

Etnografías de América Latina
Ocho ensayos

Eveline Sigl
Yvonne Schaffler
Ricardo Ávila
Coordinadores

Colección
Estudios del Hombre
Serie Antropología

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Etnografías de América Latina
Ocho Ensayos

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Etnografías de América Latina
Ocho Ensayos

Eveline Sigl
Yvonne Schaffler
Ricardo Ávila
Coordinadores

Colección
Estudios del Hombre
Serie Antropología

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Etnografías de América Latina: Ocho ensayos / Eveline Sigl,
Yvonne Schaffler y Ricardo Ávila, coords.,
Guadalajara, Jalisco, Universidad de Guadalajara,
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, 2013
304 p., (Colección Estudios del Hombre; 30. Serie Antropología)

ISBN 978-607-450-687-7

I. Etnografía – América Latina. I. Eveline Sigl, coord. II. Yvonne Schaffler, coord.,
III Ricardo Ávila, coord.

305.8098 ETN - dc20

Primera edición, 2013

D. R. © UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Producción

Centro Universitario de

Ciencias Sociales y Humanidades

Editorial CUCSH-UdeG

Juan Manuel 130, Zona Centro

44100, Guadalajara, Jalisco, México

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

ISBN: 978-607-450-687-7

Visite nuestro catálogo

www.cucsh.udg.mx

Cubierta: Máscara de jaguar (“tigre andino”) usada hasta mediados del siglo XX en
diferentes danzas folklóricas de Bolivia

© David Juan Mendoza Salazar.

INDICE

Presentación	9
Ricardo Ávila <i>De la importancia del trabajo etnográfico y de la reflexión antropológica. A modo de prefacio</i>	11
Johannes Neurath <i>Complejidad relacional y ontológica Una propuesta para replantear el estudio del chamanismo huichol</i>	25
Evelin Puchegger-Ebner <i>Matar al Judas Ceremonias de encrucijada y construcción de identidad entre los Tarahumana</i>	51
Ernst Halbmayer <i>Poder, sociabilidad y monstruosidad Una mirada comparativa de rituales de hormigas y avispas entre los indígenas “caribes”</i>	95
Yvonne Schaffler <i>El caballo que se volvió lobo Análisis del fenómeno de “posesión espontánea”</i>	133
Eveline Sigl <i>“Representamos las flores de las papas...” Danza, fertilidad y espiritualidad en el altiplano boliviano</i>	165
Bernd Brabec de Mori <i>La transformación de la medicina Shipibo-Konibo Conceptos etno-médicos en la representación de un pueblo indígena</i>	203
Barbara Kazianka <i>Biomedicina “global” y medicina indígena “local” entre los mayas itzáes de San José, Guatemala</i>	245

Eva Kalny

Violencia en tiempos de guerra y en tiempos de paz

El caso de una comunidad maya de Guatemala

281

Acerca de los Autores

299

Presentación

Gracias a la iniciativa de Eveline Sigl e Yvonne Schaffler, ambas antropólogas, en la presente edición de *Estudios del Hombre* se ofrece al lector una selecta muestra de trabajos etnográficos que abordan diversos aspectos de varias sociedades indígenas de América Latina. Se trata de desarrollos culturales específicos y de sus interacciones con algunos de los procesos históricos modernos, que desde hace medio milenio irrumpen en el corazón mismo de esas sociedades de la América indígena. Son transcurros que han generado —y lo siguen haciendo— complejas tramas propias del intercambio, la integración y la amalgamación sociocultural.

Un primer enfoque analítico propone una renovada mirada al intrincado fenómeno del chamanismo huichol, grupo étnico que se asienta en la Sierra Madre Occidental de México, y que por propia decisión se ha mantenido bastante al margen de los procesos de modernización. El segundo estudio aborda la cuestión de la identidad cultural de los *rarámuri*, también conocidos como tarahumaras y asentados al norte de la misma Sierra. Parte de su identidad actual, simbolizada en una de sus prácticas rituales, se constituyó con peculiar analogía a partir de las cosmogonías cristianas que llegaron en la época colonial, pero sin detrimento de su identidad primigenia.

Otro ensayo aborda ciertos rituales indígenas practicados por los llamados “caribes”, que involucran picaduras de hormigas o avispas. Su análisis obliga a replantear su común apreciación “tortuosa”. Los significados contenidos en dichas prácticas rituales, así como sus posibles implicaciones totémicas, aportan a quienes los practican capacidades interiores de resistencia física y poder para enfrentar los retos del mundo exterior. Por otra parte y siempre en el ámbito de los rituales, pero más allá del mundo físico tangible, otro trabajo de esta entrega incursiona en el campo de los planos espirituales. Este fenómeno ocurre en República Dominicana, y es conocido como

“espiritualidad criolla” –suerte de santería local–, una de cuyas expresiones es la “posesión espontánea”, que puede ser el inicio del camino para convertirse en curandero, aunque también puede ser el de la locura.

