituales -sobre todo los mágicos- servían como solución sintomática de los problemas emotivos individuales que eran provocados por las tensiones surgidas por la imprevisibilidad de los efectos de la naturaleza. Aunque se ha desarrollado la idea, de que los conjuros contenidos en dichos rituales hacen cosas, son "proyectiles verbales" (Díaz R. 1995)

⁴¹ Aunque se ha considerado que Gluckman no llegó a profundizar la aplicación de los análisis situacionales en los rituales, si distinguió -a diferencia de Durkheim- que estos constituyen espacios de creatividad y transformación social (Díaz R. 1995)

⁴² Aunque posteriormente traslada el modelo estructural de análisis de mitos al estudio de rituales. Es decir que estudia al ritual como lenguaje (1980)

⁴³ Por otro lado, no hay que olvidar que las acciones rituales -que en ese entonces se reducían a prácticas mágicas y religiosas- se apoyaban en las creencias (Tylor y Frazer, entre otros)

Leach se propuso un modelo adaptado desde una dimensión lingüística, en que se concebía al ritual para su análisis como si fuera un discurso; es decir, que en las representaciones no verbales, el rito es visto como un acto comunicativo⁴⁴ que permite recapitular los sucesos y a su vez clasificarlo (1978) Aunque esto último, es visto como una clase sintomática en que los nativos no saben realmente el *saber qué* sino el *saber hacer*. A diferencia de la clase ejemplar en que los investigadores buscan dominan el *saber qué*. (Ibid, 1995)

Pero esta perspectiva de competencia comunicativa, en el plano cultural, no sólo debe contemplar los análisis sintácticos y semánticos para abordar el análisis de rituales, ya que debe incluirse la perspectiva referida al contenido pragmático del ritual.⁴⁵ Fue posteriormente Víctor Turner quien desarrolla en el campo del análisis procesal una Antropología de la Experiencia (1986) y su Antropología de la Performance (1987)⁴⁶

Turner proviene de la escuela funcionalista, y fue discípulo de Max Gluckman, cuya influencia se deja ver en sus primeros trabajos y en su sentido de establecerle al ritual el atributo de ordenador social. El modelo que Van Gennep estableció para el estudio de los rituales (1986)⁴⁷ fue retomado y desarrollado por Turner; así como el trabajo sobre "contaminación" que elaboró Mary Douglas (1977)⁴⁸ Ambos tuvieron gran influencia en el pensamiento turneriano para ir conformando su propia perspectiva.

En el análisis de los rituales de iniciación entre los *ndembu*, Turner sitúa tres etapas inmersas: *preliminal*, *liminal* y *posliminal*, contribuyendo a esclarecer más sistemáticamente la doble realidad o modelos superpuestos que se encuentran inmersos en el ritual: la estructura social u objetiva -ya sea

⁴⁴ Esta posición, dimensiona el uso del concepto de ritual al considerar toda acción comunicativa como ritual, liberándolo así del campo mágico religioso en que se le ubicó por mucho tiempo.

⁴⁵ Cfr. Díaz, R. 1995: 258-273.

⁴⁶ Anteriormente, Turner ya se había dedicado al estudio de los rituales desde el simbolismo (1980) y del ritual como proceso (1988)

⁴⁷ Basado en los ritos de pasaje, este autor distinguió tres períodos o fases: de separación, de margen y de incorporación, para mostrar el paso de un estado culturalmente definido a otro. La fase intermedia, la define como liminal que se presenta como un estado marginal extremo, y a la cual adopta Turner para definir su noción de *communitas* -antiestructura- y diferenciarla de la estructura (1987)

⁴⁸ Mary Douglas pone énfasis en que la suciedad se distingue al no caber en la clasificación y es considerada peligrosa y contaminante. Aunque en ese momento no se consideraba liminal, Turner desprendió de ahí su teoría al considerar que el ritual otorga la demarcación.

política, económica, jurídica- y los estados normales o indiferenciados en que se ubican los periodos liminales. Para explicarlo, distingue dos tipos de rituales: los de *elevación de status* y los de *inversión de status* (Ibíd., 1987) A pesar de los resultados que desencadenan este tipo de rituales, Turner se mantiene constante en la visión procesal de los mismos. Se mantiene en considerar esencialmente al ritual como drama social;⁴⁹ y además lo ve como una organización de prácticas construidas y definidas por los participantes y como una práctica en la cual los participantes confrontan -en forma homóloga- las condiciones existenciales de su misma existencia. Entendido el ritual como proceso permite a los participantes examinar e identificar las múltiples orientaciones de la realidad, y que precisamente es logrado cuando se encuentran en ese estado de *communitas*.

En otro artículo posterior, Turner señala que los procesos sociales se presentan fases no armónicas y ve que la vida social se presenta saturada de procesos conflictivos, a los cuales considera momentos dramáticos. Para lo cual aplica un modelo de análisis que contiene cuatro fases: ruptura o escisión, crisis, reparación y reintegración (1974) Así, el análisis del ritual se ve contenido al interior de un proceso dramático más amplio.

Retomando la importancia de la liminalidad, se identifica que la *comunnitas* además de caracterizarse como antiestructura, se presenta en condiciones óptimas para producir metáforas vivas. Es decir, que expresan creatividad y con ella poder acceder a interpretar los dramas sociales. La distinción sería que su valor ontológico se ve rebasado, ya que las metáforas ya no sólo remiten a lo social, sino adicionalmente se remiten a su condición humana, cuyos referentes se identifican como sociales y biológicos, es decir normativos y constitutivos.

La importancia de enfocarme al estudio de los dramas sociales es para identificar como se construyen las expresiones ritualísticas en las tradiciones chamánicas, ya que en el ritual la selección simbólica no se presenta a partir de una reproducción puramente mecánica. Se constituyen expresiones que involucran tanto a procesos de pensamiento como de ejecuciones corporales,

⁴⁹ Los dramas sociales suponen competencia por fines escasos -poder, dignidad, prestigio, honor- a través de medios particulares y por la utilización de recursos que también son escasos -bienes, territorios, hombres, mujeres y dinero-. Fines, medios y recursos que están engarzados en un proceso interdependiente de retroalimentación (1982)

ampliando así el nivel metafórico y de la performance.⁵⁰ En este sentido, la eficacia de las representaciones en los rituales se facilita al ofrecer una teatralización más efectiva y una dinámica de las narrativas que están en competencia, pero cuyos efectos pasaran de un drama social a otro. Estas consideraciones van a sustentar las propuestas posteriores de Turner en la Antropología de la Performance y de la Experiencia.⁵¹

También es preciso recordar el sentido performativo que actualmente se le ha dado al ritual. Ese sentido de ejecución o actuación, sin guiones o textos previos, que permite desde la experiencia⁵² expresar e involucrar sentidos, emociones y anhelos -o deseos- a través de metáforas en una participación de quienes participan. Así la reflexividad de los actos forma parte de una recreatividad colectiva, de sus participantes, espectadores y actores. Y es donde tenemos que aprender a distinguir el texto, su importancia como representación, en la forma de participar en la performance. Es por eso que en una realización no expresa a alguien que necesita sobresalir, y tampoco representa un texto preexistente. La realización es el texto mismo en el momento de su actuación, de su performance.

Fabian, por su parte, argumenta que la competencia figura obligatoriamente como una contraposición a la noción de performance (1991); y esta idea parece dar continuidad al sentido de Turner y en contra de Leach. Texto y performance, nos dice, son aspectos de un proceso (...) Un texto no es una representación, mucho menos un símbolo o una imagen de un evento comunicativo, lo es -este evento- en su realización textual (Ibid, 1991)

El mismo Turner quiso enfocar en la performance una humanización de la antropología. Salvándola de una "pedantería" teórica y descriptiva y ubicándola

⁵⁰ Entendida como ejecución o realización cuyas acciones no parten de un guión o texto previo.

⁵¹ Por ejemplo, Díaz sintetiza en un párrafo el planteamiento turneriano de los rituales e incluye algunas de sus propuestas: ...son *experiencias* y *vivencias*; *modelos* que, a veces, organizan las experiencias y las vivencias, las *emociones* y los *sentimientos*; promueven la *reflexividad* y la *creatividad*; espacios *lúdicos* y de *recreación*, los rituales posibilitan los *horizontes* desde donde se puede ejercer la crítica propia de la sociedad y forma de vida; un ámbito de la potencia *subjuntiva*, los rituales también son *catárticos*; dispositivos de *poder*, los *cuerpos* son disciplinados por y en ellos, y en ellos también hallan una loca y abandonada *libertad* (1995)

⁵² Establece Laing que podemos ver el comportamiento de otras personas pero no su experiencia. Ver el comportamiento de otra persona es una experiencia mía. Y mi comportamiento visto por ella es su experiencia. Esta especie de fenomenología social busca relacionar las experiencias generadas de ambos comportamientos (1985)

como una forma de recrear al ser mostrado. En su recomendación incluyó la noción de reflexividad que une a los actos performativos. También Geertz ha mencionado repetidamente que las expresiones culturales y las performances no son meros reflejos *de* la sociedad sino metacomentarios *sobre* la sociedad.⁵³

