

Históricas Digital

Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez

“Piedra donada, transmisión de facultades, saberes y conocimientos chamánicos tepehuas”

p. 285-316

El poder de saber: especialistas rituales de México y Guatemala

Patricia Gallardo Arias y François Lartigue
(coordinadores)

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2015

456 p.

Cuadros, imágenes y mapas

(Serie Antropológica, 23)

ISBN 978-607-02-6443-6

Formato: PDF

Publicado en línea: 23 de mayo de 2016 Disponible en:

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/poder/de_saber.html



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2016, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, Ciudad de México

PIEDRA DONADA, TRANSMISIÓN DE FACULTADES, SABERES Y CONOCIMIENTOS CHAMÁNICOS TEPEHUAS

Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez

CHAMANES TEPEHUAS

El grueso de la información etnográfica presentada en este documento fue recopilada en la comunidad de San Pedro Tziltzacuapan, localizada al sur del municipio de Ixhuatlán de Madero, Veracruz, en la Huasteca meridional. En menor medida consideraremos datos de algunos autores sobre la comunidad de Pisaflores, a lo que se agregará lo indicado por nuestra cuenta. El reconocimiento etnográfico general también toca a la comunidad de El Tepetate, fisionada de Tziltzacuapan hacia la década de 1970, como hacia la de 1930 lo hizo Pisaflores. Aunque apuntaremos un par de datos bibliográficos referentes a los tepehuas occidentales —de Huehuetla—, nos concentraremos en los orientales veracruzanos de la comunidad histórica y daremos testimonio de las vías que toma la transmisión de facultades, saberes y conocimientos entre sus chamanes.¹

Si bien la ritualidad fue el tema al que más páginas dedicó Roberto Williams García en sus textos acerca de los tepehuas orientales, la transmisión del “don” chamánico, aspecto directamente vinculado con el rito, apenas se deja ver. Nuestra intención es abonar en el conocimiento de este campo poco conocido de la cultura y la sociedad tepehua oriental. Para ello, prestaremos atención a los

¹ Hay dos grupos étnicos tepehuas: del norte —en Tlachichilco, Zontecomatlán y Texcatepec, Veracruz— y del sureste —en Huehuetla, Hidalgo; Francisco Z. Mena, Pantepec y Venustiano Carranza, Puebla, e Ixhuatlán de Madero, Veracruz—. Los del sureste se distinguen entre occidentales —de Huehuetla, Hidalgo—, poblanos —cuyos ancestros vivieron en Huehuetla y ahora viven en los tres municipios poblanos referidos— y orientales —de Pantepec y Francisco Z. Mena, Puebla, e Ixhuatlán de Madero, Veracruz—. Estos datos dan testimonio de los territorios tradicionales tepehuas. Para tener un mapa completo de la ubicación de los tepehuas en la actualidad, hay que sumar el reciente asentamiento en Pánuco, Veracruz, además de los destinos migratorios contemporáneos de los varios subgrupos, en particular Tulancingo y Pachuca en Hidalgo, el Distrito Federal, los municipios conurbados del Estado de México, varios municipios fronterizos en el estado de Tamaulipas y diversos lugares de Estados Unidos de América, entre los que destaca Carolina del Norte por su concentración de tepehuas septentrionales.

testimonios contrastantes de los chamanes y a la opinión de quienes no lo son. Ese contrapunto orquestado a muchas voces nos permitirá reconocer las dos vías por las que chamanes y legos reconocen que se transmiten los saberes y las facultades que sólo unos ejercen, pero de los que se benefician iniciados y no iniciados al participar en los ritos de “costumbre”, los terapéuticos, los agrícolas y los del ciclo de vida, dirigidos por los chamanes tepehuas *haat’akuunú?* —“la/el que hace mujeres”, chamanes mujeres que son también parteras— y *haapapaaná?* —“el que hace a los abuelos/hombres viejos”, chamanes varones.²

Retomaremos la propuesta de Déléage, quien para dar razón de los saberes culturales no intuitivos, los saberes míticos y los saberes rituales propone analizar “la transmisión de estos saberes y de las representaciones epistemológicas a las que da lugar”.³ Buscaremos explicar las cadenas epistemológicas —entendemos por epistemología “la meta-representación que hace posible la adquisición de ese saber cultural”—⁴ relativas a un acotado campo del saber ritual: el chamánico. Distinguiremos entre saberes, facultades y conocimientos chamánicos, y compararemos material etnográfico de dos cadenas de transmisión: una exotérica y otra esotérica.

Siguiendo las exégesis exotéricas de los legos —no iniciados— y las esotéricas de los especialistas rituales —chamanes—, resulta evidente que son contradictorias: para los no iniciados, las facultades chamánicas se transmiten de la divinidad al futuro chamán, y esos saberes toman privilegiadamente el camino de la filiación propio de las donaciones entre padres e hijos; en cambio, de acuerdo con los chamanes de San Pedro Tziltzacuapan, la cadena de transmisión de las facultades y los saberes toma una vía que se distancia de la filiación para acercarse a la alianza.

Las distinciones entre el dicho esotérico y el exotérico, y las variaciones al interior del primero valdrán también para exponer de manera diferenciada el recurso de las “Antiguas”, que en un extremo del continuo exegético aparecen como herramientas rituales, cuyo uso se acerca a un ejercicio de lectura fácil y, en el otro, resultan verdaderos seres no humanos o, si no existentes con agencia, sí máquinas que catapultan al chamán hacia el futuro o le retrotraen hacia los acontecimientos pasados, y que no se someten a una “simple” interpretación. En

² Albert Davletshin, “Notas etimológicas sobre algunos términos religiosos en el tepehua de Pisa Flores”; Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, “The eastern Tepehua shamans: traditional healers and diviners who make women and old men”.

³ Pierre Déléage, “Epistemología del saber tradicional”.

⁴ *Ibid.*, p. 72.

el mismo ámbito de la adivinación —que reconoceremos como un camino de acceso al conocimiento propio del chamán— ocupan los sueños en la práctica chamánica y su constitución o no como medio para la donación de saberes, facultades y conocimientos a los que está dedicado este documento.

Comencemos por esbozar de manera resumida y limitada por el estado de avance de nuestra investigación etnográfica el escenario en que esto tiene lugar: el conformado por los diversos seres que habitan el mundo, que en los ritos ofrecen el campo privilegiado para observar las relaciones que establecen unos con otros.

INTERCAMBIOS COLECTIVOS

El ejercicio chamánico tepehua se inscribe en un entramado de relaciones que vincula partes que comparten parcialmente atributos ontológicos. Una de las partes está constituida por los seres humanos, mientras que las naturalezas de los seres de la otra parte son no humanas. Existen distintos seres no humanos: las almas patógenas de los muertos —“malos aires”, “muertos en desgracia” comandados por el Diablo—, las almas de los familiares difuntos —que no son necesariamente dañinos, aunque en ciertas circunstancias pueden enfermar a sus parientes vivos— y las almas de los chamanes muertos, además de entidades divinas, como las de los espíritus dueños de determinados cultivos —las Semillas— o de campos específicos del mundo, como el Agua o la Tierra.

En cuanto a los seres humanos, cada persona es un conjunto de partes: el cuerpo, el componente vital sanguíneo, un alma capaz de desprenderse del cuerpo y entidades —“estrellas”, “ángeles” y “compañeros”— cuyas identidades señalan, según distintos informantes, hacia las almas de los chamanes muertos o los espíritus compañeros de los chamanes vivos o de todo ser humano. La imagen completa de esta anatomía y el mapa completo de los seres que pueblan el mundo se encuentran inacabados en el estado presente de la investigación etnográfica.

Si bien la naturaleza humana es distinta de las naturalezas no humanas, algunas compatibilidades entre ellas permiten las relaciones en el entramado cósmico. Los existentes no humanos con los que es necesario tratar durante los ritos chamánicos o “costumbres” pueden adquirir cuerpos antropomorfos —humanos o no— y de hecho son invitados a hacerlo cuando los vivos les ofrecen cuerpos para habitarlos durante la puesta ritual. En los ritos chamánicos, los especialistas rituales construyen cuerpos vegetales —“muñecos” de papel y/o “atados” de corteza— y ofrecen las condiciones que permiten que ciertos seres

no humanos ocupen temporalmente los cuerpos de los humanos.⁵ El procedimiento ritual por medio del cual el chamán ofrece cuerpos de papel a los malos aires suele constituir la respuesta a un movimiento previo en que el mal aire ocupó el cuerpo humano y provocó la caída del alma humana. Puede compararse con la terapia ritual de otros pueblos indígenas mesoamericanos que, aunque no ofrece cuerpos de papel a las almas intrusas, tiene por finalidad sacar la entidad patógena del cuerpo del enfermo.⁶

El cuerpo humano tepehua en condiciones normales puede ser habitado por el alma humana, en condiciones mórbidas por el alma de un muerto en desgracia o en condiciones rituales por la de un pariente difunto que no es un muerto en desgracia. Sólo mientras tiene lugar el dispositivo ritual chamánico el cuerpo humano puede ser habitado simultáneamente por el alma humana y por el alma del familiar que murió en condiciones no trágicas, es decir, de vejez-enfermedad. Según la exégesis esotérica, las estrellas, *alter ego* celeste de todos los seres humanos, son también corporeizadas en muñecos de papel durante el “costumbre”. Los seres humanos y los no humanos están compuestos por varias entidades físicas y anímicas, son una reunión de almas en cuerpos con atributos ontológicos distintos. Compartidos algunos de estos atributos, unas y otras almas, unos cuerpos y otros, se relacionan con seres de otra condición con los que intercambian, prestan y regalan almas y cuerpos que también pueden ser robados o devorados.⁷

Agregados a los que tienen cuerpos por moneda, los ritos de “costumbre” suponen siempre una serie de dones sacrificiales, alimenticios y discursivos en un contexto de verdadera creación a escala de un mundo en movimiento y de recreación de la morada divina. En este mismo ejercicio, la música ritual establece las condiciones para que el lugar donde los seres humanos hacen el Costumbre participe de la cualidad áurea del espacio que habitan las divinidades.⁸ Chamanes y legos se distribuyen la tarea de construir las partes de ese mundo, incluidos diversos cuerpos, antropomorfos y no, que son habitados por las entidades convocadas. Con ayuda de los legos, los chamanes construyen maquetas cósmicas

⁵ Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, “Cuerpos rituales. Carnaval, días de muertos y costumbres tepehuas orientales”.

⁶ María Elena Aramoni, *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, p. 23-25; Saúl Millán, “Cuerpo y metamorfosis: una aproximación a la ontología indígena”, p. 179 y ss.