El ámbito indígena de América del Sur es el marco donde se sitúa otro de los textos contenidos en este libro. Trata de las numerosas danzas que se practican en la ciudad de La Paz, en Bolivia. El examen de éstas muestra los complejos y profundos contenidos sociales y culturales que se representan en el contexto de la cosmovisión del mundo cultural andino. Para quienes las practican y miran, no sólo se trata de bailables, sino también de rituales propiciadores y de fusión con el entorno natural, y representan también el éxito potencial en cualquier tarea que se emprenda. Otro estudio sobre representaciones es el que indaga en torno a las prácticas medicinales de los shipibo-konibo, grupo étnico que vive en las inmediaciones del río Ucayali, en el Perú. De tradición, esos indígenas realizan una serie de prácticas médicas que conjuntan psicotrópicos, cantos y vistosos diseños geométricos. Pero estas prácticas han terminado por trascender el contexto cultural shipibo, interesando el ojo extranjero: primero en términos etnográficos, luego en búsqueda de una suerte de otredad espiritual alternativa.

Del mundo maya de Guatemala proceden los dos restantes ensayos. El primero aborda los contrastes, paradojas e imbricaciones que se dan entre la medicina maya tradicional y la llamada biomedicina, propia de Occidente. Se trata de una revisión sucinta de los contrastes, discrepancias conceptuales y relaciones de poder que se observan en la dificultosa relación que dichas prácticas mantienen. Una relación que, sin embargo, parece retroalimentarse y beneficiarse de la forzosa e inevitable convivencia cotidiana que ambas terapéuticas sostienen. Finalmente, el ensayo que culmina este volumen plantea el problema de la violencia. Se trata de un botón que muestra la violencia que desde hace décadas aqueja a ese país de Centro América. El trabajo explora y expone las diversas formas de violencia de ayer y hoy, una de cuyas consecuencias evidentes son los movimientos sociales y la resistencia civil.

En los ocho ensayos aquí contenidos es posible apreciar no sólo la labor etnográfica de sus autores, sino también nuevos ángulos de observación y renovadas aproximaciones conceptuales, útiles para quienes se interesan en la diversidad de enfoques teóricos.

De la importancia del trabajo etnográfico y de la reflexión antropológica. A modo de prefacio

Ricardo Ávila

En México es poco usual encontrar reunidos en un solo volumen textos que den cuenta de temas etnográficos diversos y sustentados en trabajo de campo sistemático. Sin embargo, en este número de *Estudios del Hombre* se presentan ocho ensayos etnográficos elaborados por otros tantos antropólogos de origen austriaco. El núcleo de sus argumentos es la descripción de diversas facetas de la vida de algunos grupos indígenas latinoamericanos, así como el examen de ciertos aspectos socioculturales. Ambas perspectivas son exploradas desde la perspectiva antropológica, se hallan contextualizados en realidades espaciales y temporales más amplias, fueron tratados mediante ciertos enfoques teóricos y en ellos se despliegan reflexiones pertinentes y sugerentes.

* * *

Apoyándose en Martin Holbraad, Johannes Neurath reafirma que los datos etnográficos deben fungir como “palancas de Arquímedes” para la transformación de los conceptos analíticos, en este caso de los que se vale la antropología para dar cuenta de las explicaciones e interpretaciones que del mundo hacen todas las sociedades. Con este principio en mente, Neurath elaboró el texto que abre este libro, “Complejidad relacional y ontológica. Una propuesta para replantear el estudio del chamanismo huichol”. A partir de una sistemática y aguda observación del chamanismo entre los wixárika, el autor concluye que los pueblos amerindios tienen “la capacidad de habitar simultáneamente en mundos diferentes y de acumular identidades contradictorias”. Esta conclusión es el resultado de un largo, sensible y agudo recorrido por el sendero de la observación participante, que permitió al autor comprender que en el ritual huichol sus practicantes tienen “el virtud ontológica”, noción que les permite cambiar de un esquema mental a

otro. Esta habilidad es la que correspondería con la llamada “diplopía ontológica”, noción propuesta por Perig Pitrou y rescatada por Maurice Merleau-Ponty.

Para establecer sus planteamientos, Neurath dejó de confiar en los viejos conceptos –tanto en los de carácter *etic*, como en los de tipo *emic*– pues en la religión de los huicholes, que se expresa formalmente en “la articulación entre los aspectos visionarios o chamánicos (...) y los más institucionalizados, ritualistas o sacerdotales”, más que un contraste entre la dicotomía sacerdote-chamán, prima una tensión esencial que es la que da lugar al “virtud ontológica”, a la “diplopía ontológica”.