Por su parte, Kapferer⁵⁴ considera al performance como un punto crítico en el análisis del significado y la experiencia, aunque él también va más allá de la performance como la simple actuación de un texto.⁵⁵ Para él, el texto consiste en principios estructurales que ordenan el rito y las reglas gobiernan la progresión sintagmática de eventos rituales. Pero el texto no existe de forma independiente del público que asiste a la actuación de este texto. No podemos, según Kapferer, tratar únicamente con la actuación y poner aparte las propiedades estructurales en el texto. Por eso, la performance constituye una unidad de texto y actuación a la vez, pero ninguno de los dos es reducible al otro. Al igual que Turner, aborda el análisis del ritual en un sentido de organizador -aunque no solo en las ideas, sino en su ejecución misma- y como una performance o realización que se dirige a establecer un orden. A diferencia de Michael Taussig, quien ve al ritual como un provocador de caos (1992)

Performance es entonces la "estructuración de la estructura", en el sentido de que la performance le da estructuración a la estructura en el texto. Para generalizar, como Kapferer y otros autores, no estamos tratando a la cultura como texto sino más bien a la cultura como la performance del texto - y yo añadiría que con su re-performance o su redecir (Bruner J. en Turner V. 1990)

⁵³ Hay que recordar que la escritura etnográfica aparece como una circularidad: una representación que narra la implantación y el desdoblamiento de otros universos de representaciones. Pero en esa circularidad hay un hiato, una fractura constitutiva. Lo que la escritura aborda, escribe Lévi-Strauss, son "sistemas de representaciones que difieren para cada miembro del grupo (que se describe) y que difieren de las representaciones del investigador (1980:17-18)

⁵⁴ Realizó una investigación sobre los rituales de exorcismo en Sri Lanka, India. Utiliza la antropología del performance y la estética, así como de la antropología médica para abordar el estudio de un ritual específico. Resalta la importancia de performance: música, danza y dramas cómicos como claves en forma estética en la performance de las ceremonias de demonios *tje*; y las reglas en la organización de experiencia ritual es totalmente explicada (1991)

⁵⁵ Turner lo considera como un estudio pionero en el campo de los estudios de la performance al combinar el estructuralismo, la semiótica y conceptos procesales y procedimientos que constituyen su modelo de análisis para los rituales de exorcismo en el sur de Asia.

Ya desde hace varios años, se ha venido abordando la antropología de la performance y de la experiencia en diferentes contextos o situaciones. Especialmente en la performance teatralizados, dice Kapferer, en que se puede compartir la unidad texto-performance o en representar el teatro en el teatro; por lo que se conjuga la interpretación de la interpretación. Es el texto de un texto. Se hace una representación de la representación de la realidad. Lo que importa es la representación en sí, ya sea ambigua, contradictoria, e impregnada de su correspondiente sustrato cultural; de cualquier forma somos partícipes de la performance y nos provoca a nosotros mismos una reflexividad, la cual ocurre en cada uno de los participantes. Esto daría una amplitud de enfoques que podrían denominarse *perspectivas recíprocas diferenciadas*. Con esto encontraríamos que el propio conocimiento de la sociedad es un tipo de texto, una historia sobre historias y que tal conocimiento nunca es acabado, no tiene final... siempre esta en proceso (Ibíd., 1991)

Armar el rompecabezas o alguna de sus partes y disolverlo en un análisis. Estructura y proceso. Lo estático y lo dinámico. La sincronía y la diacronía. Espacio y tiempo. Y todas aquellas oposiciones que se pueden ir desglosando semánticamente, hasta convertirse en metáforas. Los significados utilizados hablarán de nuestras tendencias teóricas y metodológicas; es decir, del reflejo de espectros de luz que reflejan un espectro específico para mostrar nuestro propio conocimiento y experiencias.

Lèvi-Strauss ya nos habló del pensamiento mágico y del pensamiento científico mostrando estructuralmente, es decir por oposición binaria, la posición intermedia que ocupa el arte, el cual surge de los sentimientos del hombre. Es decir, que no hay que descuidar como se expresan las emociones, ya que se oponen y complementan al pensamiento y con ello, las significamos. Y en este nuevo sentido, vemos que las formas de participación en el arte se han descubierto a través de la definición de la performance. El ejecutante o *performer* en su momento experimentó tal suceso, pero la creación artística se fundamenta en la atemporalidad y quién acuda a ella se involucrará activamente en su continuidad performativa. Nos provocará la narratización y la reflexividad logrando que se disuelvan las oposiciones estructurales y en un momento dado compartir semejantes experiencias.

La *communitas* en la liminalidad nos invita a percibir un desglose infinito de oposiciones y que a la vez podemos ver como una unidad sin distinción, siendo en sí misma y a la vez infinita, la oposición se disuelve en su centro y así

sucesivamente. La finalidad es atrapar una estructura y captar su proceso y después verla desvanecerse en el tiempo.

Se da un inicio y un fin, pero también un momento de éxtasis personal y de efervescencia colectiva. Cada uno de estos eventos se constituye en actos individuales y de ahí emanar las narraciones de lo que vivimos. Ya sean textuales, gráficas o simplemente en nuestro silencio, es identificar e interpretar nuestras experiencias. Por lo tanto, al hablar de tener experiencias y su correspondiente significación, también nos obliga a mencionar las emociones.⁵⁶ Si bien se presenta una gran dificultad metodológica para descubrir en los estados de ánimo y en las actitudes el tipo de emociones que en ese momento se generan en cada uno de los actores -e incluso en un solo sujeto- también habría que contemplar las que el investigador u observador siente.⁵⁷

En el caso de los nativos, la importancia del estudio de rituales, a través de los símbolos que ellos utilizan y relacionan, nos permite no sólo conocer el conjunto de clasificaciones cognitivas para ordenar el universo, sino también reconocer los mecanismos evocadores que hacen suscitar, encauzar y domesticar las emociones como el odio, el miedo, el afecto y el dolor (Turner, 1988)⁵⁸ Y el sentido de identificar y delimitar los actos performativos se fundamenta porque la performance se vincula con la *creación de la presencia*, en la que se pueden crear y hacer presentes realidades suficientemente vividas como para conmover, seducir, engañar, ilusionar, encantar, divertir, aterrorizar. A través

⁵⁶ El debate radica en nuestra posición artificial de los eventos de otros grupos e individuos. Ellos no requieren los servicios de un etnógrafo. Nosotros tenemos la osadía de auto invitarnos y en ocasiones entrar hasta la intimidad más secreta de sus vidas. ¿Cuántos investigadores nos hemos metido hasta lo más íntimo de estas prácticas avasallando sus sentimientos y costumbres?

⁵⁷ Una compañera antropóloga, después de haber asistido a un ritual entre los otomíes, mostraba una necesidad de narrar sus experiencias, lo cual se traducía en una situación imperante. No sé si el sólo hecho de que ella hablara, le ayudaría a vislumbrar una gama de significados de su propia experiencia; en las cuales subyacía la ansiedad de lo que en esos momentos vivió. Independientemente de lo que acarreamos como historias personales de vida, al involucramos en la participación de rituales nosotros también experimentamos, aunque a nivel individual y como investigador, esa fase de reajuste que tanto enfatiza Turner a nivel de sociodramas. Cuando asistimos a uno de ellos nos potencializa a una reflexividad, aunque no solo eso; ya que muchas de esas experiencias son tan fuertes e inesperadas que provocarnos una disociación de la conciencia no resuelta. Estas son las famosas "crisis existenciales" en campo.

⁵⁸ Esta afirmación se basa en la distinción que hace Turner, al establecer una bipolaridad de significación: una *ideológica* donde se da la transmisión de normas y valores que rigen la conducta; y otra *sensorial* para la transmisión de significados emocionales (1988)

de estas presencias, se refuerzan o alteran las disposiciones, los hábitos corporales, las relaciones sociales, los estados mentales (Schieffelin, 1998)

Entre los rituales y performances en que he buscado identificar y conocer sus expresiones y sus implicaciones sociales y naturales, es a través de aquellos que se realizan en las diversas tradiciones chamánicas y en los que he participado en diferentes tiempos y espacios. Ahora me corresponde narrar las experiencias vivenciadas y los conocimientos elaborados y compartidos entre los que ahí estuvimos.

... el mundo indígena...
... y las tradiciones modernas...

Las culturas inmersas en el mundo indígena de México poseen visiones del mundo muy particulares, que les permiten a sus integrantes tener sentidos referenciales en su vida cotidiana. Al recorrer diversas regiones, principalmente el centro del país, he encontrado similitudes y diferencias en dichas concepciones. Parece ser que los elementos de larga duración han permanecido pese a los diversos contactos culturales. El sustrato cultural mesoamericano ha permanecido en diferentes formas y situaciones. Sus calificativos han sido de culturas colonizadas, híbridas, con rasgos de sincretismo religioso o con diversos niveles de aculturación. Pese a todas estas concepciones, es interesante conocer las formas en que la cultura ha permitido el desarrollo de los pueblos que conforman esas realidades indígenas.

Las posiciones idealistas de quienes buscan defender o preservar las costumbres ancestrales de estos pueblos han quedado atrás ante las nuevas y emergentes dinámicas sociales que los pueblos indígenas han tenido. Por ejemplo, las migraciones, las nuevas formas de adscripción a las políticas regionales, nacionales e incluso internacionales, a la constante incorporación masiva de población indígena a los ámbitos de la cultura nacionalista mediante sus correspondientes espacios, entre ellas las instituciones estatales, etc.