⁷ Heiras Rodríguez, “Cuerpos rituales. Carnaval, días de muertos y costumbres tepehuas orientales”, *op. cit.*

⁸ Boilés, “Tepehua Thought-Song: A Case of Semantic Signaling”, p. 267, 269, 288; Roberto Williams García, *Los tepehuas*, p. 148-151, 201-202.

que, en sus altares, se convierten en el mundo mismo, sobre el que se ordenan los seres vegetales de papel y corteza a los que se ofrece la sangre de aves degolladas y algunos alimentos. En este escenario ritual, los humanos realizan los intercambios de palabra que acompañan las ofrendas sacrificiales y alimenticias con los que saldan las deudas y los agravios con sus propias almas, con otros humanos, con los exhumanos y con los que nunca lo fueron o sólo en tiempos míticos. Durante el “costumbre” la comunidad humana o el grupo doméstico se relaciona de manera controlada con varias comunidades no humanas, bajo la orquestación de los chamanes, entre los que cabe distinguir a los humanos —vivos— y a los exhumanos —ya fallecidos, también llamados ángeles por algún informante—, compañeros de los chamanes vivos. Así como los chamanes vivos son los diplomáticos de la comunidad humana frente a los colectivos no humanos, los chamanes muertos son sus pares frente al colectivo de divinidades dueñas del mundo.⁹

DONES PROMETIDOS

De esta manera, el circuito de intercambios entre el colectivo humano y los no humanos aparece como un complejo multidireccional en el que se dan, se toman y se arrebatan dones y contradones con los chamanes como intermediarios de algunas de esas transacciones. Las entidades patógenas arrebatan almas humanas, irrumpen en los cuerpos humanos y habitan cuerpos antropomorfos que les son donados. Las entidades ortógenas y ciertas entidades anímicas humanas habitan también los cuerpos antropomorfos que para los “costumbres” les ofrecen los chamanes y los no antropomorfos que saben hacer los no iniciados. Los humanos aprovechan las condiciones que les ofrecen esas entidades fastas para la producción agrícola y su reproducción social. En ese mercado de almas y cuerpos, palabras y alimentos, los chamanes aparecen no sólo en el lugar de facilitadores del intercambio, sino también como donatarios. Como todo humano, el chamán es receptor y dador de dones, pero ser beneficiario de ciertos dones específicos lo constituye como chamán. Nos referimos a lo que la antropología mesoamericanista suele reconocer con el nombre de “don”, entendido como vocación, aptitud o designio divino para ejercer el oficio chamánico o curandril.¹⁰ Como veremos más adelante, ese don está constituido por los saberes y las facultades que sólo los chamanes reciben y ejercen, que se suman a los conoci-

⁹ Williams García, *op. cit.*, p. 163-166.

¹⁰ Antonella Fagetti, “Iniciaciones, trances y sueños: una propuesta teórico-metodológica para el estudio del chamanismo en México”, p. 18-20.

mientos que adquieren por vía de la adivinación. Veremos que, al menos idealmente en opinión de los chamanes tepehuas, ese don es usado sólo después del rito iniciático de Promesa, lo que nos permitirá distinguir a los iniciados de los no iniciados, los no chamanes, es decir, los legos.

Como dejan ver los ritos tepehuas, los seres no humanos de uno y otro tipo, así como los seres humanos chamanes y legos se erigen alternadamente como donadores o donatarios en uno u otro punto, en tal o cual tiempo, en ésta o aquella circunstancia. En varios puntos los chamanes son donadores, donatarios y hasta víctimas, lo mismo que otros humanos no especialistas en las artes rituales. Es así en la brujería, el ejercicio chamánico de intenciones aviesas, en el que se trabaja del lado oscuro, dicen los tepehuas. Todos los seres humanos son víctimas potenciales de la brujería: el ataque premeditado por parte de un “brujo” que obra por voluntad propia o contratado por la desavenencia de un tercero. Aunque los chamanes resultan un objetivo privilegiado, blanco reiterado de los ataques de sus pares, no se distinguen radicalmente en este punto de otros seres humanos no iniciados quienes también son objeto de las artes oscuras de los especialistas rituales que trabajan del lado del mal.

En efecto, lo mismo chamanes que legos recurren a los oficios de chamanes que curan, que “trabajan en la luz”, para someterse a la terapia ritual que los sane del ataque de la brujería. Así, esta primera distinción entre humanos chamanes y no chamanes remite al mayor número de ataques de brujería que suelen padecer los iniciados respecto de los no iniciados. Los especialistas rituales se ven doblemente sometidos a los efectos de los actos de su competencia profesional, en virtud de que resultan particularmente sensibles a la práctica ritual de sus colegas de oficio.

La práctica chamánica tepehua se caracteriza por una división sexual del trabajo ritual que promueve, cuando las condiciones son idóneas, llevar a cabo “costumbres” en los que participan chamanes de uno y otro sexo para lograr una suma de trabajos por género obligatoria cuando se trata de ciertos “costumbres” de interés comunitario. Aun cuando la relación entre chamanes se lleva a cabo en el marco de una intensa competencia por clientes, acompañada de incesantes sospechas de “envidias” y acusaciones de brujería, tarde o temprano se ven obligados a trabajar juntos. Esta constante colaboración ritual da lugar a infinidad de desencuentros, como resultado de actos que tienen por objetivo dañar o, cuando menos, como consecuencia de una práctica ritual llevada a cabo de manera descuidada, sin el “respeto” —bien hacer y bien decir— que en opinión de los tepehuas contemporáneos caracterizaba la práctica de los chamanes de las generaciones pasadas.

Una ofrenda incompleta, la disposición fallida de la parafernalia ritual o un acto inapropiado de los chamanes con quienes se colabora, pueden tener repercusiones en la salud del chamán que, habiendo actuado bien, haya tenido la mala suerte de trabajar con el que obró mal. Las consecuencias para el chamán no se distinguen de las obradas por brujería sobre la víctima a quien se dirige expresamente el mal, es decir, tienen el mismo carácter de daño provocado intencionalmente. La menor evidencia es interpretada por los chamanes como signo de un trabajo mal avenido por parte de otros chamanes. Cuando el enfermo es un lego, el rito terapéutico ineficaz suele interpretarse como evidencia de incompetencia profesional del terapeuta ritual. En cambio, cuando el enfermo es un chamán y el “costumbre” terapéutico no ha tenido los efectos esperados, se deduce que es un acto premeditado tendiente a no resolver la dolencia del enfermo e incluso a acentuarla.

Resulta asombrosa la capacidad de los chamanes tepehuas para trabajar en equipo en la complicada arena política en la que ejercen su oficio. Acaso como efecto de esta constante labor conjunta en la que se inscribe la división sexual del trabajo ritual, al menos para algunos de nuestros informantes, parece claro que los chamanes buenos y malos participan en un mismo campo de práctica y conocimiento. María —chamán de unos 30 años, de padre totonaco y madre otomí, reside en Tziltzacuapan aproximadamente desde los 12 años, en adelante nos referiremos a ella como la chamán joven no tepehua— sabe que las diferencias entre un curandero bueno y uno malo no definen categorías de especialistas rituales: “hay curanderos que trabajan, bueno, que trabajan el bien y trabajan el mal”, es decir, chamanes buenos y malos. Para un informante lego el asunto es igual de evidente cuando advierte respecto de un chamán específico que “trabaja las dos cosas, le hace bien, hace mal”.

Si la distinción entre iniciados y no iniciados no es cualitativa en cuanto a ser objeto potencial de brujería, sino acaso cuantitativa porque son un blanco reiterado, en segunda instancia los chamanes parecen distinguirse de nuevo de los legos sólo por grado y no por calidad. Así como su exposición a la brujería les distingue sólo en cantidad de los legos, algo semejante ocurre en cuanto a los ritos terapéuticos de “costumbre” dedicados exclusivamente a los chamanes: las Promesas —*Ka ánit*, *Katánit*—. El chamán debe realizar Promesa al menos cuatro veces durante su vida. Aunque idealmente debería ser siempre así, en ocasiones la primera de ellas es su iniciación a las artes chamánicas. Esta Promesa en su beneficio es conducida por otro chamán que lo cura y lo inicia al presentarlo a las divinidades y ofrecer por él una primera ofrenda y sacrificio. Como en todo “costumbre” terapéutico, la intención de la Promesa

es “pedir perdón” a los parientes vivos y muertos. La Promesa se distingue de otros “costumbres”, también en número, por los insistentes baños con agua y jabón que todos los participantes en el rito aplican al promesero, pues los baños se llevan a cabo en todos los “costumbres”. Es así que las Promesas potencian esa cualidad del “costumbre” tepehua por la que todo participante en el rito, que en actitud pasiva es limpiado por el chamán, se convierte en agente activo de una limpia que aplica sobre el chamán y sobre toda la parafernalia ritual.

Suele ocurrir que el chamán realiza Promesas siempre que es posible una vez al año, por lo general en diciembre o enero, aunque no hay una prescripción calendárica exacta. El deber del chamán es llevar a cabo al menos cuatro Promesas durante su vida. Estos ritos cumplen un papel relevante en la relación del promesero con su clientela, sus pacientes y sus parientes quienes, invitados a acompañarlo en la celebración en la que confirma y agradece su don chamánico, intercambian funciones con él: de pacientes enfermos que deben ser limpiados se convierten en limpiadores del chamán convertido en una especie particular de enfermo.

En el mismo sentido, las Promesas en las que el chamán se da a conocer a Dios y a sus clientes como curandero suelen ser orquestadas por distintos especialistas como resultado de su participación en ese competido campo de trabajo en equipo que esbozamos párrafos atrás. Con la Promesa, el chamán se presenta también frente a sus pares en una relación obligadamente conflictiva. Le preguntamos a uno de los chamanes de San Pedro Tziltzacuapan si su Promesa fue dirigida por un pedreño. Respondió: “Sí, pero eso ahora pos como que me envidia”. Otra chamán, cuya primera Promesa fue oficiada por un chamán y las dos siguientes por otro, enfrentada a la envidia de los chamanes que hacen su “costumbre” de inicio o refrendo de su trabajo chamánico, hizo los cuatro reglamentarios y uno cada año por su cuenta fuera de la comunidad, en la misma medida en que buena parte de su clientela no es de San Pedro Tziltzacuapan.