Las observaciones del autor se sustentan y complementan –y esto abonó puntualmente a la riqueza de su texto– con ciertas aportaciones teóricas de la corriente de la antropología de las ontologías, como las contenidas en el libro pionero de Bruno Latour, *We have never been moderns*, que “cuestiona el naturalismo occidental como ontología universal”; las del sugerente ensayo de Eduardo Viveiros de Castro, *The gift and the given: Three nano-essays on kinship and magic*, donde dicho autor argumenta la necesidad de “construir una antropología que supere las limitaciones tanto del estructuralismo como del constructivismo culturalista”; así como las establecidas en *Par-delà nature et culture*, libro de Philippe Descola, donde son sistematizadas las muy numerosas ontologías del mundo.

Se trata, pues, de una renovada mirada sobre un fenómeno hartamente intrincado como es el del chamanismo huichol. Y gracias a esa tensión eficaz que se da entre la buena etnografía y la creatividad epistemológica, producto de la buena introspección teórica, Neurath avanza una sugerente explicación relativa a la complejidad relacional y ontológica del chamanismo huichol.

* * *

Las colisiones de sistemas culturales provocan crisis de identidad y conflictos de poder. Y lo que tiende a paliar tales crisis y conflictos son los procesos sincréticos, argumenta Evelin Puchegger-Ebner en “Matar al Judas. Notas sobre las ceremonias de encrucijada y la construcción de identidad entre los tarahumara”. Dichos procesos son los que la autora ha observado entre los rarámuri, según el propio endónimo utilizado por estos indígenas que habitan en la Sierra Madre Occidental de México. En su decurso histórico, los tarahumara han integrado ciertos aspectos de la cultura dominante a sus propias actividades rituales, al tiempo que han continuado practicando el principio de dualidad propio de su cosmovisión primigenia. Este

hecho explica por qué realizan en paralelo, aún hoy, ritos de índole prehispánica y cristiana. Y es este último elemento, el de la concepción dual de la realidad, el que propicia la analogía ritual que practica ese grupo étnico, y que permite puntualizar a Puchegger-Ebner, siguiendo a Montserrat Ventura i Oller, que la utilización acrítica de nociones como sincretismo e híbrido impide dilucidar la complejidad de la ritualidad pertinente y, en consecuencia, la cosmovisión que le subyace.

Como otros grupos indígenas de México –los totonaca, de la Huasteca, por ejemplo, o los mismos wixárika–, los rarámuri han conservado creencias y prácticas religiosas propias y primigenias, es decir prehispánicas, al tiempo que han integrado aspectos simbólicos y rituales de la cultura cristiano-católica. Pero la integración resultante de esta yuxtaposición no ha dado como resultado una hibridación amorfa, sino una concepción dual bien establecida y asumida. Y en este preciso sentido, una clave que permite comprender dicho pensamiento reside en lo que la autora llama “frontera colonial”. Es decir, que desde los primeros contactos de ambas tradiciones culturales –la de los rarámuri y la cristiano-católica– aquéllos establecieron una frontera simbólica que en buena medida coincidió con la frontera física de su medio actual, difícil de franquear. Geografía y simbolismo amalgamaron entonces, dice la autora apoyándose en Elke Mader, un espacio liminal en el que ambas culturas establecieron y reprodujeron “diferentes esquemas de significación interconectados y en interacción”.

En el ámbito de esa liminalidad adquieren pleno sentido las categorías duales y el principio de reciprocidad, que son determinantes para la construcción de la identidad, al menos en el caso de los tarahumara, según lo argumenta Puchegger-Ebner. Y es durante las ceremonias que ocurren en ese ámbito liminal cuando los sujetos individuales adquieren la “comprensión del mundo”. Entre esos ceremoniales destaca el de la Pascua Florida, cuyo culmen es “matar al Judas”. Este protagonista representa un símbolo polisémico que “pertenece tanto al mundo de los mestizos como de los tarahumaras, y funge como signo de la cultura del *pueblo* [para] equilibrar y equiparar...” Para los rarámuri, pintarse los cuerpos de blanco durante la celebración pascual, simbólicamente manifiesta ponerse la piel del *otro*, del *chabochi* en este caso –mestizo y blanco a la vez–, representación calamitosa del ámbito social. Significa también acceder a una suerte de extra-sensorialidad, por medio de la cual es posible hacerse de la “identidad [–la del *otro*] en un plano metafísico”, para así empatarse con él y hacerse de su poder, anulándolo de modo figurado y restableciendo con ello la igualdad deseada, inexistente en el

plano real. Así, apunta la autora, durante cada nueva Pascua Florida se afirma la percepción propia –la de los tarahumara– y se conserva la identidad, una identidad individual pero sobre todo colectiva, que es “negociada” en un espacio ritual donde las transferencias culturales pueden hacerse sin cortapisas. En esta perspectiva se hace evidente el planteamiento de Claude Lévi-Strauss, en el sentido de que las sociedades, sobre todo las sometidas, no son como los restos de un naufragio de un decurso histórico, sino continuados intentos por organizarse con los mismos medios pero en contextos diversos y siempre planteándose las mismas preguntas (Gómez García, 2008: 63)