A pesar de estas transformaciones, algunas personas o sectores de los pueblos indígenas han preservado lo que muchos de ellos denominan la *costumbre*. Así, su interés por acceder a las formas de la vida occidental se combina con la continuidad de su memoria. Algunos pensadores modernos

apuntan en forma radical a la extinción de esas costumbres o culturas, otros hablan de culturas híbridas donde se mantendrán las formas de sus culturas anteriores adoptando formas y elementos culturales con las que entran en contacto, emergiendo nuevos elementos culturales adaptados para su sobrevivencia, y confiriéndoles así nuevos sentidos de vida.

En la actualidad, muchos pueblos indígenas presentan un complejo de creencias e interpretaciones sobre las concepciones del mundo, sus habitantes y sus correspondencias. Entre estas se encuentran diversas concepciones y prácticas en la prevención de catástrofes naturales, peticiones de buenos temporales y cosechas, de que no haya enfermedades, etc.

La situación actual de la mayoría de los chamanismos en México ha sido su disolución. Cada vez son menos las personas que cumplen el papel de intermediario y reguladores del amplio espectro de relaciones que contempla el chamanismo y los más jóvenes ya no les interesa ejercer dicho papel. Y de los que quedan, pocos conservan la amplitud de facultades y habilidades. Por eso ahora hay temporaleros, curanderos, brujos, hierbateros, rezanderos, parteras, etc. Pocos son los que han desarrollado sus conocimientos y habilidades en diversas especialidades.

Es por eso que la noción de chamán se diluye y se reduce a la atención y prevención de enfermedades y como reguladores de conflictos sociales generados en las comunidades indígenas. Entre estas, están las enfermedades de sus entidades anímicas, que están relacionadas con los elementos y fuerzas energéticas de la naturaleza y de lo divino. Estos desequilibrios corresponderían directamente con lo que en la literatura antropológica designa como las “enfermedades del alma”.

Diferenciándose de otro tipo de sociedades, donde se ha reducido la atención a la salud a una posición de salud pública e institucional y orientada fundamentalmente al restablecimiento corporal y fisiológico, el grupo *nahuat* preserva, en forma dinámica y consciente, un sistema curativo que mantiene el equilibrio de la salud psíquica y corpórea de sus integrantes. Por lo que consideramos que sería de gran utilidad profundizarnos en el conocimiento de cómo se reproducen y transforman las estrategias preventivas, curativas y adivinatorias que se caracterizan por una visión más integral y que complementan otros aspectos de la vida cotidiana para resolverlos, y no se reducen a los puramente fisiológicos o psicológicos; es decir, que se relacionan con diversos elementos y procesos tanto sociales como naturales.

La importancia del estudio de los rituales de *tonalismo* y *nahualismo*, por ejemplo, es que a partir de estos podemos adentrarnos a conocer diversos aspectos de la vida cotidiana de los pueblos indígenas. Esta reproducción social y cultural, en los últimos años se ha visto alterada por la aplicación de programas asistenciales a través de proyectos determinados por las políticas sanitarias e indigenistas en el ámbito nacional. Estas políticas integracionistas y de control cultural han provocado en algunas regiones nuevas confrontaciones políticas y situaciones económicas entre los indígenas socios y los organizadores mestizos; todas ellas expresadas a través de las relaciones interétnicas y con el grupo mestizo, a un nivel institucional.

En Cuetzalan, por ejemplo, se han generado nuevos procesos de hibridación cultural contenidos de procesos sincréticos, miméticos y transaccionales. Todo esto ha dado como resultado una intensificación en las tensiones sociales y el surgimiento de nuevas expresiones del conflicto social; esto último sustentado a través del nahualismo ejercido por los brujos de la región y ante nuevas formas de organización social y de aislamiento individual (Ibid, 1995)

Esta confrontación directa entre brujos e instituciones, es un indicador representativo del uso inadecuado en la aplicación de las políticas culturales e indigenistas estatales, así como la evidencia que refleja la incompreensión plena de las iniciativas de Ley Indígena que promueve el Estado nacional y que en este caso están dirigidas hacia el curanderismo de la región. El interés será mantener la atención en los procesos políticos que emergen y se transforman en la cristalización de nuevos agrupamientos, para el ejercicio colectivo de los curanderos de la región en busca de un amplio reconocimiento en la ejecución de sus prácticas preventivas, curativas y adivinatorias y su correspondiente conocimiento, y en las negociaciones políticas para obtener espacios de autogestión y autonomía étnica.

Hay una clasificación previa y aproximada de los curanderos de esta región serrana, al considerar los recursos y elementos energéticos que cada uno de ellos utiliza para la adivinación, la curación y el maleficio. Hemos conocido como los curanderos y brujos hacen uso de sus cualidades y capacidades energéticas corporales que identifican como *tona*, *yolo* y el *ijiyotajmij*, las cuales permiten la prevención, curación y provocación de enfermedades o síndromes que significan y asocian a sus relaciones sociales, naturales y sagradas. Esto me ha permitido identificar diversos procesos como el tonalismo, que es el uso y manejo del *tonal* –fuerza calórica que radica en la

cabeza- para la supervivencia humana; el nahualismo que se fundamenta en tener la capacidad y manejo de un *ijiyot* –aliento vital que radica en el hígado- capaz de provocar un sobresalto y la pérdida de fuerzas vitales, hasta la enfermedad e incluso la muerte. Y me quedaría por resolver si puedo identificar el *yoloismo* que se basa en el uso del *yolo* –corazón- que distingue a aquella persona centrada en acciones reparadoras y benefactoras para el bien común.

El estudio de estos procesos permite conocer su vida cotidiana a partir de un aspecto central que consideramos fundamental: el campo de las relaciones de fuerzas que convergen y se ven contenidas en el curanderismo *nahuat*, en sus creencias y sus rituales. He convivido principalmente con curanderos y brujos de la región (los *tapahtiani*, los *tapahtiani nahualmej* y los *nahualmej*) con la finalidad de poder abordar el conocimiento que tienen sobre las enfermedades, y otros desequilibrios, que están relacionadas con las entidades anímicas de los *maseualmej* y con los procesos relacionales en sus aspectos sociales y con la naturaleza que están relacionados con su etiología, prevención y curación. La idea principal es poder identificar su concepto de *sentido de la vida*, a las formas que hacen uso y control de la conciencia para *fluir* en su vida cotidiana, pese a las situaciones más adversas y e intensos sucesos emotivos. Además de conocer que fuerzas energéticas emplean para tales estados y llegan y se resuelven en ellos.

Esta delimitación no es rígida, pues ¿cómo podemos aislar un sólo aspecto de la vida social y cultural de un grupo humano que no implique la ruptura tajante de otros procesos que están interrelacionados entre sí? El abordar una descripción menos estructural, será una vía que nos permita describir una amplitud de situaciones locales de considerable importancia.

... reflexiones sobre la ciencia y su metodología...
... el etnógrafo como actor...

En las ciencias sociales, hay tendencias que buscan articular los aspectos macrosociales con el tema específico que vamos a estudiar. En la antropología y la sociología, por ejemplo, hay sugerentes planteamientos teóricos que invitan a una contextualización de los procesos de globalización y la formación de bloques económicos internacionales y los avances tecnológicos y de comunicación que están transformando al mundo contemporáneo. Parece ser

una reflexión necesaria para poder explicar y entender el problema que se pretende estudiar o por lo menos conocer. En el caso de la Psicología social ocurre algo similar pero en sentido inverso, la explicación de los acontecimientos sociales y culturales deben ser vistos en función de los procesos cognitivos individuales y del comportamiento del hombre; en la filosofía desde sus diversas concepciones y confrontaciones sobre la condición humana; etc. Pero lo que ha ocurrido en los últimos años es que se han abierto diversas especialidades del conocimiento científico que lo han fragmentado, y al saber que tal especialización ha llevado a una separación, hay limitaciones para una explicación mas completa y descubriendo cierta relatividad en la significación. O se opta por dejar el estudio en ese punto o se recurre a otros campos especializados. Y ya no hablemos de otras disciplinas o ciencias, sino de la segmentación intrínseca en cada una de ellas.

Las mas o menos recientes inclinaciones a realizar trabajos interdisciplinarios no son nuevas. Esto lo podemos conocer en las tendencias intelectuales a que han recurrido grandes pensadores, en este caso científicos sociales, que buscan la explicación de los fenómenos desde diferentes ángulos y perspectivas. Afortunadamente el papel del investigador, y de acuerdo a su creatividad e ingenio, le han permitido moldear ciertos modelos operativos para la adquisición de experiencias y conocimientos. Pero esta libertad creativa esta aún fundamentada y encapsulada dentro de un sistema de conocimiento que arrastra un racionalismo aún ortodoxo y sustentado en sus leyes científicas que le han permitido sobrevivir. Y en ocasiones se han convertido en situaciones verdaderamente asfixiantes para quienes reproducen su funcionalidad.

