



Casa abierta al tiempo

**UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA**

Curación y procesos cognoscitivos en la Mazateca Baja
entre popolucas de la Sierra de Santa Marta Veracruz

Juan Pérez Quijada

Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Claudio Lomntiz Adler
Asesor: Dr. Enzo Segre
Asesor: Dr. Esteban Krotz

México, D.F.

Octubre de 1994



Casa abierta al tiempo

**UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA**

Curación y procesos cognoscitivos en la Mazateca Baja
entre popolucas de la Sierra de Santa Marta Veracruz

Juan Pérez Quijada

Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Claudio Lomntiz Adler
Asesor: Dr. Enzo Segre
Asesor: Dr. Esteban Krotz

México, D.F.

Octubre de 1994

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
IZTAPALAPA

DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES
Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

DOCTORADO EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

PROYECTO DE INVESTIGACION

Curación y procesos cognoscitivos en la
Mazateca Baja

Juan Pérez Quijada

Septiembre de 1994

Introducción

Trataré de abordar en esta presentación varios problemas que fueron tocados en el proyecto de investigación y que ahora pretendo desarrollar mas ampliamente, así como nuevos aspectos que conforman la propia investigación. El trabajo se abre con una parte -a mi modo de ver la más compleja- sobre el quehacer etnográfico. En ella se plantean una serie de exigencias que devienen de las características que fue tomando la propia investigación y que requirieron de un esfuerzo especial. El cómo traducir un lenguaje que transcurre en niveles de conciencia acrecentada e integrarlo en la experiencia cotidiana. Es decir como acercarse a la etnografía en las condiciones de los múltiples niveles de la realidad donde se maneja la acción simbólica de los Chuta-énima (Mazatecos) en su vida cotidiana. En la segunda parte trataremos de exponer ciertas herramientas, utilerías para el análisis. El Método o más bien los distintos aspectos metódicos con los que poder conjuntar y analizar las situaciones que se nos presentan en este devenir por la vida de los grupos étnica. En la tercera parte hacemos una revisión, continuando con el proyecto, de la evolución de la obra sobre chamanismo hasta llegar al momento actual. Diferentes enfoques, por aparentes vías muertas y cómo se han ido dando saltos interpretativos que han llegado a hacer posible hoy este tipo de trabajo. Finalmente abrimos un discurso libre que expresa algunos elementos sobre lo que es el "viaje" chamánico en si; y para terminar expondremos un plan sobre la organización y distribución de la obra

y de las partes en que quedará constituida...tínd-guin shumbtè.
(que as pueda ser o as resulte)...

Lo que deseo resaltar es que quienes pretendan juzgar sobre este tipo de trabajos deberían ser humanistas que reconocidamente sepan algo sobre lo que es el teatro, la mimesis y la retórica; y no solamente en lo que respecta a mi trabajo, sino al de la corriente cada vez más amplia de análisis de los procesos sociales...(Geertz 1991:69)

Cuando desembarqué en San José Independencia municipio de Oaxaca, mi primera intención era la de llevar a cabo un estudio sobre "procesos políticos" en la Mazateca Baja. A una hora de lancha de motor de Temazcal, -único puerto de entrada y salida de la presa-, San José Campana, se convertía desde 1958 en pueblo ribereño, entre el último escalón del abrupto desplome de la sierra mazateca y las orillas de la laguna artificial creada bajo supervisión de La Comisión del Papaloapan, creada para este efecto. Tras la inundación, se fueron reagrupando en la antigua ranchería de Cerro Campana una serie de asentamientos siguiendo las laderas, en semidispersas construcciones de palma, entre huertas de frutales, con pequeñas milpas terraceadas, que se concentraban sobre unas lomas que remataban en una rada protegida donde se resguardaban dos o tres lanchas de pasajeros y un lanchón de transporte.

Desde los lomeríos de Campana se alcanzaba a vislumbrar todo un ancho conjunto interminable de agua e islotes, entre palmares y aves acuáticas, salpicados por distintas rancherías y potreros que conformaban el municipio, perdiéndose de la vista en una distancia a la redonda de varias horas de lancha rápida.

Por un lado, Traté de organizar la investigación etnográfica en torno y como primer paso a... " localizar y establecer las características que podían tomar los intermediarios públicos mazatecos en sus relaciones con los organismos gubernamentales ". Mi ánimo -que conservé durante todo mi trabajo-, estaba dirigido a recorrer las fronteras de etnicidad junto con los mazatecos en su intermediación con los Chuta kaéh (gente de razón, mestizos nacidos en la ciudad, del gobierno). Entrar en el manejo de los límites de posibilidades que los chuta éñima encuentran en cada ocasión en el manejo de sus relaciones con el Estado.

La cabecera municipal me pareció el lugar más indicado para situarme en el escenario de los procesos de intermediación. La construcción de un nuevo jacalón para reubicar el mercado local con ayuda del INI, me sirvió para meterme en la corriente de un objetivo público situacionalmente, donde pude contactar no sólo con el ambiente general, sino también con ciertos activos participantes en dicho evento. A partir de dicho objetivo, de aparente poca relevancia-, pude detectar diversos niveles de participación en la organización de las obras, así como a representantes de la política local, líderes informales, especie de caciques, jefes familiares e intermediarios que tensaban el juego de poder con los chuta kaéh.

Llegar a San José, Campana para los éñima, significaba encontrarse de muchas maneras con la familia Miranda. Subir por los caminos irregulares que ascendían del embarcadero suponía llegar a toparse con alguna de las tiendas, bodegas, establecimientos o viviendas donde eras recibido por algún Miranda. Desde una loma,

dominando la vista del pueblo, el amplio corredor techado con traspatio, bodega y tienda de la casa del mayor de los ocho hermanos. Chuta éñima oriundos de rancho Campana al que habían visto transformarse en costa y crecer junto con sus tiendas, expendios de alcohol y farmacia, veterinaria y depósitos de grano, aperos, fertilizante y ropa, salón de baile y capilla reconstruida con techo de lámina y donada a la comunidad. Y junto con sus hijos, mujeres reclutadas por diversos procedimientos, rapto, compra, ritual o "arrime", numerosos chalanes y peones que entraban y salían cargando o despachando y a veces durmiendo y comiendo en la trastienda, vieron crecer el pueblo.

Gente llegada de las rancherías de la sierra y de las tierras bajas inundadas, conformaron los cuatrocientos sesenta habitantes de los que en 1988 doscientos eran de la familia Miranda... "En todo andaban durante estas tres décadas de que vivimos junto al agua de la presa, si no de meros dueños, en los materiales, créditos con el gobierno, transporte y préstamos agrícolas y también con nosotros, recibimos trabajo para dar como peón para el café y para la comida y la casa... en veces llegaba mucho trabajador, se mataba reses y se tomaba bebida y daban techo por unos días hasta que pasaba la celebración". (2).

A pesar de lo numeroso de la familia, pocos de los Miranda cumplían con los requisitos locales para ser los representantes de Campana, es decir del municipio con la sociedad mayor. La mayoría de los ñuh shokuá (gente de edad representante de la comunidad en las tradiciones), eran monolingües, sobre todo de la generación de

abuelos-padres-tíos y parentela ritual que podía moverse contando con la confianza dentro del patrón de lealtades familiares, conocimiento y respeto de la costumbre éñima.

La presa rompió en la mazateca baja tras los reacomodos la tradición chuta éñima del "Consejo de ancianos" de donde emanaba el cambio de poder en lo político, la distribución de justicia, la intermediación con los chiconindó, (espíritus dueños de lugares, gentes y sus pertenencias), la interpretación de su tradición éñima. El Consejo era el máximo representante de la comunidad en la toma de decisiones de cualquier índole y sus miembros bailaban tosohó (danza ritual de muertos).

Los grupos éñima que reconstruyeron los poblamientos adaptaron costumbres según las nuevas necesidades e intereses. Pero no pudieron el tradicional Consejo, sus miembros, ya no estaban. Toda una generación se perdió con los reacomodos. " Aquí, Campana, desde un principio no conoció el Consejo de ancianos, los Miranda dijeron que ellos podían formar El Consejo éñima, pero no se pudo. Si no viene de más antes, entonces no se puede, es así que la gente no lo tomo como Consejo. Los Miranda tienen ñu shokuá y quieren actuar como Consejo pero no son Consejo son ellos los Miranda." (3). Optaron por el nuevo juego político a través de los partidos y centrales campesinas.