De su participación en ritos iniciáticos como modalidad de ritos terapéuticos, de su involucramiento en los dimes y diretes de la “vergüenza”, la envidia y la brujería, parece dable reconocer que los chamanes tepehuas participan de una red de intercambios que en poco se distingue de aquella en la que participan los legos. Si en ese circuito total de intercambios hemos visto que los chamanes ocupan posiciones semejantes a las de los legos en cuanto a su actividad ritual como pacientes y su propensión a los efectos perniciosos del conflicto social, cabe preguntarse en qué punto los chamanes ocupan un lugar distinto al de los legos. Como intermediarios entre humanos y no humanos, los chamanes se distinguen de los legos por ser donatarios de un tipo preciso de dones: saberes, facultades y conocimientos.

Pero aunque constituyen la condición indispensable para la realización del ejercicio chamánico, las Promesas se llevan a efecto sin que opere función alguna de aprendizaje para el chamán en ciernes. Este es el caso en San Pedro Tziltzacuapan y parece generalizado entre los tepehuas orientales. Entre los tepehuas de Huehuetla —occidentales—, Gessain registró en abril de 1938 “la ceremonia de iniciación de un nuevo curandero, de 50 años de edad, que había estado aprendiendo su oficio durante un año con un curandero de Mecapalapa”.¹¹ Más de 60 años después, Lagunas ofreció el testimonio de un chamán también huehueteco que, como los orientales, no advierte aprendizaje con seres humanos como maestros, de hecho, parece no reconocer aprendizaje alguno: “Hay unos dicen algunos: ‘¿Quién enseñó?’. No es enseñar. Como si fuera un sueño”.¹²

Más parecidos a los tepehuas occidentales contemporáneos que a los de mediados del siglo XX, en San Pedro Tziltzacuapan los chamanes no son visitados ni acompañados por discípulos a quienes confíen sus conocimientos, ni es la forma en que aprenden, según sus propios testimonios. A los chamanes pedreños los ritos iniciáticos de Promesa no les participan saberes, sino relaciones con los no humanos que les asisten o a quienes se deben, y con su familia y sus pacientes que al mismo tiempo son sus parientes y sus clientes. Los “costumbres” de tipo Promesa, que podemos entender como iniciáticos en la medida en que son condición para el ejercicio chamánico, que doña Leonila —chamán pedreña de unos 50 años, en adelante chamán joven tepehua— define como “entregar tu ofrenda para que Diosito te conozca que sí eres curandero”, carecen de toda función pedagógica en opinión del iniciado. Don Severo —chamán de unos 70 años, en adelante chamán viejo tepehua— es explícito al respecto: “después ya hice la Promesa, pero a esa persona que me lo hizo no me dijo, no me dijo, ya sabía yo cómo”. No le dijo cómo hacer “costumbres”, cómo recortar muñecos de papel, cómo dirigirse a los no humanos. Por lo que nuestra información etnográfica deja ver, la Promesa se llevó a cabo, al menos algunas veces, después de que el chamán había empezado a ejercer su oficio, lo que confirmaría que aunque las Promesas otorgan al chamán su carácter de neófito en proceso de iniciación, no le transmiten saber alguno. Son las Promesas estos “rituales iniciáticos, donde lo que se transmite es menos un saber que la representación de una desigualdad dentro de la distribución del saber”:¹³ la desigualdad entre chamanes y legos.

¹¹ Guy Stresser-Péan y Robert Gessain, “Los indios tepehuas de Huehuetla”, p. 112.

¹² David Lagunas, *Hablar de otros. Miradas y voces del mundo tepehua*, p. 148.

¹³ Pierre Déléage, “Epistemología del saber tradicional”, p. 80.

SIGNOS DEL SABER

Como anticipamos, la epistemología del saber chamánico es distinta desde la exégesis esotérica del chamán que desde la exotérica del lego. La observación de “costumbres” abona en el saber hacer de los próximos chamanes de los legos, que después de algunas ocasiones aprenden a participar en los ritos chamánicos que no dirigen ellos mismos. Es el caso de los dos chamanes más viejos, quienes en su nubilidad ocuparon los cargos —ahora en desuso— de padrino y madrina de “costumbre”, reservados a los no casados. Las descripciones con las que contamos indican una enseñanza que (1) “privilegia la observación atenta de los procesos técnicos”, con el (2) “recurso de la explicación verbal” y (3) “formas marcadas de castigo”.¹⁴

Chamoux caracteriza el aprendizaje del saber hacer nahua de Huauchinango, Puebla, con el primer rasgo para describir el de los mestizos con los últimos. Entre los tepehuas, el aprendizaje de padrinos y madrinas bajo la dirección de un chamán reconoce los tres rasgos que Chamoux encuentra repartidos diferencialmente entre nahuas y mestizos. Los tres rasgos caracterizan también el aprendizaje de los chamanes tepehuas bajo la dirección de los no humanos, que someten al iniciado a la enfermedad —forma de castigo— y le dan explicaciones verbales —no sólo muestras con el ejemplo— que van desde las instrucciones hasta los diálogos.

A los diez años, Margarita —partera y chamán de unos 80 años de edad, en adelante la chamán vieja tepehua— comenzó a ser madrina durante los “costumbres”, para lo que recibía un aprendizaje asertivo. Según la opinión lega, esto influyó a la postre en su saber hacer y decir chamánico. De acuerdo con su opinión autorizada, parece que no jugó un papel relevante en la transmisión de sus saberes chamánicos. La chamán joven no tepehua conoce ambas opiniones, la autorizada y la no autorizada, y como especialista ritual opina cuál es válida: “Y luego como dicen que eso viene de nacimiento. Luego si hace uno limpia por ahí te vienen a ver, luego me dicen: ‘Ya te enseñó bien tu suegra cómo trabaja’. Le digo: ‘No, eso no... no se... no te deben de enseñar, porque eso no te enseñan’”. La suegra de María es Leonila —la chamán joven tepehua—. Los legos suponen que con ella se inició y continúa aprendiendo su oficio. Según la perspectiva esotérica, el saber ritual no pasa de un chamán vivo a otro. La vieja partera chamán es clara ante las cuestiones del etnógrafo:

¹⁴ Marie-Noëlle Chamoux, *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*, p. 79-89.

MARGARITA (M): Por fin, como tú andas aquí, ¿quién te mandó?

CARLOS HEIRAS (CH): De mi trabajo de México.

M: Pos de tu trabajo. ¿Y cómo sabes qué cosa vas a hacer? ¿Quién te enseñó?

CH: Ah, pues mis profesores en la escuela. Ajá.

M: Te enseñaron.

CH: Ajá.

M: Pero a mí no, a mí no, nomás yo de repente que podía yo trabajar.

Es de notar que la chamán vieja tepehua asevera que nadie le enseñó, a pesar de que en su juventud fue madrina de “costumbre” y en tales ocasiones, de acuerdo con su propio testimonio, era conducida por el chamán que dirigía según los tres procedimientos descritos por Chamoux: observación atenta de los procesos técnicos, recurso de la explicación verbal y formas marcadas de castigo.¹⁵ De esta manera, incluso si la vieja chamán reconoce que aquel chamán ahora muerto le enseñó cómo actuar en los “costumbres” en los que ella ocupaba el cargo de madrina, no le enseñó a hacer su trabajo: “nomás yo de repente que podía yo trabajar”.

Sin que podamos afirmarlo, parece que los signos de vocación chamánica de nacimiento están ausentes entre los tepehuas, a diferencia de los otomíes vecinos, de quienes Galinier reporta que sí reconocen señales de vocación chamánica de nacimiento.¹⁶ Entre los totonacos que nos permite conocer Ichon, encontramos como señales reconocidas de vocación chamánica “el cordón umbilical alrededor del cuello” y “la existencia de remolinos, liñones en el occipucio craneano” del recién nacido,¹⁷ dos marcas que también observa María, la joven chamán no tepehua, quien, con una impronta de padre totonaco y madre otomí, vivió su infancia en la comunidad totonaca mestiza de Pantepec:

hay unos los que van a ser según curanderos, bueno, según me han dicho, me decía mi abuelita [paterna, totonaca] que “los que son curanderos, que nacen con dos remolinos” [...] y luego, bueno, lo que es el ombligo, se enreda como cruzado del... Porque una de mis hijas nació así, me dice su abuelita “que nació todo bien enredado, ‘taba enredado en su pescuezo, cruzado aquí”, quien sabe, estaba “como si tuviera su carrillera, estaba enredado todos sus pies” dice, ajá, y dicen que es el que nace así.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ Jacques Galinier, *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, p. 453.

¹⁷ Alain Ichon, *La religión de los totonacas de la sierra*, p. 172-173.

La joven chamán no tepehua afirma que su hija, pedreña, está llamada a ejercer su oficio, que es también el de su abuela paterna. Aunque esta joven chamán reconoce los signos de la vocación en su hija desde el nacimiento, no coincide en la existencia de una línea de transmisión de madre a hija o de abuela a nieta. El don, de acuerdo con la interpretación esotérica, es dado por Dios, no por la madre. Según la exégesis lega, en contraste, hay chamanes “que fueron heredando el trabajo” a sus hijos o nietos, a lo que se suma la opinión, también lega, de que un chamán inferior en jerarquía y edad aprende de otro, mayor en edad y jerarquía, al colaborar en los “costumbres” a los que se suman varios chamanes.

En el plano sociológico, los legos cifran la transmisión del saber chamánico en las relaciones de filiación. Es pertinente señalar que los chamanes entrevistados reconocieron vínculos parentales con otros chamanes por las siguientes líneas: 1) Cruz, el chamán retirado, por vía del primo de su padrastro; 2) Leonila, la chamán joven tepehua, del padre y la hermana de su madre —su tocaya— y por vía descendente hacia una hija, además de su nuera María, la chamán joven no tepehua, y posiblemente su nieta, que nació con el cordón umbilical enredado al cuello; 3) María, de la tía de la madre, tal vez la hermana de la madre de la madre, la abuela paterna, el hermano del padre, la suegra Leonila y su hija, quien podría “heredar el trabajo” por ambas líneas; 4) Severo, el chamán viejo tepehua, del padre de la madre; 5) Margarita, la chamán vieja tepehua, declaró que Severo es hijo de la hermana de un chamán; 6) Conrado, no chamán, nos informó que dos antiguas chamanes de Tziltzacuapan tuvieron una pareja de chamanes por padres; 7) García Valencia cuenta de un chamán de Pisaflores, “líder en el Lakachinchin actual, quien reconoce ser curandero, igual que su padre y su madre”.¹⁸ Williams García señala que el cónyuge participa del oficio chamánico,¹⁹ lo que sigue ocurriendo con algunos chamanes pisafloresños.