* * *

“Poder, sociabilidad y monstruosidad. Una mirada comparativa de rituales de hormigas y avispas entre los indígenas ‘caribes’”, de Ernst Halbmayer, es un trabajo inopinado, en el sentido de que el tema que aborda no ha sido recurrente, al menos desde la perspectiva de la etnografía practicada en México. Esos rituales, dice el autor, son “procedimientos dolorosos y violentos que siguen practicando [–de ahí su rareza–] los indígenas ‘caribes’”. De hecho, sería de creerse que las contundentes transformaciones sociales actuales –léase procesos de modernización– habrían ya erradicado ese tipo de liturgias.

Para la elaboración de su ensayo, que inspira un artículo de Fernando Santos-Granero sobre la tortura entre los indígenas americanos, el autor retoma las nociones planteadas por Pierre Clastres en un artículo de 1973, sobre la tortura en las sociedades primitivas. Desde los “debates académicos contemporáneos” tales nociones resultan inoperantes, señala Halbmayer, pues son muy generales, se basan en pocas pruebas empíricas y en poco consideran la perspectiva *emic* sobre el cuerpo, la persona y las sociabilidades, amén de obviar elementales referencias a la cosmovisión de quienes se infligen las dichas torturas. Esos rituales tampoco constituyen prácticas esclavizadoras ni de sumisión voluntaria a un tercero, como también lo sugirió el etnólogo francés. Por otra parte, aunque entre los yukpa, por ejemplo, los hijos son golpeados por sus padres con una cola de armadillo entre los siete u ochos años, “para que se ‘endurezcan’ y [se] vuelvan resistentes como estos animales”, no es del todo evidente que esas prácticas, como tampoco las torturas en general que se ocasionan los indígenas caribes, sean en estricto sentido ritos de paso, según el planteamiento establecido desde principios del siglo XX por Arnold van Gennep. Más bien, señala

Halbmayer, los dolorosos ritos cuyos objetos de tortura –los “marcos hormigueros”, por ejemplo– pueden tener origen y significado totémico, están relacionados con cuestiones de poder, con el aumento de vitalidad y para adquirir las capacidades plenas de un ser humano adulto. Estas prácticas, que son potencialmente peligrosas y aun fatales –como las concebidas por los kalapalo en relación con la sexualidad–, incorporan los aspectos no humanos del entorno, específicamente los de las hormigas y avispas, “para adquirir fuerzas y capacidades necesarias para matar y para enfrentar el mundo exterior.” Esto sucede por medio de la incorporación del veneno animal que “transforma al cuerpo y a la persona”; se trata de operaciones cuyas expresiones se hallan en “varios ámbitos lingüísticos.”

Estos rituales tortuosos podrían ser concebidos como un fenómeno de tipo animista, por medio del cual los “poderes” de los insectos –su instinto y su espíritu– pasarían a los hombres. Empero, más que de un animismo rudimentario, se trata de la recreación de modelos inspirados en la naturaleza, gracias a los cuales son establecidos “estados ontológicos” donde adquiere sentido la compleja simbología y significados que entraña la relación con el medio, en este caso con las hormigas y avispas. Así, los indígenas “caribes” se sienten y saben ligados a los insectos, y por medio de ellos a la naturaleza toda, donde, concluye el autor, “el cuerpo no es una mera superficie, sino el punto de culminación de las fuerzas socio-cosmológicas que tienen que ser incorporadas, resistidas o expulsadas [...] en un proceso continuo de formación de [las] personas y [de] la sociabilidad.”

* * *

La “posesión” es un fenómeno que frisa los ámbitos de la brujería y la espiritualidad. Expresiones conocidas de él son las del vudú haitiano y las de la santería cubana. Una variante del primero florece en República Dominicana –único país limítrofe de Haití– y es el que analiza Yvonne Schaffler en su ensayo, “El caballo que se volvió lobo. Análisis del fenómeno de ‘posesión espontánea’”.

Probablemente por razones de índole político-comercial, observa la autora, se ha obviado el estudio del fenómeno de la “posesión”, el cual se halla en estrecha relación con otro, el de la “espiritualidad criolla”, que es precisamente originario de la República Dominicana. Aunque la inmensa mayoría de la población de ese país –más del 90%– se declara de religión católico-romana, eso no obsta para que buena parte de ella crea e inclusive participe en las ceremonias de la “espiritualidad

criolla”, que a diferencia del vudú haitiano, integra más elementos de origen europeo que africano. La piedra de toque de dicha espiritualidad son los “misterios”, los cuales pueden equipararse con los espíritus (*lwas*) del vudú. Los “misterios”, informa Schaffler, suelen ser representados por santos católicos, hecho asumido por la “necesidad de enmascarar como santos católicos a los espíritus africanos disimuladamente venerados.”