San José Independencia recién estrenado como municipio no conoció desde su constitución en 1958 a un presidente municipal que no fuera de la familia Miranda, hasta apenas veintisiete años después. La siguiente generación, de los hijos- sobrinos, aunque

algunos salieron a trabajar y conocen el idioma de los Chuta kaéh porque han estudiado y vivido en la ciudad..."por eso puede que no están entre los de confianza de los de su misma gente. Puede también que porque ya no les interese tanto su tierra, o porque están jóvenes y los viejos todavía no les confían y no conocen bien todo lo de aquí y no son ñu shokuá. " (4).

Uno de los hermanos menores de la generación del grupo de poder considerado ñu shokuá, con buen manejo de la lengua chuta kaéh con buenas dotes representativas, era el encargado de manejar las relaciones de cara al exterior de la comunidad. Miembro chuta éñima de San José Independencia representando al grupo mazateca en la Guelaguetza en Oaxaca, actor y narrador en una película etnográfica sobre día de muertos, autor de un corrido sobre los días de la inundación, danzante de to-sohó, representante ante el Presidente de la República de los Chuta éñima de la presa para solicitar ayuda, Tiburcio, hombre versátil, la familia Miranda tenía en él un magnífico embajador de sus propios intereses. Un intermediario con capacidad de liderazgo.

Aunque el verdadero pilar, fundador de la dinastía, era don Sebastián Miranda, Entrado en los setenta, robusto y activo, apenas mascullaba el español, ñu shokuá, era considerado como brujo, tée, no sólo por sus enemigos. Respetado y temido podía ser un espléndido anfitrión y generoso padrino. Cuando la presa inundó el viejo San José, trabajaba de encargado en el almacén de un antiguo cacique chuta kaéh, quién se fue hacia el norte abandonando la zona de la presa. Aprovechó esta situación Sebastián para independizarse

e instalarse por su cuenta en Campana. Durante una década apareció como el único comerciante, transportista y distribuidor en el interior de la presa.

Hablar de Campana era hablar de Don Sebastián Miranda en cualquier rincón de la laguna. Desde su tienda, sentado y departiendo cerveza con sus amigos y clientes junto al traspatio de la casa, divisaba el movimiento de las lanchas y gran parte del pueblo y cerro Campana. Centro de reunión, gente de las rancherías de la montaña y de la presa acudían a abastecerse y conseguir aguardiente. El cultivo de café en laderas expandió su control hacia las rancherías de la sierra. Extendía su ganado por las islas potreros, muchas todavía desocupadas al interior de la presa.

Era difícil poner un pie en San José sin ser detectado y recibido por la hospitalidad de los Miranda que daban muestras de una gran cortesía y esplendidez. No pasaba mucho tiempo sin ser invitado por don Sebastián a su casa. Eras recibido con abundante comida y bebida en mesas atendidas por la familia y con músicos venidos de los ranchos de la sierra. La introducción era hecha por el "jefe de protocolo", el hermano menor Tiburcio, excelente conversador, humorista y cantante a la vez que traductor sofisticado de todo un interrogatorio ante los otros comensales, familiares del "grupo de edad", de los ñu shokuá, quienes parecían aparentar indiferencia entre la conversación trivial y las preguntas capciosas sobre los motivos de mi visita a Campana. Allí se pasaba la prueba de aceptación. Los Chuta éñima de San José, a través de la familia Miranda decidían la permanencia en la comunidad. Por la

actitud que tomaban, supe que era aceptado a quedarme por el momento. Tiburcio ofreció acomodarme en una de sus casas que tenía desocupada para estar más cómodo.

Mi posición desde campana me daba posibilidades de investigar el otro lado de la moneda de mi proyecto inicial, la mediación y los comportamientos públicos al interior de las comunidades. El juego de relaciones entre los líderes de Campana y los énfasis de las ayudantías. Orienté mis pasos hacia una ranchera de no más de 290 habitantes, dispersos en pequeñas islitas en torno de un islote mayor donde se asentaba Buenos Aires sobre los restos del viejo San José, que perdió su gente, reacomodada fuera del vaso de la presa, su presidencia municipal, que pasó a Campana, y su Consejo Mazateco, además de perderse asimismo como lugar físico a quedar sumergido bajo las aguas en sus siete décimas partes. En los años sesentas, Buenos Aires que También perdió su Santo se veía como un pueblo fantasma. Un conjunto de casas de palma formando una plaza y haciendo coro a una Iglesia mal reconstruida. Se prolongaba en un amplio camino lleno de huecos, con casas dispersas a ambos lados, que desembocaba en un costado de la laguna, donde se abría una lengua de agua de unos trescientos metros que la separaban de unas islas potreros prácticamente deshabitadas. De entre las aguas emergía un pedazo de torre y contrafuerte de la antigua iglesia en una imagen del recuerdo del Viejo San José Buenos Aires.

Conforme avanzaba en el trabajo de campo mi compromiso etnográfico entraba en niveles de una mayor complejidad. El análisis situacional me seguía ayudando sobre manera para enfocar los procesos públicos y comportamientos sociales. La fuerza de la

cultura chuta éñima necesitaba de algunas otras llaves para entrar en la lógica éñima de hacer política. Las características de la lengua éñima podían explicar mucho de la tradición y de los comportamientos chuta éñima..." Bajan de las rancherías a comprar y ya no se les entiende hablan como de otro lado como los de Tenango. Se les oye hablar y es otra lengua. La de Ixcatlán es otra mas y la de Soyaltepec otra. En Buenos Aires si venimos a ser la misma cosa. nos entendemos al hablar. Somos éñima pero con la lengua de cada lugar, y sus chicomes dueños de cada sitio celosos que no quieren que cambien los nombres porque de esa manera enseñaron a llamar, y confunden y castigan y hacen que se pierda el que llega de otro lugar y hasta lo enferman y se muere" (5).

La lengua éñima es una lengua tonal que se modifica con el paso del tiempo en cada grupo de hablantes. La dispersión y tendencia al aislamiento hace que se refuerce quedando adscrita como lengua de este o aquel lugar. En la interpretación éñima el idioma es dado por los chicomes y así son dueños de lo que dan nombre y sus lugares. A través de sus ramificaciones lingüísticas cada grupo éñima adquiere su identidad frente a los otros en base a los nombres de los lugares que ocupa. Se establece una relación de la lengua no solo con el espacio físico sino también con una serie de elementos de la vida cotidiana y ritual que conforman un mapa de la tradición éñima con referentes a rasgos de la manera de ser y de comportarse con los lugares y entre sí. Al tomar en cuenta y ver la adscripción a un lugar se abren los espacios para

interpretar toda una serie de nuevos símbolos de la tradición cultural mazateca.

Desde Campana, a media hora en lancha rápida, sorteando pequeñas islas de bajo fondo llegamos a Buenos Aires. La opinión que les merecen los enima de Buenos Aires a las gentes de Cerro Campana es la de. .. "gente mala son tee, los chicones enferman, están enojados por la inundación y salen a espantar. Es gente pobre e ignorante y no saben tratar con chuta kaéh. bailan to sohó y aunque tienen panteón perdieron a sus muertos bajo el agua. Por eso tienen que estar en grupo para fregar cuando vienen a la fiesta. Ladrones. Las mujeres feas llegaron de Malzaga y paso cocuyo". (6). A su vez los de Buenos Aires piensan de Campana cosas como estas... "Son matones y hacen brujería, borrachos y locos, bailan tosho. sus chicones son poderosos y de mucho dinero y maldad y roban mujeres bonitas de la sierra y también las compran y también compran matones..." (7).

Parecen compartir y recibir un mismo tipo de acusaciones. Sirva para darse cuenta de la oposición que existe entre estas dos comunidades del mismo municipio. A la vez que tienen una serie de símbolos culturales que los enfrentan, también los unifican en la tradición énima.

El trabajo me fue empujando cada vez a permitir expresar con mayor intensidad las interpretaciones desde el mundo cultural enima. Dando mayor participación a su voz directa, a la vez que cuidando separarla de mis propias interpretaciones, en una actitud etnográfica gertziana que ayudaba a profundizar y hacer más

consciente mi posición como etnógrafo y a aceptar la postura de mis informantes como etnógrafos intérpretes de su propia realidad.

Abriéndome más a la recepción simbólica a la vez que separándome de una posición pos-estructuralista.

Los chuta enima de Buenos Aires regresaron de sus reacomodos en donde fueron reubicados por La Comisión del Papaloapan y re-
encontrando de nuevo antiguos lugares que les acercaban a la recuperación de los viejos dominios mapeados por los chiconindo.
.." a quienes tuvieron que hacer ofrendas por años para reparar y ser aceptados y que aceptaran a su vez a sus viejos parientes muertos que ahora quedaban enterrados bajo varios metros de agua y que no les hicieran perdedizos cuando por los días de difuntos despertasen y escuchasen los cánticos del baile de to-sohó y encontraran el camino y llamaran a los que murieron lejos con sus chiflidos y canciones para no ser engañados por brujos y chicones y retenerlos lejos de donde nacieron"...(8) Los habitantes de Buenos Aires se fueron diseminando en las islas potreros, dedicándose a la pesca combinada con cultivos de subsistencia, chile y algo de ganado. A la vez que cerca lejanos por las ausencias de lanchas de transporte en la comunidad.