De acuerdo con la imagen construida por los no iniciados, a la facultad innata conferida por Dios se suma un saber que es transmitido poco o poco, de padres a hijos o en su defecto de chamanes mayores a menores. Según un pedreño que no es chamán, “a los que ya están, ya... ya han nacido con esa piedrita que yo le digo, lo que Dios les ha dado cuando nacieron, pues luego se dan cuenta qué es lo que... lo que se refiere el... lo que se ve en el agua”. Es decir, que tienen de nacimiento el don de la adivinación, al que se agrega el saber que heredan de sus padres o abuelos. En la imagen que ofrecen los iniciados, las facultades y los saberes se adquieren de distintas formas, como veremos más adelante. En cual-

¹⁸ Hugo García Valencia, “Religión, política y brujería”, p. 172.

¹⁹ Williams García, *op. cit.*, p. 145.

quier caso, todos están de acuerdo en que el saber es dado de una vez por todas y nunca es un pariente u otro chamán vivo quien lo otorga.

Cabe mencionar el caso de una niña de casi seis años a quien alguna vez observamos jugando a recortar muñecos de papel en casa de su abuelo materno, el chamán viejo tepehua. La escena parece ajustarse a la forma en que, con Barel, Chamoux describe el aprendizaje nahua: un “saber-hacer incorporado [que] no se transmite a través de la enseñanza; sólo puede transmitirse por el aprendizaje, es decir, a través de la reproducción más o menos idéntica de individuos o grupos en el transcurso del trabajo mismo”.²⁰ La escena se ajusta también a la vía de transmisión de saberes chamánicos según la interpretación exotérica. La niña estaba lejos de recortar con la maestría del abuelo, se trataba de un juego y de un aprendizaje por imitación al mismo tiempo, sin “recurso de la explicación verbal” ni “formas marcadas de castigo”.²¹ No resulta difícil imaginar un futuro en el que la nieta del viejo chamán afirme lo mismo que la chamán joven tepehua:

CARLOS HEIRAS: ¿Con quién aprendió usted a recortar papel, doña Leonila?

LEONILA: Con nadie, yo sola, lo que yo veía al que le dije, el demonio, así como vi, así empecé a cortar, empecé a cortar porque nadie te va a enseñar, porque nadie me enseñó. Yo sola de cría empecé a cortar el papel, y sí, me dijeron que sí, me salió y así como empecé a poner las cosas, lo que voy a ocupar, les gustó mucho y así quiere la gente, así quiere la gente, hago muchas de “costumbre”, de cada quien como viene.

Según la opinión autorizada del chamán, el trabajo no se hereda por vía humana, al menos no la parte relevante del saber de que debe ser donatario el chamán. Margarita, Severo, Leonila y María, los cuatro chamanes en funciones, son consistentes al afirmar que no aprendieron sus métodos de ningún chamán. Las opiniones contrastadas de los cuatro señalan contundentemente que sus maestros son no humanos y descartan haber aprendido de sus parientes o haber heredado el trabajo de otros chamanes, incluso si, en relación con la nieta del viejo chamán tepehua, conviniéramos en las observaciones que hacen Chamoux y los legos tepehuas sobre la transmisión del saber hacer indígena.

Don Cruz —tepehua de más o menos 90 años, quien abandonó su oficio ritual hace una década y al cual nos referiremos como el senil exchamán tepehua o

²⁰ Yves Barel, “La ville avant la planification urbaine”, citado en Chamoux, *op. cit.*, p. 18.

²¹ Chamoux, p. 79-89.

chamán retirado— es el único que declara explícitamente la transmisión de saberes entre chamanes. Reconoce que una vez muerto, el chamán que ofició los “costumbres” en que participó siendo joven —hasta aquí parece sólo aprendizaje vía humana— le heredó, por recomendación de una chamán viva a los deudos del chamán difunto, sus “Antiguas” —piedras, talladas o no; cristales de cuarzo; tepalcates, a veces prehispánicos; amonitas fósiles— y lo instruyó tras su muerte, una vez divinizado. Se trata de aprendizaje con y licencia otorgada por un no humano, exhumano: un chamán muerto.

SUEÑOS DE FACULTAD

Williams García reconoce la existencia de los chamanes muertos entre los existentes tepehuas orientales: las “semidiosas adivinas y parteras son llamadas *lak'ananín*: o sea grandes adivinas, grandes parteras”; los “adivinos semidiosos son llamados *lak'aitatanín*: los grandes adivinos”.²² Davletshin ofrece los siguientes “significados literales contruidos” para traducir las palabras tepehuas: *lak'aynanaanín* = “madrinas/abuelas grandes”; *lak'aytataanín* = “padrinos/abuelos grandes”.²³ En opinión del chamán retirado, son las madrinas y los padrinos no humanos, que fueron chamanes en vida, las fuentes del saber y de la facultad de los chamanes que se inician en el mundo humano.

En su juventud, el exchamán vivo participaba en los ritos de “costumbre” ocupando el cargo de padrino de “costumbre” reservado para los jóvenes solteros. Esos “costumbres” eran orquestados por don Vicente, un chamán que murió años después, antes de que el exchamán senil se iniciara en las artes rituales. De acuerdo con su testimonio, sólo tras la muerte de ese chamán recibió en donación las piedras “Antiguas” del fallecido. Las “Antiguas” se cuentan entre las herramientas o compañeros imprescindibles del ejercicio chamánico. Por la recomendación de una chamán viva, y probablemente por indicaciones del mismísimo muerto, los deudos del chamán difunto decidieron hacer de don Cruz el donatario de esas piedras “Antiguas”. Don Cruz, el chamán retirado, asevera que aquel chamán ya muerto le habló durante una peregrinación a La Laguna, el sitio sagrado más importante del territorio tepehua oriental.²⁴ Al hablarle en su condición de abuelo grande o gran padrino, es decir, como chamán muerto, fue que

²² Williams García, *op. cit.*, p. 145, 149.

²³ Davletshin, *op. cit.*

²⁴ La Laguna es el santuario más importante de los tepehuas del sureste —es decir, de los orientales que tratamos aquí—, para los occidentales y para los que hemos definido como poblanos (véase nota 1).

don Vicente le donó al menos parte de su saber chamánico y sobre todo la facultad para ejercerlo. A diferencia de los chamanes pedreños en funciones, quienes aseguran no haber recibido su saber de chamán alguno, el especialista retirado parece reconocer su aprendizaje con un vivo. Sin embargo, incluso si en su participación núbil como padrino de “costumbre” recibió parte del saber ritual, como suponen los legos que se recibe —por vía del ejemplo que es después imitado—, son el saber y la facultad que le dona el chamán muerto los elementos imprescindibles y verdaderamente significativos para ejercer su oficio. En palabras de Conrado, quien hizo de traductor en la entrevista con el casi monolingüe exchamán vivo, fue en los “costumbres” oficiados por el antiguo chamán que “fue aprendiendo”, pero fue después cuando recibió la parte significativa de su saber y la facultad para ejercerlo:

CARLOS HEIRAS: ¿Le puede, don Conrado, preguntar a don Cruz si aprendió con don Vicente o le enseñaron en sueños o en la mente? [...]

CONRADO: Sí, dice que él sólo veía, ahí [en los “costumbres”], con aquel señor [don Vicente] y de ahí fue aprendiendo. Y que en una ocasión que fueron [en peregrinación] al “costumbre” allá arriba [...]. A La Laguna [...] que allí le habló, así nada más, ora sí que un mensaje telepático que le llegó al señor [don Cruz, entonces neófito], diciéndole el finado señor [no humano, chamán recién fallecido] que lo que estaba haciendo estaba muy bien, que iba a mitad del camino, del trabajo, y que lo estaba haciendo muy bien, después de que él no le dio la mano, no le echó la mano para enseñarle el trabajo. [...] Ya muerto don Vicente, le habló espiritualmente.

Incluso si algo aprendió don Cruz del chamán consumado cuando aún vivía, esa otra “mitad del camino, del trabajo” fue la que recibió sólo después de morir don Vicente, de quien recibió facultad, la otra mitad de su saber y algunas de sus piedras “Antiguas”. Sólo entonces el nuevo chamán tuvo la facultad para ejercer las artes rituales. Lo que el chamán recibe en donación no es sólo el saber hacer chamánico, sino también la facultad para ejercer esos saberes. Es explícita la traducción que Conrado, nuestro colaborador pedreño no iniciado, hizo de las palabras en lengua tepehua del chamán retirado:

Dice que el señor aquel, don X, que aunque hace las cosas, lo hace con ningún poder, porque él no está facultado él para esas ceremonias. Lo mismo doña X: aunque hace las cosas, no es válido porque no tiene las facultades para poder trabajar.

Según la opinión del chamán retirado, al menos como nos permite conocer su traductor, incluso aquel que aprendiera a imitar a la perfección el hacer y el decir propios del chamán, ejercería un saber vacío de la facultad que es otorgada sólo por los no humanos, que le confieren su eficacia, su poder y su validez. La que el chamán retirado llama facultad desempeña un papel importante en la conflictiva arena política en la que los chamanes pelean por el reconocimiento de su autoridad, carecer de ella desestima a su competencia para acceder con ventaja a la clientela.

Sin relación reconocida con un maestro humano y sólo admitiendo al no humano —sea un chamán muerto, como afirma el retirado y más viejo de nuestros informantes, o una divinidad, como afirman los otros cuatro más jóvenes—, los chamanes tepehuas atienden “la ‘llamada’, es decir, [...] la crisis inicial que le[s] valió la revelación de su estado”.²⁵ Tras una enfermedad, que puede infectar a los parientes, una entidad divina le anuncia al próximo chamán la imperiosa aceptación del don sapiencial y facultativo que le ofrece. Aunque el chamán retirado no reconoce esta llamada mórbida, los chamanes en funciones sí lo hacen. Severo, el viejo chamán tepehua, enfermó y soñó el anuncio de su vocación. Se alivió cuando comenzó a aplicar el saber y la facultad chamánicos que le fueron otorgados. Este chamán viejo relata su experiencia iniciática: cuando tenía 20 años, en sueños, uno o varios seres no humanos le ofrecieron verbalmente trabajar como “chupandero” —*yúca yuma maštui liʔinteškaʔuškaniyán*—. El chamán en ciernes eligió el “camino” que lo apartó de esa técnica.²⁶ Frente al señor Dios que le “apuraba a que trabajara”, tuvo la oportunidad de elegir el tipo específico de

²⁵ Claude Lévi-Strauss, “El hechicero y su magia”, p. 207.