La rigurosidad del planteamiento y su respectivo procedimiento científico occidental se convierte en el polo dominante, en el discurso autorizado diría Bourdieu, y no sólo en términos de colonización y dominación de países o en el ámbito de interacciones grupales o de sujetos. Pues en la academia científica este dominio se prolifera tanto en sus planteamientos, como en el comportamiento y discurso de quienes nos introducimos en este campo. Hay cierta inercia por responder a los modelos objetivos de lo observable, descuidando e ignorando incluso, nuestras propias subjetividades y las formas en que las interrelacionamos en nuestras decisiones y comportamientos cotidianos. Por ejemplo, al elegir una carrera profesional, o en la delimitación y elección del tema de investigación, o la incursión a otros campos de análisis, y todos aquellos sucesos y significaciones en que se reflejan la construcción de nuestras intersubjetividades. El problema es no contemplar esta situación latente en el investigador mismo. Hay quienes consideran que la subjetividad es estorbosa

pues confunde la objetividad de lo real. El mismo prefijo *sub* le da la propiedad de inferioridad. Y se considera así porque efectivamente: la subjetividad es fuente de error, pero lo es porque es fuente de creatividad (Geist, 1994)

Al mantenerse esta postura desigual y sin reconocer que lo subjetivo forma parte de las personas que hacen ciencia, el conocimiento científico se constituye como un arma de dos filos, pero que solo corta por un lado. La construcción significativa del hombre y su entorno opera, como ya lo ha señalado Lévi-Strauss (1980), por oposición binaria y se ve enriquecido por su carácter de complementariedad. Quizás una de las propuestas más avanzadas del estructuralismo sea el modelo triádico. La cuestión sería saber si con ello se rompe con la estructura o sólo se identifica y extiende un polo más. Ante esto, habría que saber si ese polo de confrontación es para complementar o para su ruptura. Si es de complementación sólo se extiende y complejiza el modelo estructuralista; si es de ruptura quizás permita la articulación a otros modelos, como el procesal. Aunque difícilmente este sea el camino de unificar.⁵⁹

En sentido inverso, la propuesta turneriana nos ofrece una segmentación de procesualismo al identificar las fases de un ritual. Entre la oposición inicio - termino de un ritual, se presenta una fase liminide. Aquí la pregunta va en el sentido de reconocer los componentes y etapas que también ocurren en la fase liminal: unas para cristalizarse y formar así nuevas estructuras y ordenar y legitimar las ya establecidas; y otras para disolverse e ir perdiendo así el poder establecerlas como una categoría analítica y conceptual -aunque es probable que estas puedan resurgir posteriormente-.

La misma exposición de este texto puede verse modelado por un sistema de representaciones en que subyace una confrontación de ideas, un sistema binario, dialéctico, dicotómico, contradictorio... ¿Y la unidad? ¿Dónde queda? ¿Cuándo se evoca y se habla desde ella? Es posible operar mediante un esquema unificado que provoque una complementariedad no sólo en nuestras oposiciones mentales, sino sensoriales. Por lo tanto, habría que reflexionar también sobre los sentidos del hombre. El investigador antes de serlo es sujeto, por lo que trae consigo, además del sistema modelante del pensamiento que ya hemos hablado, sus experiencias.

⁵⁹ Se daría la falacia de estructuras estructurantes y estructuras estructuradas unificada a los procesos procesadores y procesos procesados. No es tan mecánico, verdad?

Reconocer la experiencia de cada uno de nosotros dimensiona los aspectos micro a un nivel de gran complicación para su identificación y reconocimiento, tanto de nosotros mismos como de los otros.⁶⁰ El inconsciente colectivo (Jung, 1980) en que la interpretación de arquetipos aparenta homogeneidad, se disuelve al saber que cada interpretación está contenida y relacionada de experiencias individuales.

En una interacción verbal se habla y se comunican ciertos niveles de lo que se desea expresar.⁶¹ Una persona puede estar hablando y cada uno de los que escuchan entenderá de acuerdo a sus experiencias, y entre estas relacionará la experiencia que ha tenido en la utilización de sus referentes explicativos. Esta situación provocaría comportamientos diversos que irían desde la comprensión total o parcial hasta una confusión ya sea parcial o total. Así, la significación se ve acompañada, entre otros procesos, a la experiencia vivenciada por cada individuo.

El problema se torna complejo al proponernos estudiar la experiencia y las emociones que se desencadenan o permanecen latentes. En el campo psicoanalítico se pueden abordar desde las transferencias y contratransferencias, pero ¿cómo debemos adoptarlos y reconocerlos en un trabajo de campo antropológico? y ¿de qué forma debemos abordarlos y delimitarlos en una situación social interactiva? Y ya no hablemos sólo de la interacción de dos o más sujetos, sino de la forma en que nos involucramos y participamos nosotros mismos.

¿Hay que ignorar las experiencias y emociones del investigador para no oscurecer o alterar nuestro objeto de estudio? Entonces la pregunta va en saber ¿porque se reduce la caracterización del observador o etnógrafo? Posiblemente se vaya rompiendo una cientificidad rigurosa que ahora se convierte en una mitológica al considerar que no se vale "mano negra" en la recopilación, interpretación y análisis de los aspectos situacionales que investigamos con espíritu de "bata blanca". ¿Tenemos que actuar como el médico de occidente en el que su contexto le obliga a experimentar una deshumanización y un mecanicismo científico para hacer ahora lo que en un principio no se proponía, es decir antes de ser alienado?

⁶⁰ Cfr. ver análisis de la experiencia de Ronald Laing, y de la Sociología Fenomenológica de Alfred Schütz.

⁶¹ Sin dejar de tomar en cuenta a los que no se expresan. He ahí también la importancia del silencio.

El problema no se enfoca a evitar la alienación ni a su desplazamiento; mas bien corresponde a que los sujetos tengan control sobre su conciencia de acuerdo los modelos constructivos de su pensamiento, a sus experiencias vivenciadas y a sus comportamientos actuales. En el caso de las ciencias sociales, o desde el inicio de nuestra educación, sustentada en una racionalidad que se sustenta en una sobrevaloración de lo objetivo sobre una discriminación de lo subjetivo y un desplazamiento o represión de lo intuitivo, complica uno de los procesos fundamentales en la adquisición de conocimientos: la percepción.

Los avances continuos y estrepitosos de un conocimiento cada vez más especializado de cada una de las disciplinas y ciencias es prueba de este aprendizaje. La comprobación de los fenómenos siempre trae consigo subsecuentes variables que tienen que ser resueltas y explicadas. Pareciera una carrera dentro de un laberinto o de una espiral que no tiene fin. La velocidad del pensamiento humano ahora se expande a velocidades vertiginosas sin dar tiempo al tiempo para la reflexión y, más que ello, a la concientización integral de los diversos planos que nos componen. Nos empeñamos en nuestra propia racionalidad, objetivando cuanto percibimos, reconociendo y clasificando, pero no reflexionamos en un proceso de fondo que hay que transformar desde su raíz, y que ello consiste en contemplarse no sólo desde una sociología del conocimiento, sino desde su plena condición humana.

El gran espectro de modelos teóricos es tan sólo uno de los campos visibles en que nos damos cuenta de la insatisfacción de nuestros deseos y de una respuesta que implique nuestra verdad. Esa respuesta actualmente esta confundida ante un aparente relativismo pero que se sustenta en un egoísmo generado, porque estamos extraviados en los miles de inventos y descubrimientos que, en vez de orientarnos, nos potencializan hacia el caos y nuestra consiguiente destrucción.

El replanteamiento que propongo, y sobre el tema de nuestro interés como investigadores -llámese antropólogo, sociólogo, psicólogo, filósofo, médico, comunicólogo, etc.- es en el método. Este método forma parte de una forma de vida, en como la experimentamos, la resolvemos y la significamos.⁶²

⁶² La autenticidad etnográfica no es un problema de un reflejo lo más verdadero posible de la realidad del otro, sino un problema que surge en el nivel del compromiso existencial del investigador, en su disposición hacia el otro de dejarse ganar y encantar. Sólo así seguimos siendo seres humanos y no nos convertimos en monstruos (Ibid, 1994)

Por eso considero al etnógrafo como actor, además de autor, en que tenga la plena convicción de la representación de su papel hacia sí mismo y por consiguiente hacia todo lo demás. Estas reflexiones son iniciales, y me han servido para dar apertura a una inmersión profunda en mis actuaciones cotidianas como persona y los roles que a diario represento. Como etnógrafo he tenido la capacidad de conducirme y estar en situaciones diversas que me permitan compartirme a plenitud y en un constante fluir en diversos ámbitos. Ya que todas estas formas de reflexividad han incidido en mi forma de ser en la vida diaria.

...las voces de la oscuridad...

... quien entra a la oscuridad sólo con la mirada se pierde...

Al estudiar las tradiciones chamánicas, he procurado no hacer delimitaciones estructurales tajantes que “disequen” una realidad, pues llevaría a distorsionar su sentido original ante el planteamiento de supuestas formulaciones previamente deducidas e interpretadas por un marco teórico rígido y encerrado en sí mismo que busque contestar un razonamiento metódico. Con esto se evitaría ser atado en la descripción de los resultados para comprobar nuestra veracidad científica y calificarnos exclusivamente como científicos sociales.

Este trabajo se fundamenta y reconoce las valiosas aportaciones de investigadores en el campo de la antropología así como de otras ciencias occidentales. Gracias a los conocimientos desarrollados y aplicados en diferentes campos de conocimiento y en infinidad de zonas geográficas en que se han realizado estudios etnográficos, es como ahora me propongo humildemente a enriquecer las aportaciones que han legado a nuestros conocimientos diversos hombres que van desde los viajeros, filósofos, misioneros, etnógrafos, antropólogos, sociólogos, psicólogos y muchos otros hombres de “ciencia”; pero que dichos conocimientos también se ha conformado ante los contactos con otros hombres que muchas veces no son mencionados y mucho menos reconocidos abiertamente por los conocimientos que también han aportado. Tal es el caso de los “informantes” o aquellas personas que se han relacionado con los investigadores y que han sido el enlace o puente para acceder a diversas vivencias y a la reflexividad.