Los enima de buenos Aires encontraban que numerosos islotes que conformaban el territorio de sus chiconindo que apenas estaban restableciendo ya estaban cercados como potreros de los énima de Campana especialmente de los Miranda. Y comenzó todo un largo tiempo de conflictos por la delimitación de territorios en... "los que participaron los chicones para escoger con quien quedarse y los

sinahe (curanderos) (9) que tuvieron trabajo constante de ofrendas y pedir ayuda a sinahes de otros lugares para mantenerse y defender los lugares de los poderosos sinahe-teé no solo de Campana sino también de la sierra que trabajaron con ellos por dinero..."(10)

La ausencia del "Consejo de ancianos" en Buenos Aires llevo a la conformación de una organización diferente que en Campana. No había gente más destacada que otra, o familia mas fuerte en número o económica o en algún otro sentido que la colocase en una posición de poder diferenciada. El ocupamiento de los nichos disponibles que permanecieron a salvo de la inundación fueron hechos de manera espontánea y fuera del conocimiento de La Comisión del Papaloapan que registró la zona como anegada por las aguas.

La actitud de los chuta enima de Buenos aires fue la de intentar recuperar su espacio anterior ahora convertido en islas. La situación les marginaba y aislaba del intercambio enima con otros grupos de la tradición con quien poder establecer alianzas frente a la cabecera municipal.

La posición de Campana era mucho mas favorable por su situación intermedia entre mazateca alta y baja. Abierta al intercambio de gente y productos, suministradora de bienes necesarios para los énima de las rancherías, la fuerza de Campana abarcaba una parte de la Sierra.

Frente a esto, La actitud de los énima de Buenos Aires era la de empezar en un viejo-nuevo lugar, tratando de rescatar su pasado y en este proceso por recuperar las islas, toparon con los enima de Campana, sobre todo con los Miranda enima.

La lucha de poder por el control de una serie de recursos limitados entre Buenos Aires y Campana, implicaba el involucramiento de toda una serie de elementos tradicionales explicativos de elementos propios de cada grupo y comunes de la tradición, que presentaban un panorama complejo ante nuestros ojos culturales.

Durante tres décadas se mantuvo la tensión entre Campana y Buenos Aires, en torno a cualquier objetivo que aparecía en el campo, saltaba el conflicto. Ambos grupos étnica manejándose en un mismo ambiente de comprensión de reglas y costumbres y maneras de conducir el juego de la vida pública, con un mismo mapeo de espacios, lugares y chicomes que formaban parte de sus creencias y actuaban como parte de la vida grupal.

Pareciera que el estado de confrontación entre la cabecera y la ayudantía activara una serie de elementos culturales de identidad étnica por la oposición que presentaban.

Por el contrario los grupos étnica circunscritos a espacios y lugares favorecidos o desfavorecidos por el aislamiento y incomunicación entre si, parecían desactivados cultural y socialmente, lo que nos llevaba a una primera caracterización denominándolos como grupos de silencio y soledad. Pero lo que a un nivel pareciera aislar a los étnica en pequeños grupos, a otro nivel los múltiples conflictos que fuimos detectando activaban otras nuevas redes, desconocidas para nosotros, dentro del campo social y abría los espacios para entender elementos de un juego cultural común que fortalecía la identidad grupal y de los Chuta étnica en su conjunto.

Por otra parte, la cohesión interna que presentaban los grupos étnicos de Buenos Aires estaba dada por la permanente presión que desde el exterior representaba Campana. A nivel interno las relaciones funcionaban en decisiones comunitarias de tipo consensual. Había solo una gente considerada como de más edad y otra que aunque más joven podía considerarse también como ñu shokuá porque era shinahe. Ellos dos fueron aceptados por la comunidad a manera de autoridad tradicional y en torno de sí organizaron la asamblea de los étnicos de Buenos Aires. El más anciano de los dos era un hombre ñu shokua respetado y tenido como justo y kñe (callado). Regresó a en busca de su tierra varios años después de la inundación con algunos bienes que le permitieron iniciarse en la cría de ganado. El otro chuta étnico regreso a la presa y anduvo de un lado para otro, desde Ixcatlán a la Sierra, hasta que vino a hallarse en una zona cercana de donde nació. Fue comprando y criando ganado con lo que dejaban las cosechas de su chilar y en 1992 juntaba 16 reses. Por su fuerza de sinahé, más que por su habilidad política estaba encargado de las relaciones con los étnicos de Campana y acompañado por el anciano don Catalino y alguno de los jóvenes bilingües a ser posible algún maestro acudía a las oficinas agrarias de Tuxtepec para seguir curso de alguna protesta u otro tipo de trámite. Pero el rasgo más peculiar de éste es que era sinahé....Es decir curandero de la tradición shito.

Pudo hacer conciencia de sus dotes para curar cuando un compadre curandero le pidió allá por 1965 que le ayudara a " ver con su esposa enferma". Tomó shito y durante su experiencia " pudo

ver como el cuerpo de la mujer estaba oscuro mientras ella se alejaba varios metros como figura de luz. Hizo esfuerzos desesperados por traerla y gritó y lloró y no pudo. Cunto mas se le acercaba más se le iba. Se encontró con una figura femenina radiante que le salió al encuentro y le consoló y llenó de fuerza y mucha risa. Luego ya no tuvo rabia ni tristeza. Se vió después junto a la enferma, acostada que deja de llorar y empieza a reír y terminan los tres con muchas risas de cualquier cosa, la mujer perdió el miedo. Comprendió al igual que su compadre. Pocas semanas después la mujer falleció tranquila, durante el sueño."

Como le resultaba fácil concentrarse y vio que le llamaba el trabajo se fue para aprender las artes de curar con un sinahé de la sierra de Tenango, con quién trabajó mas de dos años por tiepos y a ratos sólo, curándose y aprendiendo la tradición de shito, viniéndose a instalar aquí en un potrero junto a Buenos Aires, donde trabaja en el campo y la curación y trata de aydar a sus gentes de acá en las cosas de los chuta kaéh.

Mi encuentro con este sinahé shito enima a quién me llevó la propia dinámica del estudio no solo dió una nueva perspectiva a mi trabajo , sino que cambió mi manera de estar en el mundo. Fui atraído fuera de propósito por un aspecto que atravesaba la etnografía de súbito y que se entremezclaba con el asunto del estudio de lo político al interior de las comunidades enima donde se debatía el conflicto entre Campana y Buenos Aires.

Se presentaba una quiebra etnográfica en mi trabajo. Seguir la nueva ruta a través del camino de la curación podía distanciarme

de mi bien trazada ruta para el estudio de procesos públicos sobre el que iba preparado. La aparición de lo nuevo, me hizo entrar en un estado de inseguridad de la que ni siquiera me convencía la coherencia con que parecía expresarse en los chuta enima lo que a mí me parecían planos separados. Además la característica del shito daba un aire iniciático desconocido. La prevención cultural en contra del consumo de hongos me provocaba una sensación de miedo y la impresión de entrar en un mundo prohibido y oculto. "...Don Chalo, el sinahé de Buenos Aires reía. "Aquí todo mundo se cura con sito. Para saber de la enfermedad. Encontrar las cosas, es como adivinar, quitarse el daño, Aquí todo se ve y el propio enfermo, se ve la verdad tal como es. Sito es bueno, es dado por Cristo para saber. Los énima sabemos como esta el mundo, porque vemos y toda la cosa. Sito es medicina,. no hay nada que ocultar las cosas aparecen como son. Uno es quién las oculta y le echa culpa. El sito dice verdad, si no tiene miedo a la verdá, no tiene miedo a sito. Cura porque no hay nada malo en él. Solo a que se este oponiendo, a cuando uno deja de luchar contra shito se empieza a sentir mejor y se cura y escucha y puede ver las cosa claritas claritas, como son, no como piensa."