²⁶ De acuerdo con Williams García, al curandero lo “llaman *hakuchʔu-nu* (*ha*: el; *kuchʔu*: remedio; *núʔ*: acción), realiza actos de prestidigitación, succionando en el cuerpo o emplea medicamentos”, en oposición al “adivino”, que oficia “costumbres” (*Los tepehuas*, p. 177). Aunque en San Pedro Tziltzacuapan llaman indistintamente curandero y en menor medida adivino al que aquí denominamos chamán, es de notar que el chamán viejo rechazó dedicarse al método curativo en el que se chupa la enfermedad. Según él, quienes se dedican a ello “toman mucho”. La palabra *kúču*, que Williams García traduce como “remedio” se refiere al aguardiente. Cabe señalar que la chamán joven no tepehua, al hablar de su propio trabajo, y su esposo cuando se refiere al trabajo de su madre —la chamán joven tepehua—, insisten en que las dos se dedican a sacar la “basura”, pero no chupando con la boca ni succionando con ayuda de un carrizo, sino que con la mano. La joven chamán no tepehua explica: “sobo a las personas y si tiene algo, solito aparece. [...] En mi mano aparecen las cosas, creo que es basura. [...] Porque hay muchas que hacen limpia pero te lo sacan con la boca y yo no, es con la mano, porque le digo que una vez soñé que se me abrían mis manos, pero ya vi cómo esta aparece. Bueno, he visto cómo trabajan los malos. Bueno, hay curanderos que trabajan, bueno, que trabajan el bien y trabajan el mal”.

trabajo que iba a realizar y decidió no dedicarse a chupar la enfermedad, sino a “levantar sombras”, es decir, oficiar “costumbres” para reincorporar el alma devorada del enfermo por la vía de ofrecer a los depredadores no humanos cuerpos sustitutos de papel y de corteza, además de la sangre sacrificial que los vivifica.

En el testimonio del chamán viejo no es claro si tomó un camino metafórico, es decir, la elección del ejercicio de una técnica específica, o si su alma hizo un viaje onírico. Ningún otro chamán refiere movimientos en el sentido descrito por Eliade, de viajes chamánicos o “vuelos mágicos”,²⁷ por lo que podemos suponer que el chamán viejo habla metafóricamente del camino onírico en que se le confirieron sus facultades y saberes chamánicos. En todo caso, tras elegir el trabajo de su preferencia Dios le habló y así empezó a soñar cómo hacerlo. Tampoco es manifiesto si esta enseñanza fue verbal y/o con el ejemplo de los no humanos o una experiencia en que se soñaba a sí mismo haciendo el trabajo. En cambio, es claro que cuando afirma que empezó a soñar cómo “hacer el trabajo” se refiere exclusivamente al aprendizaje onírico con no humanos, con divinidades. El saber y la facultad parecen haber sido donados simultáneamente por vía onírica al viejo chamán tepehua.²⁸

²⁷ Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, p. 366 y ss.

²⁸ SEVERO (S): Yo empecé a trabajar, tenía yo 20 años, [...] pero los 20 años empecé a estar malo, [...] me salía unos granos aquí en las piernas y no, creo aquí, bueno, todo y no, no me podía yo curarme, hasta que me dijeron en el sueño que yo no, no nomás porque quiero enfermarme, que yo quieren que trabaje yo. Hasta entonces cuando empecé a trabajar se me quitó. [...] Así me dijeron en el sueño, en el sueño, porque me apuraban que ya empezara yo a trabajar, a trabajar. Iba yo a trabajar como otros que trabajan, sacan cosas así donde le duele uno, pero no quise. Yo soñé que llegó un Señor, dice: “Aquí vengo a visitarte”, dice. “¿Ah, sí? ¿Y eso?” “Ps ’taban, ’taban diciendo que ustedes quieren trabajar éste y ésta”. “¿Ah, sí?” le digo. Y de veras así andábamos, bueno como chanceando, ’tábamos trabajando, andábamos diciendo que [...] Y entonces, empecé a trabajar poco a poco, porque así como te dije que me dijeron en el sueño aquel, iba yo a trabajar, pero no quise. Entonces me dijo ese Señor: “Si no quisiste pues entonces te vas por este camino”. Bueno, ni modo. Y no, como al tercer día o al tercer noche me dicen que ya quería que ya trabajara yo. Bueno, pos como Dios dijo, ya empecé a trabajar, empecé a levantar sombras y hasta ahí empecé. [...] Si así vengo, tengo que seguir. Pus empecé. Pus ni modo, hasta ahora.

CARLOS HEIRAS (CH): Y este Señor que en sueños le dijo, ¿sabe quién era ese Señor?

S: Pues a lo mejor es, fue como Dios nuestro Señor, porque traiba un burrito [...] y este... que le chupara yo, tenía una matada. [...] Una herida, vaya. [...] que le chupara yo allí para poder alcanzarlo, hacerlo lo que él trabajo me daba, pero no quise, no quise porque que por eso toman mucho los que trabajan así, porque les da asco [...] porque por como esté, que esté como esté la cosa donde le duele uno, lo tiene uno que sacar las cosas, y por eso no, y que me dispensara mucho, y me dijo que “Sí, pero no, tú vas a seguir este camino”, pos ni modo y hasta ahora. Creo es el camino que me dio, me lo quedé.

La “llamada” de la vieja chamán tepehua es semejante en varios sentidos. Ella comenzó desde muy joven a ejercer el oficio de partera sólo en el plano técnico, es decir, sin acompañarlo de los ejercicios rituales que los tepehuas le confieren: ofrendar y pedir perdón a la Tierra, lavar la ropa de la recién parida y otras obligaciones de la técnica en partería. Ser “partera” en el sentido tepehua de la palabra, es ser mujer chamán, curandera, adivina y especialista en partería. El caso de la vieja chamán es similar a otros de pueblos indios del centro, sur y norte de México, en los que se ha registrado que las embarazadas y parturientas buscan como partera a una mujer que ya es madre y en quien reconocen la vocación.²⁹ A regañadientes, la ahora chamán aceptaba ayudar en la labor de parto y sólo muchos años después comenzó a trabajar como chamán. También ella recibió su “llamado” por vía onírica, además de que enfermó e hizo su Promesa para sanar e iniciarse. En el mismo sentido de enfermedad iniciática podemos interpretar el terrible destino por el que seis de sus hijos murieron.

Así, tras muchos años de ayudar a las embarazadas, parturientas y púerperas sin los ritos de “costumbre” que siguen al alumbramiento y de acumular deudas con las divinidades implicadas en los nacimientos a los que había dado seguimiento, la técnica partera enfermó y en esa etapa de su vida, cuando tenía 38 años, varios de sus hijos murieron. Soñó entonces con divinidades infantiles, un Niño y una Niña que le pedían alimentos como los ofrendados en los ritos de “costumbre”. Una divinidad más, una hermosa muchacha gorda, platicó en sueños con ella para que se fijara cómo habría de conducir ritos de “costumbre”. En el mismo sueño iniciático, la chamán neófito recibió algunos de sus instrumentos rituales: un altar con 12 flores, cantidad que en la numerología tepehua se refiere a lo femenino, y un plato como el que utilizan los chamanes para verter en él la sangre de las aves sacrificadas con la que “firman” los cuerpos vegetales y para depositar allí las “Antiguas”, identificadas como herramientas adivinatorias o como divinidades litomorfos que acompañan el oficio del chamán.

CH: Sí. ¿Y es la única vez que soñó con ese Señor Dios o...?

S: Sí.

CH: ¿Ya después ya no, ya no soñó?

S: Ya no. Ya no porque ya, ya me dijo, pero después ya empecé a soñar lo que cómo voy a hacer, cómo voy a hacer el trabajo. Si las cosas los que se va a hacer van a salir. Rectos las cosas. ¿Por qué? Porque ya hay quien me está orientando. Ése como que me dio la orientación de que cómo se va a hacer aquellas cosas.

²⁹ Brad R. Huber y Alan R. Sandstrom, “Recruitment, Training, and Practice of Indigenous Midwives: From the Mexico-United States Border to the Isthmus of Tehuantepec”, p. 158.

Sólo tras la muerte de varios de sus hijos, de su enfermedad y de recibir el llamado en sueños, la vieja chamán tepehua reconoció las deudas acumuladas y se sometió a un rito terapéutico que fue a la vez de iniciación: un “costumbre” de Promesa. Una vez sana, comenzó a ejercer el saber y la facultad chamánicos que le fueron otorgados, como al viejo chamán, de una sola vez. La forma en que la vieja chamán tepehua narra la adquisición del saber refiere una enseñanza por vía de la explicación verbal y del ejemplo que la soñante debe observar para emular en vigilia. Su experiencia como madrina de “costumbre” fue indispensable para recibir el saber ritual técnico, también la forma en que los no humanos le enseñaron y dieron las herramientas de su trabajo: el plato, el cajón —altar— y las 12 flores. Los Niños le hablaron para hacerle saber su necesidad de alimento, una señora gorda y hermosa también le dice qué hacer, las Estrellas o los Santos, seres no humanos en todo caso, toman su mano y le exigen que observe y le impelen a hacer lo correcto. Se trata de un saber que los no humanos enseñan por vía de la explicación que se escucha y el ejemplo que se observa.³⁰

30 MARGARITA (M): Como yo mi trabajo, es bueno mi trabajo lo que tengo, porque yo empecé de partera de 13 año [...]. De 13 año me empecé de partera, partera, pero nomás estoy trabajando con Dios, no con la mesa [altar]. No. Como yo digo: si me mandó Dios si voy a trabajar así nomás, ni cera ni sumador [sahumador], yo no lo ocupaba, pero se va a aliviar mi enferma, se va a aliviar. Ya tardé mucho.

CARLOS HEIRAS (CH): ¿Y cuándo empezó entonces ya a hacer “costumbre”?

M: Como cuando ya empecé a hacerlo “costumbre”, ya tenía yo, ya tenía yo como 38. [...] 38 años cuando empecé porque estaba yo mala. [...] Ajá, estaba yo bien mala cuando me hicieron mi “costumbre”, ‘taba cerrada mis ojos y ya no podía yo ver, ya no[más] estaba yo así [decaída], en el rincón, todos los días, todas la noches estoy así, [no] me podía yo hacer así nada, pero lo que me hice mi “costumbre” ya no vive, pero ella señora, bien buena gente, pero buena gente, nunca ocupaba mucho pollo, de partera no, en la mesa nomás tres pollo, en el cajón nomás uno, y me hacía mi compromesa [Promesa, compromiso] y cuando ya hice mi compromiso.