Sólo cierto tipo de personas son los que están en contacto con los “misterios”: se trata de los “servidores” o “caballos de misterios”. Y aunque sean términos utilizados indistintamente, en realidad hay diferencias entre ellos: el “caballo” es “montado por los misterios”, mientras que los “servidores” no sólo cuentan con mayor pericia en el trance de “dejarse montar”, sino que “son experimentados y practican frente a su propio altar.” Sin embargo, los “espíritus” pueden manifestarse espontáneamente en personas en absoluto iniciadas y, si no cuentan con la fuerza espiritual, el “caballo” se convierte en “lobo” y puede “abrir” a las dichas personas, conduciéndolas potencialmente a la locura. Para evitar tal destino, los poseídos deben fortalecerse realizando diversas acciones bajo la supervisión y ayuda de un “servidor”, en especial que tenga la reputación de saber tratar “locos”, o sea, “caballos-lobos”. Vale decir, según lo señala la autora siguiendo a Mircea Eliade en su propuesta de la “enfermedad del chamán”, que desde una perspectiva cultural, la “posesión espontánea” de “caballo-lobo” puede también ser una “enfermedad inicial” que marcaría el despunte de “una carrera como curandero”.

Pero, ¿por qué se da el fenómeno de la “posesión espontánea”? La respuesta que avanza Schaffler, apoyándose en autores como Gerhild Trübswasser, Morton Klass, Richard Castillo y otros, es que se puede tratar de conflictos psíquicos que transitan del ámbito psíquico al somático, los cuales pueden ser superados mediante un “lenguaje corporal” que exprese los “pensamientos suprimidos de manera simbólica”, según se plantea en el “modelo estructural freudiano y los nueve mecanismos de rechazo resumidos por Anna Freud”. No se trata, concluye la autora, de trastornos como los planteados por la psicología profunda, sino más bien de disociaciones o conversiones, términos propuestos por Gerhard Kubik. Por lo demás, señala Schaffler siguiendo a Pierre Bourdieu, habría que considerar el “poder del entorno cultural en la constitución del *habitus*”, en este caso el de la “espiritualidad criolla”, para ahondar en la comprensión del fenómeno de la “posesión espontánea”.

* * *

En tanto que tópico etnográfico, la danza constituye un ámbito cultural rico, complejo, polisémico, imprescindible... ¿Ha existido pueblo alguno que no dance o haya danzado? A través de códigos diversos, la danza condensa, sintetiza y expresa múltiples aspectos de la trama social. Algunas de estas tramas las aborda Eveline Sigl en “Representamos las flores de las papas...’ Danza, fertilidad y espiritualidad en el altiplano boliviano”. Mediante una aguda observación y una detallada descripción, donde la perspectiva *emic* es situada en lugar destacado, la autora elabora un cuadro muy completo y sugerente de las danzas “mestizo-urbanas” –o “criollas”– que ocurren en el altiplano de Bolivia, específicamente en la ciudad de La Paz.

El punto de partida de Sigl es una exposición puntual sobre la “función de la música y de la danza en el área rural andina”. Ello lo hace considerando el imprescindible parámetro de la secuencia de las estaciones del año, según es percibida por la gente que ahí habita; la autora lo sitúa como telón de fondo del escenario geográfico donde ocurre y es recreada, por medio de la danza, la elaborada cosmovisión propia del mundo andino. En tal contexto examina los conceptos de “reciprocidad, construcción y materialización del futuro”, a los que agrega la noción de iconicidad, acuñada por Catherine Allen. Asimismo, siguiendo a Pierre Bourdieu discute el tema de la danza como “campo de combate”, donde tiene lugar la “lucha por el capital social, cultural, político y económico”.

Varias son las danzas que describe Sigl, todas ellas importantes respecto de su propio significado y en relación con el calendario litúrgico. De ellas dos llaman la atención. La primera, llamada *Anata*, es una danza de regocijo y propiciadora de la fertilidad, que evoca, a decir de la autora, una suerte de “erotismo andino” en tanto que actitud positiva para la asunción de la pre-cosecha. La segunda danza es la que se ofrece a *Pachamama* –Madre Tierra– en agradecimiento por la cosecha de papa, *cultural superfood* (Passim & Bennet, 1943) del área andina. Estas y las demás danzas, así como su refinada estética relativa a la abundancia, no sólo tienen que ver con la fertilidad agrícola y reproductiva, sino también y sobre todo con la figuración de la abundancia de las cosechas, tanto como de la buena explotación de una veta mineral, el éxito en los negocios u otras empresas.