No había duda que me encontraba ante una disyuntiva difícil de solventar. Un buen día me presente en su casa. Sin hacer ningún tipo de comentario Me preguntó: "vienes a curarte o a desengañarte ". Verdaderamente no entendí la pregunta. Sin mucha convicción pues me consideraba sano y a la vez sin saber por qué, conteste que sí, que iba a curarme. Así abrí la puerta a niveles de explicación

nuevos de los enima y nuevos dentro de mi mismo mundo explicativo. Seguí un proceso de transformación personal que rebasó con mucho el propio trabajo que llevaba en mente y que me planteó un gran dilema". El dilema de si continuar el trabajo por las grietas que la etnografía me iba presentando, o simplemente retrotraerlo a los planos de estudiar los procesos políticos tal y como lo llevaba planteado desde un principio. Escogí lo primero aún a sabiendas de las dificultades que podrían emanar a la hora de escribir este tipo de trabajo; además de que podría derivarme por otro tipo de contenido cambiando incluso a los posibles destinatarios interesados en la lectura.

Desde mi primera experiencia con sito, que no será transcrita al menos en este trabajo intruductorio, experimenté ciertos cambios en la manera de percibir , sentir y pensar la realidad en lo que podría denominar la manera de encarar el mundo. Por supuesto que implicó un desplome de las barreras culturales con los mazatecas y una manera de entrar y aceptar su código de vida mas allá de una relación desde fuera, nivel en el se puede quedar la observación participante.

De esta manera se abría un diálogo con los chuta énima en base a presupuestos de su propia tradición de la que emanaba para mi una serie de nuevos símbolos, donde se expresaban elementos de la naturaleza y la emoción, psíquicos y espirituales. Se establecía una resonancia entre los niveles psico-biologicos y la realidad social. Es decir que podía establecer un sorprendente entendimiento enima sobre un terreno caminado juntos, escuchando y hablando de

las mismas cosas, compartiendo experiencias comunes de vida y de muerte. La tradición éñima esta extendida en toda la mazateca. De manera que es inusual encontrarse con alguien que no conozca la experiencia curativa. Pude experimentar que el idioma éñima tenía una correspondencia con el lenguaje del sito.

Pronto me pude dar cuenta que el nivel de intimidad desarrollado en los procesos de curación no desaparecía al terminar los efectos del shito sino que se habían creado unos vínculos nuevos que correspondían a un estrechamiento amistoso. Esto hacía que de pronto circulara un nuevo trato de la información a veces sobre asuntos conocidos y otras tantas desconocidos de todos los órdenes de la vida cotidiana, incluida su manera de hacer política. Significaba entender ángulos nuevos sobre los procesos que involucran poder. Esto me impulsó para integrar nuevamente mis trabajos sobre la política local. Una situación impensada me dió la posibilidad de dar un gran salto por este camino.

Durante mi estancia de unos días en casa del sinahe Chalo, en Buenos Aires durante 1991, tuve la ocasión de participar en una toma de shito donde la mujer que llegaba enferma con ahogo y opresión en todo el cuerpo, con dolor de brazos y piernas apenas podía caminar. Mayor de sesenta años, venía ayudada por dos mujeres mucho mas jóvenes. Les acompañaba un anciano vigoroso y fornido, con aspecto éñima pero calzando como chuta kaéh. Don Sebastián Miranda, con dos de sus hijas, traía a la esposa por solicitud de ésta. Fueron recibidos con cortesía. El único sorprendido parecía ser yo. Los dos viejos enemigos se saludaron como compadres, sin

traslucir algún gesto o rasgo que denotara diferencias entre ellos. Esa noche tomarían shito permitiéndome participar en la sesión.

Después de copalear, encomendar con rezos y cantos, don Chalo entregó los pares de shito correspondientes a cada uno de los participantes frotando el piziate en las articulaciones de los brazos. Cuando llegó el turno de don Sebastián, le comentó "para que puedas ver, compadre". Después apagó todas las veladoras del altar. Junto a su mesa permaneció sentado cruzadas sus piernas tocando el suelo y esperó. No se si por la tensión del momento que se juntaba con mi propia tensión, el hecho es que no podía concentrarme, una serie de ideas y sentimientos caóticos cruzaban ante mí en varios planos perceptivos. Estaba sentado en el piso muy cerca de la enferma recostada delante del altar; y junto de ella Don Sebastián inmóvil, sentado, aparentaba una pesadez y consistencia de piedra. Ante mí pasaban escenas en las que aparecía simultáneamente don chalo sentado en su silla con los brazos cruzados, a la vez que le veía fuera de la casa caminando con aire preocupado haciendo movimientos de brazos y silbando. En alguna ocasión sentí que me llamaba, y no supe con certeza si le conteste o no, pero cuando hice el intento por salir vi que estaba sentado en su silla con las piernas cruzadas; de toda formas dudé y salí. Me di cuenta que tenía unas enormes ganas de despejarme y moverme. Afuera el panorama era imponente y agradablemente sugestivo. Camine un tiempo como para darme cuenta de la aplastante opresión que hacía don Sebastián creando un ambiente pesado y de dolor, comprendí su poder y el peso del odio contra don Chalo. También a este le sentía tenso

y expectante. Como bloqueado pero alerta. No se como pude abstaerme -quizás algunos instantes- de lo que estaba a mi alrededor preocupándome y entré en un estado reconfortante de tranquilidad y sosiego indescriptible. Vi entonces que en realidad don Chalo me había sacado fuera de la palapa para romper la dinámica en que estaba sumido, para poder soltar los vínculos energéticos con que don Sebastian me tenía atrapado y a todo el grupo no permitiéndonos viajar. Vi también que se estaba dando un enfrentamiento de poder entre ambos y que Chalo quería a toda costa desprender mi atención de la de don Sebastian. No cabe duda de que me provocaba desagrado conociendo su trayectoria de vida y que estos sentimientos servían para reforzar su propio poder. Se nutría de ellos contra su oponente en su enfrentamiento silencioso. Tampoco me cabía duda de que se trataba de un brujo poderoso como lo habían platicado tantas veces las gentes de la región. Con una actitud tranquila y de desapego regresé al interior de la casa, pensando que había transcurrido un mundo de tiempo desde que salí. Aunque ya sabía que cuando se produce un decantamiento en los procesos de conocimiento el salto crea tal intensidad que el tiempo trascurrido se magnifica. Es una característica del estado de conciencia acrecentada. Entré. Volví a ocupar la posición anterior. Todo parecía seguir igual pero para mí el ambiente había cambiado. Me sentía mucho más ligero y fuerte. Ya no sentía la opresión anterior, estaba desligado de los sentimientos que me conectaban a don Sebastián. " Me oíste?". Entendí a que se refería Chalo y me mantuve en la misma posición mental de sosiego. Sebastián mascullaba palabras ,se dirigía a mi

reverberando al interior de mis propios pensamientos, tratando de confundirme y entrar en una confrontación de ideas y sentimientos, tratando de atraparme la atención de nuevo contestando algunos de mis pensamientos entre amenazas y muestras de su poder y agresiones verbales a don Chalo que yo percibía como visiones oscuras de enormes reptiles, pero sin llegar a involucrarme como anteriormente. Las mujeres se movían muy incómodas y se elevaba un profundo sentimiento de tristeza y dolor especialmente de la mas anciana. El silencio roto por las reverberancias de agresión que ahora dirigía especialmente contra Chalo, encontraban su eco , como ratificándose en el comportamiento del viento en la casa y el palmar y expresiones de los animales de alrededor y mas allá de las cercanías de la casa, todos sincronizados con la sesión. Chalo no parecía responder ni verbal ni en ningún tipo de otro lenguaje corporal. Sus pies y brazos cruzados sentado en su silla, a veces contestando un, sí compadre, como en un eco distante de si mismo, del lugar en que aparecía sentado, entre el confuso gruñidero de los animales que hacía contrastar mas fuertemente el momento como suspendido en un instante de silencio. Sentía que entraba en una fase en que yo había perdido la perspectiva de por qué y para qué estaba allí y solo me dedicaba a dejarme ir en el curso de los acontecimientos y sensaciones mas que pensamientos tal como se iban presentando. En un momento mi atención repentinamente fue alertada por el silencio que me hizo estar mas presente que nunca en la escena. La intensidad fue tal que experimenté una sacudida en la parte baja del estómago y no pude contener el vómito. Apenas estaba en esas cuando

Chalo estaba parado prendiendo el copal y silbando una de sus tonadas recibidas del sito. Parecía otra escena. Como si todo se hubiera puesto en movimiento de repente y había bastante mas luz.No se en que momento empezó pero la mujer enferma estaba llorando contenidamente ante un cierto nerviosismo de las hijas. Habían pasado cerca de tres horas en mi reloj, pero el tiempo era de tal intensidad de tal intensidad que se hacía eterno. Daba la impresión de que algo había terminado, por un momento pensé que la sesión estaba terminada, fue entonces que al mirar el reloj me di cuenta que faltaba la mitad del tiempo que dura el efecto de una sesión, pero que algo se había soltado. Se daba una discontinuidad clara, como la entrada en otro dinamismo que hacía salir de la quietud y el silencio. Chalo se agachó sobre la mujer para hacerle llegar el humo del sahumero. Yo estaba perfectamente repuesto como si nunca hubiera tenido malestar, hasta lo había olvidado Fue entonces cuando se sumaron al llanto de la mujer los lamentos y palabras de Sebastian. Su voz era otra. Pedía perdón a Chalo llorando por el daño que le había hecho durante tanto tiempo donde le tomó como un brujo y le maltrató y hasta le quería quitar la vida. Reconocía que trabajaba para la curación y que había estado equivocado y mal aconsejado y que no le iba a hacer mas daño con sus vaquitas á los de Buenos Aires que eran sus gentes. Después, cayó en profundo sueño. Chalo se veía activo y comento. "Bueno, ya nos soltó, ahora ya podemos trabajar".