CH: ¿Y cómo supo usted que tenía que tenía el don, que tenía ese trabajo? ¿También fue de un sueño, tuvo un sueño?

M: Llegaban los chiquititos y que me platicaba. [...] Llegaba un Niño, una Niña, me decían que ya quieren café, que querían un cacho de pan, que ya andaban de tomar café, así me decían. Y me soñaba yo mucho, y me dijo una Señora gorda, gorda la Señora, pero bien gorda la Señora que llegaba, que como después soñé bien, bien, bien, se murieron todos mis niñas, que fijate señor, se murieron mis hijos, seis. [...] Seis, no vive. Con trabajo creció esta muchacha que salió aquí, nomás son dos hija y un hijo que tengo, nomás son tres, nomás ése que crecieron cuando ya hice mi “costumbre”, nomás ése que se escaparon ya. Mis hijos se murieron mucho, y ya me dijo la Señora qué cosa voy a hacer, nomás este que se murieron mis niños: “Porque tragaste tu corazón hermana, tragaste tu corazón, no pensaste adonde estábamos bailando [en los ritos de “costumbre”], ora nomás por eso los llevaron las crías, ora andas llorando, lloras mucho, adonde leñas, adonde llevas la milpa, lloras

Como suponen los legos, hay un aprendizaje en la imitación del trabajo, pero de acuerdo con la opinión experta el saber no se recibe de un chamán vivo. Los chamanes reproducen el ejemplo que les ofrecen los no humanos, siguen sus instrucciones y sufren los castigos que les imponen. A partir del ejemplo, los chamanes humanos imitan lo que los no humanos hacen y dicen, también las explicaciones verbales de los chamanes humanos que entablan conversación con ellos o les dan instrucciones. El saber chamánico se transmite también por la vía del regaño y el castigo, como deja saber la chamán vieja cuando relata su participación como madrina en los “costumbres”, en referencia a la enfermedad iniciática y a la recepción en sueños del saber y la facultad.

Los casos de las chamanes jóvenes se distinguen en varios puntos de las biografías de los viejos, pero para ambos hay una enfermedad con cuya resolución arranca el trabajo chamánico. La enfermedad padecida por la chamán tepehua joven era un “susto” crónico, reiterado, el responsable: el Diablo. Una vez hecha su Promesa “se fue el malo, ya nunca jamás me asustó”. La chamán no soñó más con el Diablo ni con otra cosa, según confiesa: “Ah, no, yo no, en sueños no. Primero soñaba yo feo, pero horita que hago mucho ‘costumbre’, se fue todo mis sueños, no sueño nada, na’ más lo que hago, ya na’ más pero ya en vida, ya en persona”. Los sueños no desempeñan ningún papel en el oficio de la chamán. En su relato autobiográfico sólo aparece aquel sueño en el que el Diablo la asustaba y que su iniciación alivió.

Los chamanes viejos declaran haber recibido su saber y su facultad hacia los 20 años el primero y a los 38 la segunda, pero las chamanes jóvenes fueron do-

mucho, tirabas tu chichi, porque lloras mucho, porque no, no sabes adónde andamos, que nosotros ya sabemos, nomás que los quiero yo mucho, por eso veníamos a platicar”, me dijo. Yo creo son los Santos o son Estrellas, quién sabe quién, ya me agarraron mi mano. [...] Así me lo hicieron, así. ¡Pero me la agarraban mi mano!

CH: Se la apretaban fuerte, ajá.

M: Para que se me se fijan qué cosa voy a hacer, si me voy a andar bien pos que me hago lo que hago. Ya me dieron mi cajón, ya me dieron mi cajón, ya tiene todo: flores tiene, nomás 12 tiene así. “Nomás ése hermana, nomás ése, a que te levantas también así nomás como estás, si nomás te dejas, te dejas, pues también ya te vas a alcanzar tus hijos, y aquí ya te están buscando mucho. Tú tienes plato por donde quiera, onde vas a pasear, tienes café, te van a dar café hermana, hazlo tu ‘costumbre’”, me dijo la Señora, pero no está señora, es muchacha, es muchacha. [...] Gorda, pero bien bonita la Muchacha, que me hablaba mucho, que me hablaba mucho, pero me dolía mucho aquí.

CH: ¿Aquí, la nuca?

M: Ajá. [...] Me dolía mucho, me dolía mucho y me dolía mi corazón. “Pus yo creo ya lo voy a vender mi puerco, yo creo voy a hacer”, decía yo. Pus ya vendí mi puerco, ya hice mi “costumbre” [Promesa], ahí después ya, ya me compuse, poco a poco, poco a poco me compuse.

natarias durante su infancia: “era chica cuando empezó, una niña, pues”, explica Nicolás, el hijo lego de la chamán tepehua joven:

Sí pero, pero ella dice, dicen que era desde chiquita, chiquita estaba, decía mi abuela que él [ella] pensaba que nomás jugando lo hacía, y como [...] que va a hacer esos trabajos, pues sí curaba desde chiquita y por eso mi abuela decía: “Si no respetan a su madre, su mamá no es gente como otras”, dice.

Como los otros chamanes, la joven chamán no tepehua relata que se alivió de su enfermedad con el ejercicio de su oficio y comparte con su suegra, la otra chamán joven, el reconocimiento de la corta edad del recibimiento del don. ¿De qué don están hablando? Los cuatro chamanes siguen el modelo de enfermar, recibir un don, hacer su Promesa y ejercer el oficio. En el caso de los dos chamanes viejos en funciones, la recepción de saber y facultad difiere en poco tiempo de la realización de la Promesa, ambos estaban casados y tenían hijos. Las chamanes jóvenes recibieron el don años después del rito iniciatorio: de la infancia a la completud que otorgan el matrimonio y el logro de descendencia.

Así como los dos chamanes viejos en funciones se distinguen de las dos jóvenes por el tiempo transcurrido entre el reconocimiento del saber y el otorgamiento de su facultad —nulo para los primeros, amplio para las segundas—, también tuvieron que enfrentar, cada uno por su lado, las reticencias de sus cónyuges ante su vocación, situación que no atravesaron las dos chamanes jóvenes. Cuando en su juventud la partera asistía los embarazos de otras mujeres, debía salir de casa a hurtadillas, sin el permiso de su esposo. Al parecer, si su iniciación en el oficio chamánico no concitó los ánimos encontrados de sus parientes, fue sólo en la medida en que llevaba ya muchos años de salir de casa para trabajar. El viejo chamán varón, como en su juventud la ahora vieja chamán, también tuvo que enfrentarse a los reclamos de su esposa, quien, frente a su inminente aceptación del llamado chamánico le preguntaba socarronamente si no le daba vergüenza llevar a efecto su vocación. Ninguna de las jóvenes que reconocen su vocación desde la infancia se enfrentó a la desavenencia familiar.

Dada la diversidad de las biografías y los testimonios de los chamanes entrevistados, resulta necesario contrastarlos. El chamán retirado afirmaba, según su traductor, que varios de los chamanes en funciones “hace[n] las cosas” ceremoniales, pero las “hace[n] con ningún poder”, sin “facultades para poder trabajar”. En su opinión, saben hacer ritos de “costumbre”, pero no cuentan con licencia para hacerlo: poseen saber mas no facultad. Ahora bien, las dos chamanes jóvenes se saben donatarias desde su infancia o incluso de nacimiento, pero sólo después de llevar

a cabo su Promesa pudieron ejercer. ¿Nacieron con facultad y recibieron después su saber o nacieron sabiendo y más tarde recibieron su facultad?

Como vimos líneas arriba, el hijo de la chamán tepehua joven afirmaba respecto de su madre que ella “desde chiquita hacía esos trabajos” de curación chamánica. Conceda el lector que respondamos provisoriamente a esta pregunta: para las dos chamanes jóvenes, el saber es donado al nacer y la facultad es conferida en el rito de iniciación posterior al matrimonio; para los dos chamanes viejos en funciones el saber es transmitido en sueños durante la vida adulta y la facultad, también ofrecida por los no humanos, se recibe en el mismo movimiento que lleva de inmediato al “costumbre” iniciático de Promesa.

CONOCIMIENTOS DE PIEDRA “ANTIGUA”

Stresser-Péan entiende que entre los pueblos indios de la Huasteca meridional, tepehuas incluidos:

los curanderos, curanderas y parteras poseen ídolos personales encontrados por casualidad o con el favor del destino. En su mayoría, se trata de fragmentos de figurillas antiguas de barro o de diversos objetos pequeños de origen prehispánico, y con menos frecuencia de amonitas fósiles.³¹

Específicamente para el caso tepehua oriental, Davletshin reconoce “Antigua” como una categoría más amplia que abarca desde “las deidades supremas como, por ejemplo, El Sol, La Luna y Las Estrellas”, hasta “la gente de la época anterior, que se convirtió en piedra con el primer aparecer del Sol”.³² En la misma categoría de “Antigua” reconoce las piedras de las que hablamos: “piezas arqueológicas de piedra o de cerámica, también piedras de forma extraña, que funcionan como los espíritus asistentes a los chamanes, son el don del chamán”.³³ De acuerdo con el testimonio del exchamán vivo, por medio de la palabra y de las piedras “Antiguas” recibía conocimientos específicos para ritos precisos. Conrado traduce su explicación:

³¹ Guy Stresser-Péan, *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*, p. 184.

³² Davletshin, *op. cit.*

³³ *Idem.*

dice que juntó también una piedra, que iban a esa mentada Laguna que está por Huehuetla, y que [...] le dieron un cigarro [...]. Prendió el cigarro y le empezó a echar el humo a la piedra y que ya en el camino le fue hablando y diciéndole cómo tenía que trabajar para [...] regresar una maldad, cómo tenía que curar, todo eso le dijo esa piedra [...]. Creo que la conserva, es como cristal. [Es esa piedra “Antigua” la que] le enseña, ella es la que se encarga de decir, de irle ordenando lo que tiene que decir. [...] Mientras hace el alumbrado [adivinación] o cuando está ya trabajando [...] le tiene que llegar el mensaje.