A partir de su análisis panorámico, la autora concluye que las danzas “mestizo-urbanas” del altiplano boliviano son la manera gracias a la cual se perpetúa la idea de abundancia y de prodigalidad, que se expresa por medio de una estética esmerada y distintiva. Apunta también, siguiendo a Richard Schechner, que hay que considerar a las referidas danzas como instrumentos de *performance* de la mayor

importancia, gracias a los cuales es posible incidir en los “sistemas de creencias” para favorecer el bienestar de individuos y comunidades, asegurando al tiempo las “relaciones de reciprocidad y compromiso con los seres sobrenaturales y [con] el futuro bienestar de las personas.”

* * *

Desde los inicios de la etnografía sus practicantes han puesto especial interés en el tema de la medicina indígena, posiblemente porque en ese ámbito de conocimiento resultan más evidentes y tangibles los contrastes entre la perspectiva *emic*, propia de los “objetos de estudio”, y el enfoque *etic* asumido por el observador. Como sea, Bernd Brabec de Mori ha abordado un tema etno-médico que en este volumen se materializa en el ensayo titulado “La transformación de la medicina Shipibo-Konibo. Conceptos etno-médicos en la representación de un pueblo indígena”.

Partiendo del “perspectivismo indígena” y la “flexibilidad de sus manifestaciones”, planteados por Eduardo Viveiros de Castro y Tânia Lima, el autor indica que muchos “indígenas amazónicos perciben el mundo desde diferentes ángulos”, donde los objetos animados e inanimados “tienen su propia personalidad y conciencia.” En tal contexto conceptual y mediante estrictos entrenamientos son preparados los futuros médicos del pueblo shipibo, para comunicarse con seres no humanos y poder así curar a los enfermos. Para ello se hacen asistir de una bebida psicotrópica llamada *ayawaska*, así como de cantos chamánicos nombrados *icaros*. Éstos, conjuntados con ciertos diseños geométricos nombrados *kené* y *kewé*, apreciables en textiles bordados y pintados, así como en cerámica y madera, forman parte del contexto de las curas.

Sin embargo, el contacto con los “agentes de la transformación” –léase antropólogos y turistas que comenzaron a llegar a la zona en los años 1950–, propició, a decir de Brabec de Mori, la bifurcación de las prácticas terapéuticas shipibo-konibo: por una parte una “medicina indígena” de uso endógeno; y, por otra, una que podría ser llamada “medicina tradicional”, que ha sido desarrollada para responder a las “preguntas e ideas [¿prejuicios?] de los antropólogos [y sus] necesidades”. Esta medicina se ha constituido también en “terapia estética”, así llamada por Angélica Gebhart-Sayer, cuyo epítome son los diseños geométricos elaborados por ese grupo étnico, que, junto con los cantos de los chamanes y la

ingesta de *ayawaska*, sanan a los pacientes –especialmente a los extranjeros– de “enfermedades [...] y desórdenes individuales, sociales o culturales”.

El contacto continuo e intenso con los extranjeros portadores de sus propias pautas culturales –especialmente de origen “occidental”–, ha separado la medicina de los shipibo. Uno de los senderos desbrozados por esas prácticas ha permitido a numerosos indígenas del alto Uyacali “cultivar” extranjeros –turistas y antropólogos– interesados en ellas. Así, numerosos shipibo se hacen de recursos contando y recontando a los extranjeros lo que “deseen saber” de su perspectivismo cultural tornado en *performance*, de su “medicina tradicional”, de sus cantos cargados de “bucólica espiritualidad”, así como de sus “terapias estéticas”. Vale agregar que los shipibo-konibo saben utilizar con destreza la Internet, que usan para difundir sus cantos y diseños geométricos.

Pero, ¿no están mintiendo los shipibo que “cultivan” a los extranjeros, contándoles historias que no corresponden plenamente a sus pautas médico-culturales? Al respecto Brabec de Mori dice que la mentira es un término ambiguo y que su relatividad también concierne al contexto antropológico: “Conozco personalmente a un número sorprendente de antropólogos que a veces no explican a sus informantes todo lo que saben o que fingen algo para obtener resultados.” ¡Cierto! Es bien sabido que lo que el autor señala ocurre de continuo en la indagación antropológica. Pero aun así, cabe otra pregunta: ¿Dónde, entonces, queda la “verdad”? No queda claro el todo... Lo que sí es evidente, señala el autor siguiendo a John y a Jean Comaroff, es que “tanto antropólogos como indígenas mienten conscientemente para obtener buenos resultados o una posición favorable en el mercado de la etnicidad”, al tiempo que se pregunta –de modo conclusivo y no sin cierta ambigüedad– si es debido “cuestionar [y] condenar tales mentiras, o si el contexto [...] permite relativizar el problema ético acerca de [ellas].” En todo caso, desde un punto de vista estrictamente neutral, las acciones que ocurren entre los diversos actores sociales que interactúan en el ámbito de los cantos, los diseños geométricos, la ingesta de *ayawasca*, tanto como de los conceptos etno-médicos y “espirituales” de los shipibo-konibo, son mediaciones que unos hombres establecen para actuar –¿manipular?– sobre otros.