En la actualidad, el debate se sustenta en la descripción e interpretación de los sucesos vividos desde diferentes perspectivas. Ya sea metafóricamente

o a través de otras formas de representación simbólica, que experimentamos a través de las lecturas de textos etnográficos, aprendemos a cuestionar lo que se está narrando o describiendo. Eso lo vivimos hasta en nuestras propias formas de interpretar y significar nuestras experiencias cotidianas más inmediatas, y aunque posteriormente les demos el beneficio de la duda, su importancia fue valiosa vivirla, ya que nos permitió resolver en su momento una experiencia. Es por ello que ahora el fundamento de los registros vivenciales debemos reconocerlos en diferentes sentidos y no sólo validarlos desde una sola forma de lógica del conocimiento perteneciente a una cultura exclusiva. Pues al no reconocer otras formas culturales que dan sentido a las formas de ver y estar en el mundo, se niegan y se avasallan otros tipos de realidades. Es sorprendente ver en algunos investigadores académicos la forma en que se aferran a una inquisidora verdad positivista, originada desde el Iluminismo, y que se empeña a ser común o consensuada por las evidencias fundamentadas en forma objetiva ante y por una comunidad científica.

Al empezar a aplicar en campo dichas intenciones académicas, se procura la mayor objetividad que sustente la descripción de los sucesos a través de un texto o en estar atentos en el registro audiovisual de una danza, por ejemplo. Pero al mismo tiempo podemos sentir que esa tierra esta vibrando por los pasos de los danzantes. Nuestras emociones y sensaciones podrán estremecerse al mirar los atuendos, los gestos, los movimientos corporales adornados de colores y formas escénicas, o al oír los gritos, las melodías y los cantos multitonales entre aromas de plantas y flores, de inciensos y sudores, en lugares cálidos o fríos, bajo un sol o una luna radiante o el manto estelar de la noche. Una amplia diversidad de situaciones, nos permiten atrapar lo que nos corresponde percibir. Si una persona, desde su posición en un ritual, describe sus experiencias y lo que percibió de los sucesos y representaciones ocurridas desde el lugar que ocupó en ese momento, jamás podrán ser iguales a las de otra persona que también ocupa un lugar determinado, diferente al suyo. Una estará rezando y la otra escuchando; él estará bailando y yo mirando, ellos pondrán copal en las brasas y otras más percibirán su aroma. Aunque ambos o más compartamos el rezo, la danza y los olores, cada uno de los participantes tendremos una experiencia diferente. Es más: dos etnógrafos en un mismo suceso describirán y, por consiguiente, interpretarán de acuerdo al lugar que ocupen y a sus muy particulares experiencias.⁶³

⁶³ Una vez escritos, habrá nuevas experiencias a quienes lean los textos etnográficos. Se pasará de una experiencia individual que será accesible a experiencias colectivas o generales (Lévi-Strauss, 1980) A pesar de los filtros narrativos del autor.

El paradigma es saber donde se perciben las fronteras de lo otro. Esa sutileza experiencial es lo que metodológicamente me propongo atender. Percibir las “fronteras de lo otro”, una especie de liminalidad que da pauta al rito de paso, como un parteaguas, un cenit o la aurora. Cuando el canto y su eco se conjugan; cuando la palabra y la historia se entretajan; cuando la narración del suceso o la creencia se hacen mito; cuando la experiencia se convierte en narrativa. O cuando el chamán durante su trance extático busca y encuentra las almas para restablecer la corporeidad anímica de las personas y de otros seres, mientras el brujo desliza su *nahual* por las sombras para extraer las espíritus de los niños, animales y otros seres o manipula las ánimas de los difuntos. O cuando se establecen los intercambios en otros planos de realidades, en la morada de los santos, de los demonios, de las vírgenes y los arcángeles, de las prostitutas y de los *nahuales*.

¿Cómo acceder al estudio de estas situaciones culturales? El debate teórico y metodológico emerge al procurar conducirse con los referentes metafóricos y existenciales proporcionados por la cultura occidental del etnógrafo.

Delimitar estructuralmente el “objeto de estudio” se encerraría en sí mismo al considerarlo ya como objeto. Sería un cuestionamiento epistémico al no considerarlo como sujeto, pero al mantenernos en un debate de oposiciones para definirlo y reconocerlo como objeto o sujeto estaríamos aún atrapados en un sistema de razonamiento encerrado en sí mismo. Porque el objeto-sujeto no se refiere al hombre específico, ni a su ocupación laboral, ni a su adscripción grupal, ni a sus aspectos relacionales puramente sociales.

La correspondencia de esta investigación implica el reconocimiento de las relaciones de fuerzas que ocurren en una diversidad de contextos contenidos de relaciones y de aislamientos –que también marcan la diferencia tanto sociales como naturales. Estos últimos vistos no sólo como elementos biológicos, sino también como lugares culturales y sociales de acuerdo a los diferentes sucesos que se desencadenan en diferentes contextos temporales y espaciales.

Cabe señalar que mantendré mi atención a lo inesperado, a lo azaroso que de pronto emerge en una cotidianidad y trasciende diversas fronteras,

incluso mis expectativas de investigación.⁶⁴ Este enfoque me permitirá conocer las formas en que se resuelven y significan las experiencias, en su momento inmediato, en ese instante presente. Por lo tanto, esto evitaría del mismo modo aplicar un análisis procesal como una única forma de conducción para reconocer las fases continuas de un suceso. La integración de los enfoques se verá traducida y plasmada en la descripción de su presente, pero un presente atemporal que trascienda igualmente esa dicotomía entre lo sincrónico y lo diacrónico. La narrativa émica sustentara estas formas de estar y resolver también nuestras experiencias como personas, como etnógrafos, como seres animales y anímicos, con pasiones y deseos, instintos y emociones.

Una visión más integral de los sucesos me evitará exceder en explicaciones reduccionistas o deterministas que pueden generarse ante una narración de las descripciones de experiencias individuales, y ahí es donde considero el mayor reto de este trabajo: lograr una transparencia en la ejecución de una narrativa, que seguramente será puntillosa para las tendencias científicas pero que, ante los debates actuales sobre la descripción, interpretación y el análisis antropológico de los datos obtenidos durante un trabajo etnográfico, permitirá que vayan ocupando un lugar en las reflexiones que, como ciencia o disciplina, la antropología ha enriquecido la visión de la humanidad.⁶⁵

La elección para el estudio de los chamanismos no fue mi intención. Las circunstancias me llevaron a ellos y ahora me corresponde adecuarme en formas de ser, de actuar y pensar, para seguir adentrándome en su universo. Reconociéndome a través de ellos procuraré narrar las acciones performativas y las significaciones que ocurren desde este proceso social y cultural. Estar en ellos me permitirá conocer las diversas formas en que algunas personas ven y actúan en el mundo de manera muy particular. Como las formas en que alcanzan otros estados de conciencia para acceder a diversas realidades, relacionándose y controlando diversas energías. Esto me permitirá sus prácticas representacionales como un espacio contenido de un sinnúmero de relaciones donde se construyen y convergen diversas formas de conocimiento.

⁶⁴ Edgar Morin hace una reflexión sobre el universo incierto en que se plantea la cuestión azarosa como una limitante epistemológica o como realidad ontológica (en Geist, 1994)

⁶⁵ Koepping argumenta que no es posible una etnología auténtica sin una orientación hacia un cierto valor trascendental (1994)

Al tener la oportunidad de participar en diversos rituales de adivinación y curación, atenderé las interpretaciones y el conocimiento de los chamanes y de las personas de los pueblos que acuden a ellos para contar lo que han vivido, en sus relaciones sociales y con la naturaleza. Esto nos permitirá comprender la dinámica por la cual se van construyendo las formas de conocimiento de acuerdo a sus experiencias relacionales, a la elaboración y transmisión de sus creencias y a las formas de comunicarlas.

Estar en los rituales de adivinación, curación y/o maleficio, por ejemplo, también me permitirá conjugar mi propia visión y su visión, así como las relaciones intersubjetivas de sus propias visiones. Por lo tanto, acudiré a la participación de rituales como *atmósferas* contenidas de *intersticios temporoespaciales* que me permitan conocer las formas en que las personas, y otros seres, establecen y dan sentido a sus relaciones sociales, naturales y sagradas, es decir, será visto como horizonte ritual.

... *reflexividad y adaptación del etnógrafo en campo...*
... *estableciendo referentes y sentidos...*

Uno de los propósitos de esta investigación es conocer más sobre los conocimientos y prácticas de las tradiciones chamánicas. En un principio elegí tres ejes de indagación complementarios entre sí, para conocer la importancia de las tradiciones chamánicas de diversos pueblos indios de la zona central de México, específicamente de la Sierra Madre Oriental en la porción que comprende los estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz. Estos tres ejes son: describir la importancia de los chamanismos en las relaciones sociales, naturales y sagradas entre los habitantes de la región; conocer las formas en que se activan, actúan y desarrollan los estados de conciencia acrecentada mediante procesos específicos, por ejemplo, el tonalismo; e identificar las formas en que los chamanes o curanderos regulan las relaciones con el mundo espiritual para lograr la armonía individual y colectiva.