No transcribiré ahora la continuación de la sesión curativa, solo pretendo resaltar en este momento la parte referente al tipo

de enfrentamiento de poder con que se manejaron estos dos enemigos políticos y su manera de resolverlo. Fue hasta dos días después que le pedí a Chalo que me diera su interpretación de lo ocurrido durante la sesión de shito con don Sebastián. Me dijo que "desde que llegaron a la isla estuvo muy tentado de castigarle en la sesión, por toda la maldad que ese hombre ha tenido siempre y el abuso para conmigo y con nosotros éñima de Buenos Aires". Entonces, " me fui a cada esquina de la isla a prender veladoras, para proteger de los chicones de campana por si los traía consigo, luego llegué bajo la pochota e hice lo mismo , prendí copal y ceras y le hablé al chiconindo que protege aquí conmigo. El chicone (voz cariñosa), me hizo cambiar de opinión y que no enfrentara que aguantara el rigor y amarrara mi poder pues lo iba a usar para la curación. Y así lo hice. Me sente, amarré mi poder, cruce los brazos y las piernas tocando el suelo. Al mero principio no me faltó tentación, pero luego vi como tu te agarrabas en sus provocaciones e insultos y te quitaba fuerza y el la sumaba a la suya, te llame y fue cuando salistes estabas muy enojado y te diste cuenta de su juego y ya te fuiste por otro lado. Después era cosa de esperar hasta que se agotara su poder. Fue cuando se soltó, con tu vomitada se aflojó y pudimos trabajar. La mujer pudo ver donde estaba su mal, por el pleito que tiene con un medio hijo de su esposo y el da la razón sin tomarla en cuenta. Es de nervios el mal. Al soltarse la tensión con don Sebastian ella y las hijas que ya me habían visitado otras veces trabajaron bonito y vieron bastante. En otra sesión la mujer queda bien..."

En posteriores visitas de los últimos tiempos siempre le pregunto a don Chalo que pasó con don Sebastián. "Ya no ha vuelto a molestar no ha regresado. Retiró sus animalitos del potrero junto al panteón que pasaban y molestaban las tumbas. Cuando nos vemos en Campana nos saludamos bien. A veces voy a comprar a su tienda. Aunque algunos otros de los Miranda siguen molestando y se quedan con los dineros que manda el gobierno para acá y no nos ayudan para lo de que traigamos la luz eléctrica., vaya, siguen molestando algo, pero el ya no". Por mi parte he visitado frecuentemente en su tienda a don Sebastian quien me recibe e invita de buen grado sin buscar la presencia de interlocutores, aunque nunca me he atrevido a preguntarle que pasó aquel día.

Ahora no entraré al análisis de la sesión de shito que modificó la relación entre dos destacados líderes y el curso de la política local, será en el segundo capítulo bajo el epígrafe de "Lo político de un ritual no Político, o segundas partes no tiene por que ser malas" -como homenaje a V. Turner -. Solo quiero señalar que en las sesiones con shito no solo se maneja la curación sino que se trata de un ámbito donde se expresa el juego de la política, conflictos personales y sociales con capacidad para resolverse de forma diferente a los planos de la realidad ordinaria. Otra lógica y otros tiempos .

Llevar mi trabajo de investigación a las profundidades de las sesiones con shito, desde luego que requirió de una perspectiva etnográfica nueva. Para mi, significó entrar en un esfuerzo doble. por una parte abrir más las interpretaciones de los enima sobre la

percepción de su propia tradición y por otra mi propia traducción e interpretación de los significados de los rituales enima con shito dirigidos por un sinahé.

La caracterización de estos como rituales que transcurren en un nivel de conciencia ampliada y mi encuentro con los trabajos de Harner sobre las posibilidades psicobiológicas comunes a cualquier cultura para entrar en este nivel de conciencia y compartir un mismo código de comunicación, Me llevaron a decidir compartir estas experiencias.

Desde luego la entrada en situaciones de conciencia acrecentada ampliaba el espectro de participantes en torno a sucesos de la realidad cotidiana. Tomé como realidad evidente elementos que para los enima son realidad evidente " como hace calor, o tengo hambre". Es decir, tomo como verdad su verdad. En este sentido la participación de los chiconindo en la vida diaria sus comportamientos a veces caprichosos de ayudas y desayudas o sus rasgos de carácter y expresiones de poder, nutrirán las páginas etnográficas como parte de los actores sociales que en un momento pueden modificar en una u otra dirección algún evento público.

Espero que este diálogo o trialogo que se establezca con y entre los mazatecos y los lectores sirva para abrir caminos nuevos a partir de nuestras propias interpretaciones culturales. El objeto de exponer en este momento la sesión de sito en la que se confrontaron dos enemigos político enima del municipio de campana tiene como sentido abordar la política desde un ángulo diferente a como en un principio tenía planteado. Colocarme mas allá del plano

de lo estrictamente social, sumergirme en las profundidades de la tradición enima para desde allí plantear un nuevo nivel interpretativo. Rescatar desde la cultura aspectos de la vida social que pueden ser vistos con otra perspectiva como el mismo fenómeno de la política; política que reaparece aquí con un lenguaje simbólico de los chuta enima tanhé sik-darí tin ... (de como participan en los asuntos propios y de los demás)...

Sitúo mi trabajo etnográfico en base al enfoque turneriano para el rastreo y localización de procesos sociales y rituales, estirando al máximo el camino de la metáfora que nos lleve de lo conocido a lo desconocido en el ritual, abriendo camino a la interpretación de los chuta enima para penetrar -con influencia Gertziana- en los "núcleos etnográficos" tocantes a la curación chamánica.

Pasemos ahora a recorrer y puntualizar ciertos rasgos metódicos del ritual sinahé. Las sesiones con sito serán conceptualizadas como rituales de curación chamánico, donde el sinahé actúa como un mediador entre mundos y entre miembros de su grupo social y dónde el ritual es una necesaria expresión de un sistema de creencias. Nuestro prejuicio cultural nos hace verlo como algo prohibido y pernicioso para la salud. Para los chuta enima la posición es opuesta, es sanativo y permisivo y no hay cuestionamiento alguno al respecto. Aunque por tanto no podemos hablar de que se trata de un ritual secreto, sino culturalmente aceptado por los énimas, la participación está restringida en cada sesión

curativa según los objetivos e intereses que plantean los participantes , que no excede el número de ocho. Podemos decir además que toma caracteres particulares, puesto que hay espacios privados a los que solo el sinahe tiene poder y conocimiento para acceder, quedando restringida la interpretación al propio paciente.