La joven chamán no tepehua relata que una de las “Antiguas” que tiene bajo su resguardo le habló alguna vez cuando caminaba por una vereda de la sierra y le indicó que dirigiera su mirada hacia donde efectivamente encontró la piedra con la que había soñado antes. “Voltea para allá” es la única palabra que ha recibido de ellas. Aunque son seres no humanos de pleno derecho, sus “Antiguas” no juegan papel alguno en la transmisión de conocimientos. Ella no reconoce maestro del que haya recibido enseñanza alguna. Como recordará el lector, la chamán no tepehua de San Pedro Tziltzacuapan reconoce explícitamente el don innato, cuyos signos observa en su propia hija. Declara que tras enfermar soñó que se le indicaba que comenzara a trabajar, pero lo expresa de manera que parece dar por sentado que ya lo sabía:

Sí, éste [“Antigua”] lo soñaba yo mucho. Éste lo soñé una vez que fui al doctor a Santa María [Apipilhuasco, donde está la clínica de la Secretaría de Salud] y no me podía componer, ya nomás como que me chiflaba el corazón, no podía caminar ni comer, pero me... ya en mis sueños, me dijeron que nomás hiciera yo así limpias, sobar, curar personas, a sacar lo del mal, pero nadie me enseñó.

Para la chamán joven, las “Antiguas” tienen un papel fundamental en la iniciación, pero no parecen instruirla sino facultarla y exigirle “costumbres”. Respetto de los otros especialistas rituales pedreños, esta chamán no tepehua se distingue por ser la única que identifica cada una de sus piedras: Ojo de Chupa Rosa —amonita—, Señor del Chile Verde —piedra cónica, véase imagen 1— y en una “Antigua” más a la que no concede nombre reconoce una guitarra. La identificación de formas en las piedras “Antiguas” es típica entre los chamanes otomíes orientales, al menos en los municipios de Pantepec e Ixhuatlán de Madero, y dado que la madre de esta chamán era otomí de Pantepec, no es casual que ella asigne nombres a sus piedras. La chamán no tepehua también se distingue del resto de los especialistas pedreños por no haberse sometido a la iniciación



Imagen 1. San Pedro Tziltzacuapan, municipio de Ixhuatlán de Madero, Veracruz. Sábado 15 de octubre de 2011, 14:00 horas. Altar permanente que María reserva en su casa para su profesión, fuera de ocasión ritual (el de Día de Muertos es montado y desmontado). Bajo la mesa se observa la piedra “Antigua” el Señor del Chile Verde. Las “Antiguas” de menor tamaño se encuentran en los platos sobre la mesa, cubiertos con paliacates anudados (fotografía de Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez).

conferida por la Promesa. En lugar de este rito iniciático, cada una de las “Antiguas” que conserva le exigen que les rinda la ofrenda y el sacrificio de cuatro “costumbres”, de la misma manera en que los chamanes tepehuas orientales deben realizar mínimo cuatro Promesas. Es muy claro que la joven chamán no tepehua es la única entre los informantes considerados para quien los sueños premonitorios desempeñan en la adivinación un papel distinto. Ella es, de hecho, la única que sueña las causas de la enfermedad de sus pacientes. La opinión del chamán retirado sobre la forma correcta de acceder al conocimiento adivinatorio es contundente, al menos en la versión tepehua del chamanismo: “dice que, que no es muy válido el sueño, sino que lo tiene que hacer o tiene que llegarle a él un mensaje... Mientras hace el alumbrado o cuando está ya trabajando, le tienen que, le tiene que llegar el mensaje”.

“Antiguas” no identificadas le enseñan a la joven chamán tepehua en vigilia “de dónde viene el mal”. Esta especialista ritual reconoce que despierta se dirige a las “Antiguas” para pedirles ayuda y la ilustren sobre la etiología del paciente: “Usted me va a apoyar, usted me va a enseñar, de dónde viene este mal, este

daño, envidia, odio”. No obstante, de las “Antiguas” no aprende a hacer el rito, como no aprende en sueños de otra entidad no humana. A esta joven chamán, que practica la técnica de sacar la basura con las manos, las “Antiguas” le revelan el conocimiento de las condiciones precisas en las que se ha desarrollado la enfermedad y las razones de su origen. Santa Rosa, divinidad corporeizada en la “yerba que hace hablar”³⁴ y que los fuereños identificamos como marihuana, se cuenta entre las divinidades que la chamán tiene en su altar. Santa Rosa le informa quién llegará: “nomás para saber cuándo me llega gente, es el que me dice cuando voy a tener visita”.

Los dos chamanes viejos en funciones, que no consumen con regularidad la yerba Santa Rosa, adquieren el conocimiento etiológico por medio de la lectura de un huevo vertido en un vaso con agua. De ellos dos, la mujer chamán afirma que sabe adivinar con cristal, pero prefiere la técnica del huevo. Expone por qué no le gusta adivinar con cristal:

no me gustó, se quema mucho los ojos, se quema mucho los ojos, sí, lo hacía yo nomás una vez que lo lumbré, nomás una vez que lo lumbré, y ya vine una señora llorando, llorando, que estaba enfermo su hijo. Ay, Dios. Y me dijo el difunto Chico: “Velo tú, tus... tus esta cosa”, me dijo. Y lo prendí la cera y ya le estaba yo viendo, y yo luego, luego, luego como lo vi no me gustó, no me gustó, me da lástima. ¡Ay, pobrecita la mujer! Ya no aguanta su hijo, cuando lo vi ya se paró su mesa, ya está el niño, ya está el niño, ya venía, ya la mamá ya venía llorando, cuando ya lo vi ya viene la tierra, ya viene la ti... ¡Ay, Jesús Cristo! Nunca lo vi, si lo voy a ver bien los enferma cómo están, no me gustó, no, me da lástima, me da lástima. [...] Hay unos que alumbran pero yo no, nomás así lo voy a ver, porque está clarita el Agua y ya se va a parar, y ya se enoja, ya luego ya se hace así sus ojos. No, no me gustó. [...] No me gusta de veras, no me gusta, no sé cómo voy a andar su trabajo.

En este testimonio de la anciana chamán, la “Antigua” no es una roca sino un cristal que, con la ayuda de la vela que alumbraba, permite asomarse al pasado y al futuro para ver las causas de la enfermedad y su desenlace. A diferencia de los testimonios previos, aquí la “Antigua” aparece más como una herramienta que como una persona no humana. Aun cuando la piedra de cristal “Antigua” es un objeto no animado, se evidencian un uso y una visión de conocimiento que sólo es accesible al chamán que está facultado y que sabe. La chamán joven no tepehua

34 Williams García, *op. cit.*, p. 219 y ss.

llama indistintamente “Antiguas” y cristales a sus rocas; ninguna de ellas es cristal en el sentido propio del término. La descripción que la vieja chamán tepehua hace de los cristales sugiere que habla de cuarzos, cristales en el sentido propio de la palabra, y señala con certeza que la alumbradora, la chamán adivina, es capaz de observar una escena vívida con ayuda de una vela. Esta utilización del objeto se distingue claramente de la imagen que es más fácil de comprender para los legos, según la cual la “Antigua” parece más un objeto que se lee, como deja ver diáfamanamente la exégesis no iniciada que advierte a modo de refrán: “si el sahumador empieza a flamear y a flamear, eso es señal de que aquel paciente se va a levantar”.

La joven chamán tepehua pide a las “Antiguas” ayuda en su actuar ritual y conocimiento de la etiología de quienes acuden a ella enfermos. El exchamán senil recibía indicaciones verbales sobre el procedimiento a seguir para tratar la brujería a la que había sido sometido determinado paciente. El chamán viejo en funciones, quien tiene “Antiguas” en el plato sobre su altar para ofrecerles el humo del sahumador y el don sangriento del sacrificio de aves durante los “costumbres” que conduce, parece no conceder función específica a sus piedras. Los chamanes pedreños sostienen relaciones muy distintas con sus respectivas “Antiguas”. Retomando la terminología de Stresser-Péan y Davletshin, la piedra “Antigua” que encontró el exchamán vivo es considerada un “ídolo personal” o “espíritu asistente” que le otorga conocimiento al ahumarla con tabaco. En contraste, entre las piedras que resguarda en su altar la joven chamán no tepehua se encuentra el Señor del Chile Verde, “Antigua” cuyo nombre sugiere que se trata de un ser no humano que controla un ámbito del mundo, que tiene potestad sobre una especie cultivada, de manera que, aunque esta chamán personalmente le ofrenda y sacrifica durante los ritos de “costumbre”, tal “Antigua” tiene una identidad que parece no caber en la definición de “ídolo personal” o “espíritu asistente”, sino que habría que definirla como una divinidad, si bien menor en el panteón, dueña de una parcialidad del mundo. En los testimonios de la chamán joven tepehua y del chamán retirado, las piedras “Antiguas” aparecen como personas no humanas que les hablan y les ofrecen conocimientos. La joven chamán no tepehua también reconoce que sus “Antiguas” le han hablado y, a pesar de que no le ofrezcan saberes ni conocimientos, le exigen ritos de “costumbre”, sucedáneos de las Promesas facultativas a las que ella no se sometió.

A pesar de su formación cultural totonaca y otomí, la joven chamán no tepehua coincide en un punto con los otros chamanes de San Pedro: es necesario dirigir “costumbres” a las “Antiguas”. La chamán tepehua joven también les dedica ritos, por ejemplo, un “costumbre” anual a Santa Rosa el 28 o 29 de agosto. El viejo chamán tepehua, que no utiliza las piedras “Antiguas” para

adivinar o aprender, les ofrece parte de la sangre del sacrificio ritual. El caso del chamán retirado es particularmente elocuente y su testimonio es fundamental para ofrecer el argumento anticipado desde la introducción. Impedido por la senilidad, antes “escuchaba, hablaba bien, pero ahorita ya se ensordó, ya está viejito, ya no puede” trabajar. Aun retirado sigue rindiendo culto a sus “Antiguas”, para lo que contrata con cierta regularidad a un chamán otomí de la comunidad vecina de Santa María Apipilhuasco. Recordará el lector, además, que el senil exchamán fue donatario de las “Antiguas” de un chamán que murió, lo que confirma el carácter de esas piedras como demandantes perpetuos de ofrenda y sacrificio ritual.

Si los legos suponen que el saber chamánico es heredado por vía filial, de padres a hijos, y en una modalidad de intercambio propia de esta relación prototípicamente desinteresada, los chamanes establecen con sus “Antiguas” una relación contractual que nunca se salda. Obligados a ofrendarles y sacrificarles incluso cuando han abandonado el oficio, al menos algunos chamanes pedreños reciben sus dones chamánicos de esas “Antiguas”. Lejos de que las “Antiguas” pidan una retribución recíproca por los servicios que prestan, pues es un hecho que han dejado de ofrecer conocimiento al chamán retirado, exigen un pago que ya no constituye la contraprestación de ningún don. Más como seres depredadores que atacarían al viejo exchamán vivo si no reciben su pago a perpetuidad, esas “Antiguas”, colocadas en un altar en el que ya nadie se cura ni se pide por los cultivos de ninguna comunidad, están lejos de ser esos donadores de saber filial que los legos imaginan para los maestros de los chamanes neófitos.