En el primer aspecto, presenciando e indagando las formas relacionales que se presentan en la vida comunitaria de los pueblos, ya sea en el ámbito doméstico, vecinal, institucional, etc., Esta posición permitirá acceder a la vez estudiar las formas en que los chamanes o curanderos logran estados de conciencia acrecentada, identificando la ejecución de sus discursos y sus movimientos rituales, así como sus vivencias cotidianas para conocer las

formas en que se relacionan con su entorno y de acuerdo a los diferentes contextos. Esto me ha permitido saber como en diferentes espacios y tiempos, se constituyen las relaciones de los seres vivos con otros espíritus, y otras entidades.

He considerado pertinente establecer una revisión aproximativa a las formas en que se han abordado los estudios de los chamanismos en el mundo que ya he presentado en páginas anteriores. Sumado a las experiencias y conocimientos que me han permitido vivenciar en los últimos años, haré una delimitación en el uso de perspectivas para su estudio y diseñaré un modelo metodológico para acceder en forma pertinente y sutil en sus prácticas y conocimientos. Para ello, he definido tres ejes de análisis:

C			
H			
A			Las
M	1---> En su sentido relacional (social, natural y espiritual)		representaciones
A	2---> como estados de conciencia acrecentada	-->	de las
N	3---> como método regulador y/o resolutivo		tradiciones
I	(terapéutico, climático, social)		chamánicas
S			
M			
O			

R		Estrategias para el estudio de rituales:	
I		- como unidad de análisis social y sociodramas	
T		- performance	
U		- experiencias	
A	----->		
L		Saber hacer	Saber qué
E		¿Cómo lo hacen?	¿Porque lo hacen?
S			

El uso del término chamanismo se ha extendido en México para describir los diferentes procesos terapéuticos que contienen diversas técnicas para acceder a otros estados de conciencia. Como categoría conceptual he identificado un debate: ya que se utiliza, por un lado, para referirse a los procesos de curación y adivinación, dejando de lado y en oposición a la

brujería. Por lo que dicho término será diferenciado de acuerdo a los diferentes tipos de chamanismos y los procesos específicos que se presentan en cada grupo étnico. Por ejemplo, el tonalismo y el nahualismo. Esto me permitirá conocer tanto los procesos de curación y adivinación -para el primero- como los procesos de maleficio y adivinación -para el segundo-.

Ante esta oposición es importante reconocer el papel de los curanderos y de los brujos, y establecer un modelo de análisis para la comprensión de aquellos que cumplen ambos papeles. A partir de esta connotación émica en modificar el término de chamanismo por el de tonalismo y nahualismo, a expensas de conocer ya sea al interior de estos procesos o en otros que contengan el conocimiento y uso de otras entidades anímicas del cuerpo humano y de la naturaleza.

Pero además, se presentan otros aspectos que los estudios de chamanismo no han articulado. Muchos de estos trabajos se presentan en forma puramente descriptiva y desde un enfoque de sistemas cerrados, sin contemplar sus aspectos relacionales. Esta visión no sólo es en aspectos sociales sino también de aquellos naturales, es decir contextuales. Por ejemplo, las representaciones animales y sus usos, los colores y su significación, el clima cotidiano y fenómenos naturales durante la ejecución de rituales, los textos narrados durante los mismos y sus transformaciones.

Ante esto, procuraré hacer una recopilación de sus narraciones e interpretaciones; observación de sus actitudes y comportamientos (movimientos corporales, señas, gestos, etc.); reconocimiento de los lugares y tiempos en que se está llevando a cabo; acontecimientos en y alrededor del presente; lo que no se ve pero que es expresado, lo que no se ve pero que se percibe: qué dicen los cristales, las flamas y los maíces. ¿Porque el canto nocturnal del tecolote cuando el chamán reza y hace plegarias? ¿Porque se comunica con las víboras cuando va a recoger las plantas sagradas? ¿Porque en sus ensueños el chamán se transforma en animal para recuperar las almas perdidas o robadas? ¿Que les dicen los ecos de las aguas de los arroyos y ríos? Y ¿Cómo interpretan el estruendo de los truenos y el resplandor de los rayos?

En la poesía de la vida cotidiana y en los espacios y tiempos sagrados se conjuga una visión más amplia e integral de lo que los nahuas, por ejemplo, consideran su *semanauak*, que es la forma de ver el mundo.

La limitación no puede reducirse en observar como curan, se curan y protegen. Hay que ir a curarse y aprender a curar, a adivinar y a embrujar. ¿Cómo describir un ritual sin narrar lo que sentimos cuando nos limpian, nos rezan, nos adivinan, nos sugestionan, nos curan y nos cobran? ¿Hasta donde puedo conocer y dar a conocer las formas de curación de un enfermo sin haber vivido ciertas emociones y experiencias semejantes? ¿Que sensaciones tenemos en una limpia con huevo o saúco? ¿O con la limpia con aguardiente o *win* que nos empapa la piel cuya sensación nos sacuden ciertas emociones? ¿O la ramedada de fuego con hierba negra y aguardiente? ¿O cuando el brujo nos escupe aguardiente emanando desde sus entrañas una fuerza que te sacude emocionalmente y te provoca una interpretación?

Los procesos de las tradiciones chamánicas, con sus respectivos contenidos epistémicos, se han abordado desde el estudio de los estados de conciencia acrecentados y así poder entenderlo como un complejo chamánico que involucra tanto a los procesos generados por el intelecto como a las experiencias sensoriales. Es decir, como unidad de conocimiento que en su constitución constante y transformadora se integran entre sí o superpuestos en la conciencia en forma total, ocurriendo en forma directa e instantánea. Y que a su vez, dichos estados nos permiten acceder al conocimiento de los elementos culturales para solicitar factores de acuerdo sus intereses y necesidades, como tener buenas cosechas, que haya buenos tiempos, sanaciones de personas y animales, e incluso la eficacia de trabajos de maleficio. Y desde estos, comprender las relaciones sociales y naturales.

Respecto de la identificación de los momentos en que ocurren los sucesos en que se expresan rituales de tradiciones chamánicas va de acuerdo a identificar fechas importantes, sobre todo religiosas, y percibiendo otros marcadores del tiempo que ellos usan como las fases de la luna, solsticios, temporales y otros acontecimientos naturales. Y en el campo de lo social, se va construyendo una tipología de acuerdo a las situaciones de organización formal en los pueblos y rancherías y con las instituciones. Es decir, que una vez reconocidos los contextos y las situaciones comunicativas en que se desarrollan, voy identificando las más representativas para el tema de este estudio.

En la comunidad: rituales en fiestas patronales, rituales de curación, adivinación y maleficio; reuniones para petición de favores -solicitar protección, reposición de objetos y animales, el regreso de personas, solicitar envidias u otros daños, etc.-

En las instituciones: asambleas de "médicos indígenas" y dirigentes organizacionales; reuniones de capacitación e intercambio de conocimientos; entrevistas con fundaciones y otras dependencias para la solicitud de recursos materiales y financieros para la organización; encuentros regionales y nacionales de "médicos indígenas"; rituales de curación en espacios institucionales de salud y religiosos; guardias hospitalarias cubiertas por "médicos indígenas" y médicos mestizos; y otras situaciones de interacción que he ido identificando en el transcurso de las diversas fases de la investigación.

En los espacios de lo sagrado, las situaciones comunicativas se presentan en el espacio doméstico (altares, fogón) y en los espacios naturales (cuevas, montes, ríos, achicuales, cafetales, milpas, potreros, cruce de caminos, barrancas) y de acuerdo a los momentos en que se establecen estas interacciones pueden darse a través de rezos, plegarias, súplicas, letanías, sueños y ensueños. Y la comunicación se establece con los seres y entidades divinas nahuats, católicas (mestizas) y naturales: *talokan tata / talokan nana, taloques, mazacamej, ejecamej, cihuateot, nahualmej, tonalmej*, y muchas otras entidades y seres nahuas; santos y vírgenes católicas como San Miguel Arcángel, San Antonio, Santiago Caballero, San Andrés, Santa María Ocotlán, Virgen de los Remedios, Virgen del Carmen, Virgen Auxiliadora, así como legiones de ángeles y serafines, etc.

Las principales situaciones en estudiar son aquellas que se desarrollan en los rituales. Ya en una fase anterior de análisis de material presenté un análisis hermenéutico de este tipo de rituales (1995) La significación (*emic*) de los nahuats prevaleció en el enfoque interpretativo. Asimismo, accedí a diferentes conocimientos cuya concepción del mundo, del hombre y de la naturaleza busca explicar su condición humana y establece las formas y los espacios adecuados para su comunicación que interrelaciona todos los componentes de la cosmovisión de los pueblos indígenas de la zona de estudio.

La complejidad del análisis del ritual es que se presentan diferentes situaciones comunicativas: una interacción verbal de curandero con el paciente y otra interacción con lo divino que le permitirá por la noche acceder a nivel de los sueños y el ensueño a otras realidades para conocer el estado del enfermo y su forma de curación. Por lo tanto, el nivel de análisis se amplía a todo un proceso curativo, ya que se presentan diferentes momentos de interacción en diversos momentos. Por ejemplo, las entrevistas / conversaciones se constituyen mediante referencias discursivas previamente establecidas en las entrevistas anteriores, pero también los interactuantes hablaron de otro tipo de experiencias

"compartidas" y que se fundamentaba en la narración de los sueños y su posible interpretación. Este tipo de comunicación a distancia se acerca al modelo de estados de conciencia acrecentada, en la cual el rezandero -curador- no requiere de narraciones previas para la adivinación de las enfermedades, y rebasa el concepto de trance extático en un solo individuo de Mircea Eliade-. Ya que el rezandero logra dichos estados, y los comparte con familiares, enfermos y quienes participan en el ritual.