Pero el ritual tiene también una vertiente pública. El sinahe junto con los participantes de cada sesión escarba en la tradición de la conciencia acrecentada para encontrar los elementos que ayuden a ver y resolver los problemas que se susciten y que trascienden el momento ritual en sus efectos. De la capacidad de concentración, inspiración y conexión participativa del grupo dependerá la fuerza o "eficacia simbólica" del resultado de la sesión. El ritual de sito se presenta como un laboratorio donde no solo se retroalimentan y refuerzan elementos sociales y culturales sino que además es matriz donde se generan símbolos que norman el comportamiento social de los éniima. El acceso a lo que denomino fuente del ritual depende del poder del chamán en cada caso en la habilidad de canalizar e interpretar simbólicamente el mundo que está tocando. El ritual de sito tiene por tanto un nivel de contenido simbólico que podríamos decir privado, donde los efectos se restringen al terreno personal y no van más allá del momento de la curación. Esto no quiere decir que no se de un nivel de afectabilidad público que puede tomar diversos caminos y donde se expresan intereses y conflictos que ayudan a cohesionar o separar a los grupos sociales y que en última instancia reafirman la

tradición éñima. la relación sinahé-paciente, a la vez que privada trascinde en sus efectos al plano comunitario. la sanación supone una modificación del comportamiento individual que a todas luces trae como consecuencia un reacomodo en el funcionamiento del grupo

Por otra parte, las condiciones en que transcurre el ritual en cuanto a lo que denomino "estado de conciencia acrecentada" nos obligan a establecer un método de aproximación analítico que no desvirtúe el escenario en que transcurre. El concepto de campo político es usado en los niveles de la actividad pública que corresponden a la "realidad ordinaria", pero queda un poco plano para integrar los niveles de conciencia de la realidad acrecentada. En la acción ritual coexisten ambos planos de la realidad simultáneamente. Donde se produce una amplificación en el espectro simbólico de origen mas allá de lo social. Podría quizás hablar de dos campos de distinta naturaleza donde se diera un intercambio de símbolos pero esto nos crearía una separación arbitraria de un fenómeno unitario. Pensé también usar el término de un super campo de interacción simbólica, que se acerca mas al sentido de lo que se pretende como unidad de análisis. Finalmente me decidí por usar el concepto de "espacios de la conciencia acrecentada ", para referirme a los niveles que se abren a la participación de seres espirituales cuya capacidad interventora puede decidir el rumbo que siga el campo de un proceso ritual. Espacios expandidos que conectan lugares y chicones para los que existe un mapeo que comparten a veces solo los sinahé y que en todo caso son parte de la tradición éñima. Espacios en los que desde luego confluye la

realidad ordinaria que se ve sometida a modificaciones irreversibles. De esta manera cuando hable de procesos rituales me referiré a ellos como "espacios de la conciencia acrecentada". Dejando para los procesos públicos que transcurren en los niveles de la realidad social los conceptos de campo y arena siguiendo la tradición procesualista.

De otro lado, a nivel del espacio abierto por la conciencia acrecentada, no se da un flujo simbólico que permita un ordenamiento siguiendo la lógica interpretativa de la realidad ordinaria. No se puede detener el análisis en el paso de la secuencia repetitiva que expresa el orden formal del ritual y que sí existe y debe tomarse en cuenta. Entrar en el ámbito de la diferencia en el ritual, (Debo a Deleuze la acuñación del término), implica sumergirse en el "espacio de la conciencia acrecentada" en donde cada sesión es una explosión fenoménica única e irrepetible. Cuando Taussig habla de los rituales con Yahè de los indios... en Colombia, critica el orden que Turner asigna a los procesos rituales. La característica que encuentra Taussig es la del caos que parece dominar el espacio ritual. En realidad es una crítica a medias que corresponde más a la tipología de rituales trabajados por Turner. En todo caso Taussig no lleva hasta sus últimas consecuencias la interpretación de los rituales que transcurren en espacios de "conciencia acrecentada", se quedaría en el nivel de deconstrucción de la realidad ordinaria que significa sumergirse en el espacio de la conciencia acrecentada y en la que se percibe una dislocación de la realidad que se puede asumir como caos. Esto

corresponde al espacio - Tiempo, al momento ritual donde el individuo, el grupo se desnuda de una parte de sí, abandonando lo que podríamos llamar su falsa personalidad. A la deconstrucción caótica subsigue una nueva construcción ordenadora de ambos planos de la realidad que integra el conocimiento. (Valga la terminología de Derridà aunque con otros fines). Después del tiempo de caos el retorno a la realidad ordinaria marca un nuevo momento, una diferencia algo se ha desechado de la falsa personalidad, hay una transformación del grupo. la enfermedad se deshecha y algo nuevo ha aparecido en este caso la salud. La Diferencia no puede dejar de vivirse como caos, ni tampoco como repetición, orden. En el ritual de sitio se pueden apreciar los elementos de orden que corresponden al nivel lógico de la realidad ordinaria junto con el caos de la realidad acrecentada que transcurren dentro de un proceso finalmente integrador de ambos niveles de la realidad. No hay dos realidades separadas más que en la mente del analista. Se da un único proceso de la realidad donde se abren diferentes espacio-tiempo simultáneos.

Los pasos del drama social de V. Turner nos servirán para establecer el modelo para el análisis de los procesos políticos pero prescindiremos de ellos a la hora del examen del ritual ya que son el molde de una secuencia y solo ofrecen una cara explicativa del mismo. Preferimos aplicar el concepto de "configuración ritual" que abarca las explosiones de la conciencia acrecentada y en el que pueda contemplarse caos y orden de manera simultánea no por etapas lineales

Retomaré ahora la problemática del chamanismo dentro de la teoría, buscando completar aspectos apuntados en el proyecto y algunos otros suscitados en el marco de nuestra investigación. Los estudios, reseñas, descripciones o al menos alusiones al fenómeno chamánico, han salpicado la historia de la antropología desde sus comienzos. Desde luego dentro de una ciencia que se hace y rehace entre paradigmas, saltos intelectuales por desprenderse de sus propios prejuicios o de los heredados de otras disciplinas y del ambiente cultural que envuelve en cada momento la historia de nuestro pensamiento occidental. Evolucionistas, difusionistas e historicistas rozaron el tema. Confuso y nebuloso frente a otros temas que lograron un más rápido desarrollo dentro de la antropología, el chamanismo en principio fue tratado de ser metido en algún marco clasificatorio dentro del marco evolucionista de la interpretación social.

Como fenómeno era fragmentado no tomado en su conjunto sino que se separaban aspectos del mismo simplemente porque no era visto en su totalidad a partir de los modelos interpretativos. Tylor fijó su atención más en los aspectos relacionados con las creencias que con las prácticas que se llevaban a cabo. Creencias que otorgaban una fuerza o espíritu detrás tanto de objetos inanimados, animales, humanos y fenómenos naturales y que entraban en contacto entre sí. Este tipo de creencias fue denominado bajo el nombre de animismo y se clasificó como una manera de pensar propia de una etapa primitiva del pensamiento humano, donde todavía no se habrían

conformado explicaciones religiosas que poco a poco vendrían a desplazar las creencias arcaicas del pensamiento.

Esquema inicial que al ser seguido años después crearía una separación entre lo que se configura como magia versus religión. Las causas que ve Tylor estarían detrás de esta mentalidad serían la dificultad para explicarse la vida en los sueños y la muerte como un sueño permanente. Argumentos estos que trascendieron el marco mismo de la antropología influyendo en autores como el socio-filósofo francés a la sazón marxista Roger Garaudy quien todavía a mediados de nuestro siglo repite en su obra "Dios ha muerto" que la creencias conformadas por los sueños y el miedo a la muerte estarían en los antecedentes de la alienación religiosa. Por lo menos Tylor escribió tres décadas antes de Freud y Jung. Los aferres ideológicos de las ideas, encierran a estas en ghettos de pensamiento que impiden su comunicación y crecimiento. A Frazer en su monumental Rama Dorada le debemos el haber acuñado lo que sería magia separada de religión para referir a la alteración de eventos mas que a la relación con lo sagrado. Establecería magia como una pseudociencia correspondiendo a una falsa lógica y una falsa percepción de la realidad, separándola de religión. Así también Graebner y En 1930 el padre Schmitt con su enfoque de los Kultur-kreis vienen a dar vuelta al argumento de Tylor pero sin salir más allá de éste, tomando la creencia en los espíritus como un brote politeísta, una forma degradada del monoteísmo original. En Francia, a las ideas parecían si no ignorar el pensamiento Alemán si por lo menos preferir seguir otro curso de pensamiento. Es Marcel

Mauss quién hace descender el chamanismo a un nuevo terreno de explicación, el de su eficacia práctica. Aunque generado como creencia, su permanencia viene dada por la continua práctica. Mauss separa todavía religión de magia influido por la tradición británica. En sus eruditas obras de institución y culto, encontramos incluso referencias a través de Luhmlotz de las tradiciones peyoteras de los huicholes. Mauss delimita el chamanismo como un tipo de magia no secreta y caracteriza a los chamanes como líderes en algunos rituales públicos. Dando de esta manera un salto en la manera de abordar el tema, aunque siguiera manteniéndose en la dicotomía pensamiento primitivo-pensamiento civilizado. Radcliffe-Brown deja a un lado los aspectos de tratar de explicarse qué es la magia para entrar en las funciones sociales de las practicas mágicas. Evans-Pritchard alarga mucho más el enfoque al exponer el papel central en el funcionamiento de la estructura social de las practicas mágicas, donde llega a funcionar como mecanismo de impartición de justicia. Nuevas funciones se atribuyen a la magia a partir del estructuralismo que parece haberla liberado de las ataduras ideológicas de los anteriores enfoques antropológicos. La práctica de la magia y sus efectos en la regulación de conflictos, cohesión y funcionamiento sociales pasaron a ser temas de abundantes estudios en las décadas de los cincuentas y sesentas. Por otra parte el problema de la separación Magia-religión seguía sin resolución. El chamán seguía en la caracterización como un tipo de mago.