Como parte del amplio tema de la medicina tratado desde la antropología, Barbara Kazianka colabora en este volumen con un ensayo titulado, “Biomedicina ‘global’ y medicina indígena ‘local’ entre los mayas itzáes de San José, Guatemala”. A partir de un artículo de Viola Hörbst y Angelika Wolf, la autora utiliza la noción de biomedicina para plantearse cómo enfrentan los mayas itzáes de la comunidad estudiada, los conocimientos y técnicas médicos “globales”, los cuales afectan su “medicina local”, léase tradicional. Se trata de un primer esbozo etnográfico que frisa el tema de las políticas públicas sanitarias, y en consecuencia introduce una perspectiva del ejercicio del poder en el ámbito médico.

Es evidente, señala Kazianka, que existen discrepancias conceptuales entre las terapéuticas indígenas y las de la llamada biomedicina. De hecho, en tales prácticas existe una “asimetría de poder” en cuanto a la manera en que sus oficiantes llevan a cabo una y otra. Pero es en el ámbito de la biomedicina donde el poder de los médicos es más evidente y mayor, pues ellos se encuentran organizados y apoyados por los poderes públicos: se trata del modelo *Public Health Care* establecido por la Organización Mundial de la Salud, con parámetros bien estructurados y poco flexibles. Con todo, a fuerza de convivencia los actores que participan en ambos sistemas médicos –portadores de tradiciones vivas y por tanto permeables, apunta la autora–, han desarrollado una especie de “pluralismo médico” que permite los intercambios.

Kazianka agrega que el pluralismo médico en San José ha propiciado un sistema dual, donde teóricamente la “biomedicina” y la “medicina local” operan sin “rozarse”, con sus propios saberes y prácticas curativas. Empero, en el terreno empírico tienden a reconocerse. Aún más: como no se trata de sistemas cerrados –éstos tienden naturalmente a su disolución–, no se excluyen; de hecho, en muchas ocasiones se influyen mutuamente, lo que ha generado ciertos vínculos entre ellos. Esto posibilita la “adopción de estrategias [sanitarias] y nuevos estilos de vida”, con lo cual se generan nuevas facetas de identidad, producto de un sistema médico dual que genera intercambios y entrelazamientos entre sí.

* * *

Otro boceto etnográfico que aborda el tema del poder y por tanto gravita en el ámbito de la antropología política, es el que ha elaborado Eva Kalny con el título “Violencia en tiempos de guerra y en tiempos de paz. El caso de una comunidad maya de

Guatemala”. Se trata de un trabajo que comienza describiendo el contexto de violencia que todavía se vive en ese país de Centro América, comparable, según señala la autora, con el que se vivió durante la guerra civil, y pese a que ya han transcurrido más de quince años desde que se firmó el Acuerdo de Paz Firme y Duradera en Guatemala. Dicho de otro modo, las secuelas de la violencia armada siguen perturbando a los sobrevivientes de aquellos años e inclusive a los de las nuevas generaciones.

Para mejor percibir el contexto guatemalteco, Kalny informa que el Consejo de Derechos Humanos de la ONU ha encontrado que la tasa de impunidad en ese país es de 98%, “un paraíso para los asesinos”. Pero además de la violencia bélica, existe la llamada violencia estructural que, según el Programa para el Desarrollo de las Naciones Unidas, mantiene discriminados a “los pueblos indígenas [de ese país] y [a] las comunidades rurales en general”, los cuales no cuentan con infraestructura, son excluidas económicamente hablando y no tienen acceso a “servicios adecuados de educación y salud.” Por otra parte, los efectos locales de procesos económicos de escala global, como las explotaciones mineras, incrementan la discriminación y la marginalidad de gran número de personas y grupos sociales, como es el caso de Momostenango, la comunidad maya-k'iché donde la autora realizó sus pesquisas, situada en las montañas del centro-oeste de Guatemala.