En esas entrevistas/conversaciones, se narraban los sucesos ocurridos en los sueños, dejando de lado la "realidad" o más bien se integraba a un complejo de realidades, en donde el ir y venir de los sucesos narrados difícilmente se distinguía si eran sueños o experiencias de las actividades de la vida cotidiana. La diferencia estriba en que el curandero o chamán sabe utilizar y aplicar dichos estados para la curación, adivinación, maleficio, exorcismos u otro tipo de manipulación cultural o social, y el maseual no, sólo participa de ellos. Nuestra finalidad, en ese momento, era establecer una interpretación y significación compartida para así verificar el nivel de sanación del enfermo.

Es por ello que atiendo mi propio procedimiento en la aplicación del modelo teórico y metodológico. Por un lado, ante mi incursión reciente a estos de modelos de análisis; y por el otro, el tratamiento que le doy a una información que conozco de años. Es cierto que descubrí micro situaciones que no había contemplado en un trabajo anterior, pero también es cierto que nuestra tendencia científica nos induce a "adaptar" los datos de campo a nuestros modelos. Esto aún sigue siendo un debate, y si recomienda la honestidad del investigador y su dudosa neutralidad. El filtro de la narración del contexto y su correspondiente experiencia (que es casi siempre ignorada u omitida) para elaborar el texto, es en sí ya un elemento interpretativo de cada investigador. Por lo tanto no hay tal neutralidad.

... el etnógrafo como escritor...
...de las voces de los sin voz...

Mi interés actual es poder abordar una metodología que contemple la heterogeneidad de un grupo y a la vez la diversidad de experiencias y emociones de un individuo, en cuyo proceso de investigación se contemple al investigador. Para ello me interesa abordar, entre otras perspectivas, la metodología de Víctor Turner para el estudio de los rituales y sus propuestas en la Antropología de la

Experiencia y del Performance. También acercarme a los estilos literarios y conocer la discusión actual sobre la narrativa indigenista de José María Arguedas, Manuel Escorza y los psicodélico literarios de Carlos Castaneda. Además de los enfoques sobre el chamanismo de la escuela norteamericana como los desarrollados por Michael Harner, Reichel-Dolmatoff, Stoller y otros.

¿Podríamos equiparar la escudación del investigador a través de las teorías que utiliza como un mecanismo de defensa? No sería más sano que el investigador hablara desde sí. El reto sería no perderse en relatos psicoanalíticos que finalmente sólo lleguen a interesar a quién los escribe, pero también es momento narrar lo que se vive desde dentro del investigador.

En el chamanismo, el curador -a diferencia del psicoanalista occidental- viaja en sus sueños, los cuales al formar parte de otro estado de conciencia pueda acceder a los planos en que el se sabe conducir para lograr la curación del enfermo. En un de los niveles de interpretación de este viaje curativo, podríamos decir que el curandero no se queda en sí mismo a través del sueño. Es decir, en los sueños se sabe conducir para entrar a otros estados no solo de conciencia sino de realidades y con ello lograr la curación; esto nos habla de las formas en que rompe la experiencia individual, ya que puede acceder a los sueños de los pacientes y parientes de estos, traduciéndose así en una experiencia compartida en forma colectiva -aunque como he reiterado conservando cada uno su propia sensación de experiencia individual-. Quién se queda en este intento no logra la curación, ya que no se trata exclusivamente de reconocer las realidades en formas intersticiales separadas entre ellas, y a su vez profunda y delicadamente interrelacionadas entre sí. Hay que tener las capacidades y habilidades para introducirse en ellas y emerger en esa unidad espacio-temporal que está contenida a su vez de diversos estados de tiempos y espacios particulares.

Es por ello que estas experiencias son atemporales y multilocales, en las que convergen diversos planos de realidades. Quien accede conscientemente a estos anti-procesos y anti-estructuras se le reconoce como un buen curador y/o un buen brujo. He ahí una diferenciación importante, al reconocer que no todo curandero es un buen curador, ni un buen brujo.

Conocer estas formas de percepción y transcribirlas en una narrativa fluida sería una opción en la búsqueda de las actuales formas de hacer un texto, desde la antropología. Las tensiones emotivas que ocurren en un investigador al tener que sujetarse a ciertos modelos teóricos y procesos metodológicos influyen considerablemente en la narración que se hace de un suceso determinado. Seguir

estas tendencias hacen que todas las argumentaciones que hacemos se justifiquen una a otra incluyéndonos a nosotros mismos sin dar cuenta de lo que realmente necesitamos y demostramos sólo lo que aparentamos ser. El propósito de escribir es hacer una especie de retórica, mostrada a través de una narrativa etnográfica sensible y fehaciente de las experiencias y los conocimientos compartidos durante estos tiempos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Antropología Médica*, Ed. de la Casa Chata, CIESAS, México, 1986.
- Achterberg, J. *Imaginey in Healing: Shamanism and modern medicine*, New Science Library / Shambala, Boston, 1985.
- Atkinson, Jane M. "Shamanisms today", in *Annu. Rev. Anthropology*, 1991. 21: 301-30
- Bachelard, Gaston. *El Agua y los Sueños*, FCE, México, 1978.
- Barley, Nigel. *El Antropólogo Inocente. Notas desde una choza de barro*, Anagrama, Barcelona, 1989.
- Bell, Catherine. *Ritual Theory-Ritual Practice*, Oxford University Press, New York, 1992.
- Berger y Luckman, *La Construcción Social de la Realidad*, Amorrortu Editores, 1990.
- Browman, David L., and Schwarz, Ronald A., *Spirits, Shamans, and Stars: Perspectives from South America*, Mouton Publishers, Great Britain, 1979.
- Brunner, Edward M. "The opening up of anthropology", in Edward M. Brunner, ed., *Text, Play and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society*, Washington, DC: American Ethnological Society, 1984.
- Campbell, Joseph. *Seven States of Consciousness*, Perennial Library, New York, 1974.
- Clifford, James. *Dilemas de la Cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1995.
- Clifford, J., y Marcus, G.E. (eds.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkley, University of California Press, 1986.

- Cruz, Manuel (comp.) *Tiempo de Subjetividad*, Paidós Básica, Barcelona, 1996.
- Csikszentmihalyi, Mihaly. *Fluir (Flow), Una Psicología de la Felicidad*, Ed. Kairós, Barcelona, 1996.
- Dennett, D. *La Conciencia Explicada. Una Teoría Interdisciplinaria*, Paidós Básica, Barcelona, 1996.
- Díaz C., Rodrigo. *Archipiélago de Rituales. Cinco Teorías Antropológicas del Ritual*, Tesis de Doctorado, UNAM, México, 1995.
- Dilthey, Wilhem. *Teorías de las Concepciones del Mundo*, CNCA / Alianza, Colecc. Los Noventa, México, 1990.
- Doore, Gary (Ed.) *El Viaje del Chamán*, Ed. Kairós, Barcelona, 1989.
- Douglas, Mary. "Contaminación", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Vol. 3, Aguilar, Madrid, 1977.
- Dow, James W. *The Shamans Touch Otomi Indian Symbolic Healing*, University Utah Press, Salt Lake City, 1986.
- Durkheim, Emile. *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, Colofón, México, 1980.
- Eliade, Mircea. *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del éxtasis*, FCE, México, 1976.
- Evans-Pritchard, E.E., *Brujería, Magia y Oráculos entre los Azande*, Anagrama, Barcelona, 1976 (1937)
- Fabian, Johannes. *Power and Performance. Ethnographic Explorations through Proverbial Wisdom and Theater in Shaba, Zaire*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1991.
- . *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, New York, 1983.

- Favret-Saada, Jeanne. *Les Mots, la Mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*. Bibliothèque des Sciences Humaines, Éd. Gallimard, France, 1977.
- Fericgla, Josep M^a. *Los Chamanismos a Revisión. De la vía del éxtasis a Internet*, Ed. Kairós, Barcelona, 2000.
- Furst, Peter T, *Alucinógenos y Cultura*, FCE, Colecc. Popular, núm. 190, México, 1992.
- Geertz. Clifford. *El Antropólogo como Autor*, Paidós, Barcelona, 1989.
- . *Conocimiento Local. Ensayos sobre Interpretación de las Culturas*, Paidós Básica, Barcelona, 1994.
- Geist, Ingrid (Coord.) *Procesos de Escenificación y Contextos Rituales*, UIA / Plaza y Valdés, México, 1996.
- . El concepto de “universo incierto”. El método de la etnología, en *Versión. Etnografía y Comunicación*, No. 4, abril/1994, UAM-Xochimilco, México, pp. 47-64.
- Gluckman, Max. "Les rites de passage", en *Essay on the Ritual of Social Relations*, Manchester University Press, 1962.
- . "Ritual of Rebellion in South-Africa, en *Order and Rebellion in Tribal Africa*, The Free Press, New York, 1963.
- Goffman, Erving. *La Presentación del sí-mismo en la vida cotidiana*, Paidós, Barcelona, 1990.
- Goodman, F.D. *Where the Spirits Ride the Wind: Trance journey and other ecstatic experiences*, Indiana University Press, Bllomington, 1990.
- Hall, James. *Sangoma: My Odyssey into the Spirit World of Africa*, Tarcher / Putnam Book, New York, 1994.
- Hammersley Martyn and Atkinson Paul. *Etnografía: Métodos de Investigación*, Paidós Básica, Barcelona, 1994