Seguir considerando al chamanismo dentro de la magia significaba negar o por lo menos cerrarse a aceptar todo un conjunto de creencias y prácticas de los grupos chamánicos como si fueran falsas concepciones culturales. Por este lado los estudios de chamanismo estaban en un callejón sin salida.

Es a partir de fines de la década de los sesentas y en los setentas que los trabajos de chamanismo cobran una revitalización, donde ahora sí parecen haber roto la magia de los círculos en que se encontraban inmersos. Por un lado un V. Turner en Chicago, renovado con las nuevas interpretaciones de las corrientes culturales norteamericanas (Con perdón para Gluckman) enriqueciendo su enfoque del ritual, como núcleo de expresión de un sistema de creencias; así como el mismo crecimiento de los enfoques de cultura con la perspectiva de interpretación simbólica (Geertz), daban un vuelco definitivo a las posibilidades de estudios sobre el chamanismo.

Aunque bien diferentes, ambos autores tuvieron una transformación en la carrera de sus pensamientos digna de ser considerada. Tanto la primera como la última fase de Turner y de Geertz ofrecen elementos interesantes para el análisis de muchos aspectos de la sociedad y la cultura. Este último al incorporar el chamanismo a los sistemas religiosos.

A este respecto trato de analizar lo que denomino como sistema chamánico mazateco en el conjunto de símbolos sincréticos permeados por las aportaciones de ambos autores supusieron una

ayuda inestimable a la hora de montar el enfoque de mi trabajo. Aunque faltaba un empujón mas.

El encuentro con los trabajos interdisciplinarios de M.Harner en los años ochentas vino a añadir un elemento nuevo que daría nuevas perspectivas dentro del chamanismo. El manejo de los estados de conciencia y la posibilidad psicobiológica que tenemos como especie humana de entrar en ellos, daba un nuevo ángulo de análisis. Nos colocaba en un acercamiento a las culturas chamánicas que posibilitaba compartir una serie de vivencias que transcurrían en este estado.

Por mi parte, conceptualicé al sinahè como un chamán ya que reunía las principales características definitorias establecidas desde Mircea Eliade en la Década de los cincuentas. Una de estas características estaría en torno a la voluntariedad. El sinahé se diferencia del que no lo es por la posibilidad que tiene de entrar y salir en el viaje y por tanto cambiar de estados de conciencia a voluntad. Los trabajos de Mircea Eliade se refieren al Chamanismo en general. En el chamanismo mazateco los cambios de niveles de conciencia, el vuelo Chamánico es detonado precisamente por la ingestión del sito. Esto da unas características propias a lo que también denominaba como complejo chamánico mazateco. En la tradición siberiana tratada por Mircea Eliade es el tambor, en otras tradiciones son la danza y canto los catapultadores hacia la conciencia acrecentada. En cualquiera de las tradiciones en todo caso el chamán es quién mas lejos llega y quién mas pronto regresa por los espacios abiertos de la conciencia amplificada. El viaje

del sinahé no se ve favorecido por la ingestión del shito. Esto presenta complicaciones de las que están ausentes los chamanes de otras tradiciones que posiblemente encuentren algunas de otro tipo. La potencia del shito coloca al sinahé en las cimas de la conciencia chamánica en menos de media hora y puede mantenerle en dichas alturas por mas de tres a cuatro horas, lo que supone un gran desgaste físico.

A continuación expondré en discurso libre mis apreciaciones sobre el viaje , la posición chamánica y los efectos transformadores de las sesiones con shito.

La iluminación chamánica, es la habilidad de alumbrar, literalmente, la oscuridad, para ver en ella lo que otros no pueden percibir. Este puede ser, de hecho, el significado original de iluminación...que le permite ver en la oscuridad, literal y metafóricamente hablando, pues puede, incluso con los ojos cerrados, ver cuando cuando está oscuro y percibir objetos con los ojos cerrados; pueden ver el futuro y los secretos de la gente...(Harner 1990,51)

El sinahé, necesita tener intención que formula al principio de su vuelo con firmeza ante su mesa y altar. Esta es la brújula ,el para qué y el cómo está buscando en cada sesión de shito. Las características del shito son precisamente efectos de oleadas en los que hay momentos en los que el chamán desciende a los niveles de la conciencia ordinaria favorecido por los instantes de quietud.

Pero debe estar preparado para aprovechar el nuevo impulso, o la próxima oleada para encaramarse a las alturas de sus posibilidades, sin perder la dirección en la discontinuidad conciencia ordinaria-conciencia acrecentada. Son los momentos en los que la capacidad de concentración ponen a prueba el trabajo del sinahé. Además el sinahé no viaja solo. Tiene que dirigir, acompañar, ayudar a salir de lugares oscuros y empujar hacia espacios de claridad a sus acompañantes. Mantener fuerte la intención para subir a la cima del poder y descender al abismo donde se encuentra la enfermedad y empujarla, chuparla o soplarla o vomitarla según las cualidades, los dones que adquiere y permanecen grabados en su conciencia acrecentada. En los rituales shinahé con shito los participantes entran en el nivel de la conciencia acrecentada a través del shito, pero no tienen control sobre los cambios de conciencia ni sobre la dirección del viaje ya que carecen de intención porque están enfermos. El para qué y cómo. Curación es una metáfora que desborda con mucho el concepto que tenemos en nuestra cultura. La tradición étnica abarca para curación un proceso de transformación de depuración de los planos emocionales y físicos que permitan un mejor fluir en la conexión con los planos del espíritu, que conlleve un funcionamiento social de cooperación y orden. El orden de espíritu en el mundo. El sinahé es un artista cultural, un maestro de la dignidad, modelo de comportamiento de la tradición, donde no hay una intención en favor de interés propio. Poner la intención fuera del interés personal. El proceso de curación entra en lo que sería el proceso de aprendizaje y de integración a la

vida de la comunidad. El proceso de aprendizaje es a la vez el proceso de curarse de todo lo negativo oscuro y limpiar al grupo. En este sentido cualquiera puede ser chamán en la tradición mazateca, cualquiera que acepte seguir esta dirección. Y así llegar a ver. Esta es otra metáfora importante en los viajes con shinahé shito. El ver en la conciencia acrecentada expresa el encuentro con algo que indica las causas de la enfermedad, o donde hay algo escondido, presenciar situaciones que están en planos del tiempo que llamamos futuro. A veces para los mazatecos el ver es también un escuchar.. Ver no es un don exclusivo del chamán sino de cualquiera que participa en una sesión de shito. igualmente, ver puede darse en los sueños posteriores al viaje. Ver es un poco resolver. Curarse es aprender, ver es resolver. Ver es un momento de luz, se da en la luz no en la oscuridad. La curación es luz. Ver y curarse están en el mismo camino y misma dirección, el camino de la luz. El camino del sinahé es largo, se puede recorrer en mucho tiempo o en corto tiempo o nunca llegar. Depende de la intención de adonde quieras llegar. Mantener esa fuerza significa recorrer los más dispares caminos de la conciencia acrecentada sin perderse o confundirse. Claridad de intención y voluntad de seguir. Cada vez el sinahé recorre mas caminos encuentra nuevas dificultades. Los caminos no tienen fin. Se bifurcan, parecen perderse pero al final te sacan y aprendes y ganas mas poder. Poder para aguantar el rigor, la presión de los caminos de la oscuridad y la enfermedad. Poder para ascender hasta los niveles mas altos y llegar a la luz que ciega y que pone a todo el cuerpo a temblar del poder que

recibe donde chiconindó te recibe y te da a escoger la mesa con las cosas de como vas a curar y te da las plumas de guacamaya, las obsidianas y el hilo para que no olvides el camino de regreso y allí dejas la intención puesta para volver, siempre que pongas la intención y añoses y llames el recuerdo. El sinahé recuerda los caminos, no olvida y evoca para regresar. La intención es un imán que atrae si la sabes enfocar. Pero no todo está asegurado, los peligros de perder son muchos. El poder es un riesgo, quizás el mayor. El poder te lo da el mismo shito según vas entrando, subiendo y bajando te vas cargando, si aprendes a contenerte a no engancharte lo mantienes. El poder que dan los shito no se debe usar, se manifiesta el solo cuando hace falta. Se usa el solo, te dice que hacer para curar y para saber, te ayuda a ver si tu te mantienes con tu intención firme no te abandona y te ayuda a resistir el rigor de un mal momento. Nunca se debe enfrentar. El poder es tuyo y no. Te lo dan y te lo pueden quitar. Cuando uno se tuerce, cuando se va por dinero o por mujer o por coraje y se quiere fregar a otro, lo puede hacer pero ya se torció. Y el shito te castiga. Y ya no llegas, ya no vas porque ya no hay luz. Hay poder pero no hay felicidad porque no entras en la luz. Y pasas a estar taciturno y ya solo te interesa el dinero. Tu intención cambia, es solo para conseguir algo para ti. El poder no es sobre otros, ese es el mal poder. El poder es para ayudar y él te ayudará. Cuando alguien te provoque no le contestes y se gasta y se acaba solito, cuanto más coraje contra ti peor si tu no te afectas. Tu te sales y ya no estás en el lugar donde él quiere que

estes o donde cree que estás y no te toca. El sinahé-Tee el que hace daño, ve negro, no puede ver porque esta castigado sin luz. Pero tiene poder porque sabe mandarte el mal y salirse y porque le pide al chiconindó donde nació y le ofrece regalos y animalitos y hasta le lleva gente para que se espante y le dañe y hasta se muera. entregan gente al chiconindo para su propio egoísmo...