Los no iniciados imaginan que el saber ritual es donado por los padres o los abuelos de los chamanes que se están formando, donatarios de un don desinteresado y gratuito. En contraste, para los iniciados el saber y la facultad chamánicos son donados con un fin utilitario por parte del donador: los seres no humanos que exigen ávidamente un pago que nunca salda la deuda. Acaso sea esta deuda imposible de saldar la que explique la versión arcaica del chamanismo tepehua, lo mismo en la versión fragmentaria del nonagenario chamán retirado que en la asombrosa versión de Williams García relativa a los tepehuas de mediados del siglo XX. Según tal imagen, los chamanes muertos tienen por destino *post mortem* participar como sirvientes en una verdadera ceremonia perpetua dedicada a las divinidades de la gran mesa del Cerro de Oro que se encuentra en el oriente, en el mar, donde moran las grandes divinidades del panteón tepehua, que son agasajadas día y noche en un “costumbre” que no conoce fin.³⁵

³⁵ *hechiceros* 148-149, 202.

CONCLUSIONES

Hemos visto que en San Pedro Tziltzacuapan unos y otros chamanes sostienen distintas versiones de su biografía en tanto chamanes. A pesar de sus discrepancias, su opinión se opone consistentemente a la de los no chamanes. Estamos lejos de esa imagen según la cual el etnógrafo concede, como indican los legos, que en lo tocante a ritos y mitos hay que dirigirse al especialista ritual, el que sabe, como de hecho son llamados los chamanes en varias lenguas mesoamericanas, por ejemplo, entre los otomíes vecinos: *bādi*, “el que sabe”. La estrategia metodológica por la que hemos optado, que consiste en poner sistemáticamente en contraste la opinión de los que saben frente a la de quienes creíamos que no sabían, parece ofrecer algunos frutos.

En opinión de los no iniciados, los chamanes nacen con la facultad divina y aprenden el saber de su oficio por vía de la filiación: reciben el saber chamánico de sus padres, sus abuelos o en su defecto de especialistas de mayor jerarquía y edad. Asimismo, los legos son también incapaces de comprender las formas más conspicuas en que los chamanes adivinan, aunque entienden el funcionamiento de las herramientas adivinatorias más básicas, cuya interpretación mecánica puede incluso ser resumida en un refrán que citamos páginas atrás: “si el sahumador empieza a flamear y a flamear, eso es señal de que aquel paciente se va a levantar”. El huevo vertido en un vaso con agua parece prestarse a la misma interpretación de dominio técnico que no requiere facultad o saber esotérico.

La perspectiva esotérica trastoca ese orden imaginado por la exotérica para construir cadenas epistemológicas distintas. En lugar de ser la facultad el don inicial, nuestro entendimiento parcial de los testimonios contradictorios de cinco chamanes pedreños parece señalar que primero se dona el saber y luego la facultad:

- 1) Las dos chamanes jóvenes señalan haber nacido o contar al menos desde la infancia con ese saber que no aprendieron de nadie. A sus respectivas enfermedades siguieron, en el caso de la chamán tepehua, la primera Promesa y la cancelación de sus mórbidos sueños diabólicos, y para la chamán no tepehua el primer “costumbre” dedicado a la “Antigua” y el sueño en que los no humanos la conminaron a poner en práctica el oficio chamánico, eventos que les otorgaron la facultad divina para ejercer el saber del que ya eran donatarias.
- 2) Los dos viejos chamanes tepehuas en funciones recibieron en sueños, de una sola vez y donados por diversos seres divinos, el saber chamánico y la facultad para ejercerlo. El sueño en el que recibieron el llamado fue posterior a su en-

fermedad iniciática e inmediatamente anterior a la realización de su Promesa, rito de iniciación que marcó el comienzo de su ejercicio profesional.

- 3) El chamán tepehua retirado tal vez recibió de un chamán vivo algún saber en su juventud. Sin embargo, el saber significativo o, en todo caso, el que completó lo que necesitaba para ejercer, fue recibido tras morir su donador, el chamán muerto, exhumado. En el mismo movimiento recibió también la facultad para ejercer el saber chamánico. Este chamán no enfermó como parte de su proceso iniciático.

Respecto de los sueños, excepto el llamado que anuncia los dones sapienciales y/o facultativos, éstos no figuran entre las vías de acceso al conocimiento para los chamanes tepehuas. De hecho, sólo son relevantes para la chamán que no es tepehua, sino totonaca-otomí. Por otro lado, las dos chamanes jóvenes y el chamán retirado afirman que las piedras “Antiguas”, en tanto seres con agencia, les ofrecen conocimientos. En cambio, mientras que la chamán vieja no se refiere a sus “Antiguas” como seres vivos, sino como herramientas —cristales— de uso exclusivo del chamán para acceder al conocimiento etiológico, el chamán viejo en funciones no recibe conocimientos de sus piedras ni las considera personas. Por último, aunque no hemos cuestionado a los cinco chamanes sobre la atención que deben prestar a sus “Antiguas” cuando dejen de oficiar, el chamán retirado afirma que es necesario continuar ofreciéndoles “costumbre”, incluso si el chamán que las conserva ha dejado de oficiar. Eso explica que en condiciones idóneas, una vez muerto el chamán heredará sus “Antiguas” al chamán que le suceda. La joven chamán no tepehua coincide con esta opinión.

El contraste entre la imagen que ofrecen del chamanismo tepehua quienes lo ejercen y la que construyen quienes se sujetan a ese chamanismo como clientes y pacientes, como beneficiarios de sus frutos pero no de sus labores, es nítido. La imagen exotérica supone que la transmisión de un saber por vía filial sigue a la facultad divina innata, mientras que la esotérica afirma con o sin tiempo de por medio entre la donación del saber y la facultad, esta transmisión se ocurre por la alianza, que es necesario no dejar de honrar y que exige un pago a perpetuidad.

Hemos visto que entre los tepehuas las opiniones legas y las autorizadas sobre la epistemología de los saberes, las facultades y los conocimientos chamánicos toman formas radical y sistemáticamente distintas. De la misma forma en que la cadena de transmisión de saberes rituales, específicamente chamánicos, es una según la perspectiva lega y otra según la opinión del especialista ritual, también son distintas las formas en que unos y otros conciben el uso de las “Antiguas” como objetos adivinatorios y, sólo los segundos las consideran verdaderas

personas que a cambio de ofrendas y sacrificios perpetuos donan conocimiento al chamán.

Si la partera chamán tepehua es *haat'akuunú?*, “la/el que hace mujeres” y el chamán tepehua es *haapapaaná?*, “el que hace a los abuelos/hombres viejos”, si los chamanes tepehuas son los que hacen a los Abuelos “deidades supremas”, es condición de los chamanes devolver con la misma moneda lo que los Abuelos hicieron con ellos al darles sus herramientas de trabajo, hacerles saber cuándo requieren un “costumbre” y donarles facultades, saberes y conocimientos.

BIBLIOGRAFÍA

- Aramoni, María Elena, Talokan tata, talokan nana: *nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990 (Regiones).
- Boilés, Charles L., “Tepehua Thought-Song: A Case of Semantic Signaling”, *Ethnomusicology*, v. 11, n. 3, Society for Ethnomusicology, septiembre, 1967, p. 267-292.
- Chamoux, Marie-Noëlle, *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*, trad. de Paloma Bonfil, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1992.
- Davletshin, Albert, “Notas etimológicas sobre algunos términos religiosos en el tepehua de Pisa Flores”, inédito, 2009.
- Déléage, Pierre, “Epistemología del saber tradicional”, trad. de Natalia Gabayet, *Dimensión antropológica*, año 16, v. 46, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, mayo-agosto, 2009, p. 71-81.
- Dow, James W., “Tepehua”, en *James Winslow Dow-Home Page*, <http://files.oakland.edu/users/dow/web/personal/papers/langmap1/tepehua.html>, 1998, consultado el 16 de abril de 2014.
- Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Fagetti, Antonella, “Iniciaciones, trances y sueños: una propuesta teórico-metodológica para el estudio del chamanismo en México”, en Antonella Fagetti (coord.), *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”/Plaza y Valdés, 2010, p. 11-40.

- Galinier, Jacques, *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, trad. de Mariano Sánchez Ventura y Philippe Chéron, México, Instituto Nacional Indigenista/Centro de Estudios de México y Centroamérica, 1987 (Clásicos de la antropología, 17).
- García Valencia, Hugo, “Religión, política y brujería”, *Dimensión antropológica*, año 13, v. 37, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, mayo-agosto, 2006, p. 151-180.
- Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe, *Cuerpos rituales. Carnaval, días de muertos y costumbres tepehuas orientales*, tesis de maestría en antropología social, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2010.
- , “The eastern Tepehua shamans: traditional healers and diviners who make women and old men”, *Voices of Mexico*, n. 91, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América del Norte, 2011, p. 64-69.
- Huber, Brad R. y Alan R. Sandstrom, “Recruitment, Training, and Practice of Indigenous Midwives: From the Mexico-United States Border to the Isthmus of Tehuantepec”, en Brad R. Huber y Alan R. Sandstrom (eds.), *Mesoamerican Healers*, Austin, University of Texas Press, 2001, p. 139-178.
- Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la sierra*, trad. de José Arenas, México, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990 (Presencias, 24).
- Lagunas, David, *Hablar de otros. Miradas y voces del mundo tepehua*, México, Plaza y Valdés, 2004.
- Lévi-Strauss, Claude, “El hechicero y su magia”, en Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, trad. de Eliseo Verón, Barcelona, Altaya, 1994 (Grandes Obras del Pensamiento, 44), p. 195-210.
- Millán, Saúl, “Cuerpo y metamorfosis: una aproximación a la ontología indígena”, en Rodrigo Díaz Cruz y Aurora González Echevarría (coords.), *Naturalezas, cuerpos, culturas. Metamorfosis e intersecciones*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Juan Pablos, 2010 (Biblioteca de Alteridades, 15, Serie Archipiélagos), p. 169-188.
- Stresser-Péan, Guy, *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2011.
- y Robert Gessain, “Los indios tepehuas de Huehuetla”, trad. de Haydée Sylva, en Guilhem Olivier (coord.), *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-*

Péan, México, Fondo de Cultura Económica/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2008 (Antropología), p. 97-116.

Williams García, Roberto, *Los tepehuas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, Instituto de Antropología, 2004.