- Harner, Michael, (ed). *El Viaje del Chamán: Curación, Poder y Crecimiento personal*, Ed. Kairós, España, 1988.
- Harner, Michael. *The Way of the Shaman*, Bantam, New York, 1982.
- Hastrup Kirsten and Hervik Peter (eds.). *Social Experience and Anthropological Knowledge*, Rutledge, London: European Association of Social Anthropologist, 1994.
- Holmberg, D.H. *Order in Paradox: Myth, Ritual, and Exchange Among Nepal's Tamang*, Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- . "Shamanic soundings: femaleness in the Tamang ritual structure", in *Signs: J. Women Cult. Soc.* 9, 1983.
- Johansson K., Patrick. "El ser y el espacio-tiempo prehispánicos", en *Universidad de México*, Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 43, abril de 1996, México, pp. 5-11.
- Kakar, Sudhir. *Chamanes, Místicos y Doctores: Una Investigación Psicológica sobre la India y sus Tradiciones para Curar*, FCE, México, 1989.
- Kapferer, Bruce. *A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*, Berg Smithsonian Press, Great Britain, 1991.
- Koepping, Klaus Peter. Autenticidad como encuentro. La etnología entre el compromiso y la reflexión, en *Versión. Etnografía y Comunicación*, No. 4, abril/1994, UAM-Xochimilco, México, pp. 139-177.
- Koestler, Arthur. *En Busca de lo Absoluto*, Ed. Kairós, Barcelona, 1983.
- Laderman, C. *Taming the Wind of Desire: Psychology, Medicine and Aesthetics in Malay Shamanistic Performance*, Berkeley: University of California Press, California, 1991.
- Lagarriaga, I., Galinier J., y Perrin M (coord.) *El Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, UIA / Plaza y Valdés / CEMCA, México, 1992.

- Laing, Ronald. *La Política de la Experiencia. El ave del paraíso*, Ed. Crítica / Grijalbo, Barcelona, 1985.
- Leach, Edmund. *Cultura y Comunicación. La lógica en la conexión de los símbolos*, Siglo XXI, México, 1980.
- Lévi-Strauss, Claude. *Antropología Estructural*, Eudeba, España, 1980.
- . *El Pensamiento Salvaje*, FCE, Colecc. Breviarios, México, 1982.
- . *Mitológicas*, Vol. I y II, FCE, México, 1986.
- López Austin, Alfredo. *Los Mitos del Tlacuache: Caminos de la Mitología mesoamericana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1990.
- McKenna, Terence. *El Manjar de los Dioses: La Búsqueda del Árbol de la Ciencia del Bien y del Mal. Una Historia de las Plantas, las Drogas y la Evolución Humana*, Paidós Contextos, España, 1991.
- . *The Archaic Revival, Speculations on psychedelic mushrooms, the Amazon, virtual reality, UFOs, evolution, shamanism, the rebirth of the Goddess, and the end of history*, HarperSan Francisco, New York, 1991.
- Nichols, Bill. "The ethnographer's tale", in Lucien Tylor, *Visualizing Theory*, (VAR), Rutledge, New York, 1994.
- Noll, Richard. What Has Really Been Learned about Shamanism?, en *Journal of Psychoactive Drugs*, 21 (1): 47-50.
- Pérez Quijada, Juan, *Curación y Procesos Cognoscitivos en la Mazateca Baja*, Proyecto de doctorado, UAM-I, México, 1993.
- . "Tradiciones de chamanismo en la Mazateca Baja", en *Alteridades, Antropología de la Curación*, Año 6, Núm. 12, UAM, México, 1997.
- Pinkola Estés, Clarissa. *Mujeres que corren con los lobos*, Ediciones B, Barcelona, 1998.

- Ripinski-Naxon, Michael. *The Nature of Shamanism. Substance and function of a religious metaphor*, SUNY, New York, 1993.
- Robinson S., Scott. *Hacia una Nueva Comprensión del Shamanismo Cofán*, Ed. Abya-Yala, Ecuador, 1996.
- Rosaldo, Renato. *Cultura y Verdad: Nueva Propuesta de Análisis Social*, CNCA / Grijalbo, México, 1991.
- Rosaspini Reynolds, Roberto. *Shamanismo. Pasado y Presente*. Ed. Continente, Argentina, 1998.
- Roszak, Theodore. *Castaneda a Examen*, Ed. Kairós, España, 1989.
- Rowan, John. *Lo Transpersonal, Psicoterapia y Counselling*, Ed. Los Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona, 1996.
- Schieffelin, Edward. "Problematizing performance", en Felicia Hughes-Freeland, Ed., *Ritual, Performance, Media*, Routledge, Londres / Nueva York, 1998
- Schütz, Alfred. *La Construcción Significativa del Mundo Social. Introducción a la sociología comprensiva*, Paidós Básica, España, 1993.
- Schütz, A., y Luckman, T. *Las Estructuras del Mundo de la Vida Cotidiana*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1977.
- Servier, Jean. *El Hombre y Lo Invisible*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1970.
- Shweder and Levine. *Culture Theory: Essays on mind, self and emotion*, Cambridge University Press, New York, 1990.
- Signorini I. y Lupo A. *Los Tres Ejes de la Vida*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1989.
- Stoler, Paul. *The Taste Ethnographic Things. The senses in anthropology*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1989.
- Tuan, Yi-Fu. *Space and Place. The perspect of experience*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989.

- Taussig, Michael. *The Nervous System*, Rutledge, New York, 1992.
- . *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in terror and healing*, The University of Chicago Press, Chicago, 1987.
- Townsend, Joan B. Shamanism, en Stephen D. Glazier Ed., *Anthropology of Religion. A Handbook*, PRAEGER, Westport, London, 1999.
- Turner, Victor W. *El Proceso Ritual. Estructura y antiestructura*, Ed. Taurus, España, 1988.
- . "Social Dramas and ritual metaphors", en *Dramas, Fields and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1974.
- . "Símbolos en el ritual ndembu" y "Simbolismo ritual, moralidad y estructura social entre los ndembu", en *La Selva de los Símbolos*, Siglo XXI, España, 1980.
- . *The Anthropology of Performance*, PAJ Publications, New York, 1987.
- Turner, Victor W. and Bruner, Edward M., *The Anthropology of Experience*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1986.
- Van Gennep, Arnold. *Los Ritos de Paso*, Taurus, Madrid, 1986.
- Vélez Cervantes, J. César. *Chamanismo, poder y resistencia en Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla*, Tesis de Licenciatura, UAM-I, México, 1995.
- Vergara, Cristián. "La Conciencia Enteogénica", en *Alteridades, Antropología de la Curación*, año 6, núm. 12, UAM-I, México, 1996.
- Wasson, R. Gordon, et al, Ruck, Carl A.P., *La Búsqueda de Perséfone. Los enteógenos y los orígenes de la religión*, FCE, México, 1992.
- Weisz, Gabriel. *El Juego Viviente. Indagación sobre las partes ocultas del objeto lúdico*, Siglo XXI, México, 1986.
- Winkelman, Michael. Altered States of Consciousness and Religious Behavior, en Stephen D. Glazier Ed., *Anthropology of Religion. A Handbook*, PRAEGER, Westport, London, 1999.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Aramoni B., Ma. Elena, *Talocan Tata, Talocan Nana: Nuestras Raíces: Hierofanías y Testimonios de un Mundo Indígena*, DGCP / CNCA, México, 1990.
- Arguedas, José María. *Los Ríos Profundos*, Ed. Losada, Argentina, 1972.
- . *Un Mundo de Monstruos y de Fuego*, FCE, México, 1993.
- Benítez, Fernando. *Historia de un Chamán Cora*, Ed. Era /SP24, México, 1985 (1973)
- De la Garza, Mercedes, *Sueño y Alucinación en el Mundo Náhuatl y Maya*, IIF-UNAM, México, 1990.
- De Martino, Ernesto, *El Mundo Mágico*, UAM, Colección de Cultura Universitaria, Serie / Ensayo, México, 1985.
- Dow, James W. *Santos y Supervivencias*, CNCA / INI, México, 1990.
- Galinier, Jaques. *La Mitad del Mundo: Cuerpo y Cosmos en los Rituales Otomíes*, UNAM / CEMCA / INI, México, 1990.
- Knab, Tim. *Geografía del Inframundo: Talokan*, IIA, UNAM, México, s/f.
- . *Sueños y Realidad en la Sierra de Puebla*, Investigaciones recientes en el Área Maya, Vol. III, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1984.
- López Austin, Alfredo. Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 7, pp. 87-117.
- . *Cuerpo Humano e Ideología, Las concepciones de los antiguos nahuas*, Tomo I y II, IIA, UNAM, México, 1989.
- . *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, México, 1994.
- Lupo, Alessandro. *La Tierra nos Escucha, La cosmología de los nahuas a través de sus rituales*, CNCA / INI, México, 1995.

Nutini, H.G., y J.M. Roberts. *Bloodsucking Witchcraft. An epistemological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*, University Arizona Press, Tucson, 1993.

Pitarch R., Pedro. *Ch'ulel: Una Etnografía de las Almas Tzeltales*, FCE, México, 1996.