La secuencia del trabajo. El Trazado general de la obra consta de varias líneas de lectura etnográfica. Una arranca de mi propia experiencia participativa que me situó directamente en el plano de los rituales de curación con shito. A través de la relación que establecí con el sinahé de Buenos Aires quien me dió entrada en la tradición étnica, abriéndose una nueva manera de interpretar mi propio mundo y el étnico. La conexión con el sinahé de Buenos Aires y con otros curanderos de la zona se llevará a cabo a través de una expresión de lenguaje simbólico del mundo de la curación en estado de conciencia acrecentada, donde se expresan creencias que norman la vida social y un mapeo sagrado que se superpone con el espacio físico.

Otra línea será dada por los procesos públicos que se organizan en torno a lo político. Los dramas sociales siguiendo el modelo de Turner irán estableciendo una secuencia del transcurrir de los objetivos públicos en los que se vieron involucrados líderes, comunidades, y toda suerte de intermediarios e instancias de la política extra-local. Con esto se tratará de obtener un

entendimiento de la historia social de la mazateca baja en los treinta últimos años, desde la construcción de la presa hasta la actualidad.

Otro tercer vehículo de la etnografía, vendrá dado por el relato de la vida cotidiana de la tradición étnica en este período de tiempo, en un dialogo directo de los chuta étnica en las interpretaciones sobre su vida. Lo que resulta de esto, es un mundo "liminal" donde se expresen modos de ser, emociones, juicios y comportamientos en lo que sería una "tierra de nadie cultural".

Estos tres caminos etnográficos correrán paralelamente y se irán entremezclando en torno a la secuencia de objetivos públicos y a la acción ritual, a manera de vertebras que unifiquen la lectura. Se entremezclarán de manera que actores de dramas sociales serán a la vez participantes en rituales curativos y en pasajes de la vida cotidiana. De la misma forma algunos procesos políticos serán entendidos y resueltos a partir de la participación de los actores en otro escenario como el de los rituales con sito o viceversa, quedando así integrados en una lectura única con diversos pasajes.

La obra estará desglosada en tres partes constitutivas. La primera bajo el epigrafe de Curación. La segunda, Poder, y la tercera, Conocimiento. Cada una de estas tres partes o movimientos generales constará de varios capítulos, de los cuales solo algunos están en borrador y otros todavía no se escriben.

Las tres líneas etnográficas se irán entremezclando, de manera que no quedarán escindidas una en cada parte, sino en

secuencias que atraviesen todo el capitulado. En las conclusiones se llevará una revisión de los postulados y enfoques usados a lo largo del trabajo.

BIBLIOGRAFIA

- Achterberg, J. **Imaginery in Healing: Shamanism and Modern Medicine.** Boston: New Science Library/Shambala. 1985
- Atkinson, J. M. **The Art and Politics of Wana Shamanship.** Berkeley, CA: Univ. Calif. Press. 1989
- Atkinson, J. M. Review of **Taming the Winds of Desire** by Carol Laderman. **American Ethnologist.** In press. 1992
- Autores varios, **Beyond Methaphor. The Theory of Tropes in Anthropology.** Stanford University Press, Stanford.
- Balzer, M. M. "Behind shamanism: changing voices of Siberian Khanty cosmology and politics". **Soc. Sci. Med.** 24 (12): 1085-93. 1987
- Basilov, V. N. "The Study of Shamanism in Soviet Ethnography". En: Hoppál, M. (Ed.). **Shamanism in Eurasia.** Göttingen, Edition Herodot, 1984. P. 4
- Bourguignon, E. **Possession.** San Francisco: Chandler and Sharp. 1976
- Bourguignon, E. "Trance and Shamanism. What's in a name?" **J. Psychoact. Drugs,** 21 (1): 9-15. 1989
- Brown, M.F. "Dark Side of the Shaman". **Natural History.** Nov. 8-10. 1989
- Covell, A. **Ecstasy: Shamanism in Korea.** Elizabeth, NJ: Hollym International Corporation. 1983
- Devereux, G. "Shamans as Neurotics" **American Anthropologist** 63: 1088-90. 1961

- Doore, G. *The Shaman's Path*. Boston: Shambala. 1988
- Dow, J. *The Shaman's Touch: Otomi Indian Symbolic Healing*. Salt Lake City: Univ. Utah Press. 1986
- Drury, N. *The Elements of Shamanism*. Longmead:Element Books Ltd. 1989
- Eliade, M. "Recent Works on Shamanism" en: *Hist. Relig.* 1(1):152-86. 1961
- Eliade, M. *Shamanism:Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton. Princeton Univ. Press. 1964
- Flaherty, G. *Shamanism and the Eighteenth Century*. Princeton Univ. Press, Princeton. 1992
- Furst, P. *Flesh of the Gods:the Ritual Use of Hallucinogens*. New York, Praeger. 1972
- Geertz, Clifford, J.Clifford y otros, *El surgimiento de la antropología post-moderna*. Gedisa, Mexico, 1991
- Goodman, Felicitas D. "Body Posture and the religious altered states of consciousness: an experimental investigation", en: *J. Humanist. Psychol.* 26 (3):81-118. 1986
- Goodman, F. D. *Where the Spirits ride the Wind: Trance Journey and other Ecstatic Experiences*. Bloomington, Indiana Univ. Press. 1990
- Halifax, J.E. *Shamanic Voices: A Survey of Visionary Narratives*. New York, E. P. Dutton. 1979
- Harner, M. *The Way of the Shaman*. New York:Bantam. 1982
- Harner, M. *Hallucinogens and Shamanism*. London: Oxford Univ. Press. 1973

- Harner, M. **Journeys outside of Time: the Way to Knowledge and Wisdom.** London: Unwin Paperbacks. 1990
- Heinze, R. **Shamans of the Twentieth Century.** New York, Irvington. 1991
- Holmberg, D. "Shamanic soundings: femaleness in the Tamang Ritual Structure" **Signs: J. Women Cult. Soc.,** 9 (1):40-58. 1983
- Holmberg, D. H. **Order in Paradox: Myth, Ritual and Exchange among Nepal's Tamang.** Ithaca, Cornell Univ. Press. 1989
- Hultkranz, A. "The Shaman and the Medicine Man". **Soc. Sci. Med.** 20 (5):511-15.1985
- Lévy-Strauss, C. "The effectiveness of Symbols", en: **Structural Anthropology.** New York, Basic Books. 1963
- Lessa, William A. y Evon Z. Voght, **Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach.** Harper & Row, San Francisco, 1958
- Lewis, I. **Ecstatic Religion.** London: Routledge. 1989
- Mauss, Marcell, **Institución y culto. Representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones.** III tomos, Barral Editores, Barcelona, 1971
- Mauss, Marcell, **Sociedad y ciencias sociales.** Barral Editores, Barcelona, 1972
- Ridington, R. **Little Bit Know Something: Stories in the Language of Anthropology.** Iowa City: Univ. Iowa Press. 1990
- Taussig, M. **Shamanism, Colonialism and the Wild Man: a Story in Terror and Healing.** Cicago. Univ. Cicago Press. 1987
- Taussig, M. **The Nervous System.** New York: Routledge. 1991

Turner, Victor. **Dramas, Fields and Metaphors.** Cornell Univ.
Press. Ithaca and London

Turner, V. (with Swartz & Tuden). **Political Anthropology.**
Chicago. Aldine Publishing Co. 1966

Wundt, Wilhelm. **Elemente der Völkerpsychologie.** Alfred Körner
Verlag in Leipzig (Germany). 1913