En el caso de Momostenango, una empresa minera canadiense está limitando el acceso de ese conglomerado humano a su entorno –¿su espacio vital?– y además lo está deteriorando de modo irreversible, de tal manera que la percepción de los comuneros de ese lugar es que la violencia sigue vigente, como si aún se estuviese en guerra, sólo que ahora ésta es practicada mediante la restricción del acceso a su entorno natural y por medio del menoscabo del mismo. Por ello creen, según lo dijo uno de los afectados, que los “... jodieron antes y [los] siguen jodiendo ahora.” La violencia ahora, perciben los indígenas, no es ejercida por militares y paramilitares, sino por los personeros de las mencionadas empresas mineras, que son sus operadores *in situ*, así como sus socios y aliados guatemaltecos, tanto privados como públicos. De esta manera, la resistencia civil y la lucha social de los de Momostenango se da ahora, concluye Kalny, en contra de empresas globales y sus compinches locales.

Los ensayos reunidos en este volumen confirman la pertinencia del método de pesquisa propio de la antropología, es decir, “el trabajo de campo de larga duración, la observación participante [y] la comunicación directa con sujetos sociales que poseen una interpretación propia del mundo” (Augé y Colleyn, 2005: 10). Se trata de un método fundamentalmente cualitativo que puede ser complementado y enriquecido con enfoques cuantitativos. Las descripciones etnográficas realizadas no refieren a “primitivos”, como se lo planteó la etnografía pionera, de finales del siglo XIX y principios del XX, sino a *otros*, unos *otros* de diversas maneras contemporáneos. De entre ellos se ha recogido una parte, al menos, de su visión del mundo: lo *emic* por delante de la *etic*, pese a que algún *a priori* se haya logrado deslizar por ahí...

Los objetos de estudio presentados se inclinaron por alguna especificidad, que es precisamente lo “más valioso del enfoque antropológico” (Augé y Colleyn, 2005: 13). Y a partir de tales especificidades fueron desplegadas generalizaciones pertinentes e interesantes, cuando el argumento lo requirió, tanto como sugerentes. Así, yendo del dato etnográfico al planteamiento teórico y a la reflexión, los textos en cuestión fueron enriqueciéndose y revelando, una vez más, que en tanto *disciplina encrucijada*, la antropología es la disciplina que de modo más completo estudia al hombre todo y sus obras.

De la misma manera, en los trabajos de investigación que se comentan se han puesto a prueba algunos de los conceptos utilizados, y gracias a la sutileza de la observación participante, algunos de ellos fueron adaptados y aun enriquecidos. De hecho, en varios de los escritos fueron planteadas formulaciones de índole etnológica, de una etnología entendida como el “estudio teórico basado en una investigación a pequeña escala [con una] inmersión prolongada [del] investigador en el campo de estudio, en la observación participante y en el diálogo con los informantes” (Augé y Colleyn, 2005: 17). Por otra parte, los textos en cuestión lograron la completitud que sus autores establecieron respecto de sus objetos de estudio; objetos parciales, necesariamente, sobre todo en el contexto de la complejidad de *la trama antropológica*, que es la condición humana, ni más ni menos. Con todo, es reconocible la largueza de conceptos e hipótesis manejados, tanto como la riqueza epistemológica generada a partir de ellos.

La antropología actual se ha alejado de los “estudios de los pueblos”, aunque éstos se sigan haciendo, inclinándose más bien por el estudio de los temas. Así lo constatan los ensayos comentados. Sin embargo, el tema de las relaciones intersubjetivas entre contemporáneos –central en la disciplina antropológica– quizá

no fue del todo acometido —o no conscientemente—, pues no dejó de primar cierto punto de vista del “centro” respecto de la “periferia”. Es decir, las indagaciones, reflexiones y argumentos plasmados en los ensayos presentados, fueron hechos por antropólogos de un “país central” —por más pequeño que éste sea—, quienes como tales se plantearon realizar indagaciones antropológicas en “países de la periferia”. ¡Por supuesto, ello no constituye problema alguno! Implica, sí, el eventual requerimiento de realizar, por parte de antropólogos de “países periféricos”, pesquisas antropológicas en “países centrales”, sin menoscabo de lo inverso, por supuesto. Ello generaría una visión contrastada y sin duda complementaria. Pero en cualquier caso, esa tarea constituye un desafío para los antropólogos de la “periferia”, quienes tendrían que plantearse hacer indagaciones etnográficas en el “centro”.

Además de ensayos etnográficos, como los reseñados en las líneas precedentes, hoy los antropólogos abordan y examinan las múltiples expresiones sociales y culturales que el hombre está produciendo día con día, en un mundo más y más complejo. Los antropólogos también participan en los grandes debates de nuestro tiempo, como los de la civilización y el progreso, el de la complejidad social actual, de escala global, e inclusive en el de la viabilidad de la vida humana en el planeta. No pueden evitar la existencia de la “antropología espontánea, que no tiene como meta el conocimiento, sino la construcción de una identidad, e incluso la expresión de una estrategia política” (Augé y Colleyn, 2005: 21-22). Empero, por medio de sus pesquisas y estudios, los antropólogos están ayudando a mejor comprender la dinámica social actual, que está diluyendo más y más las barreras sociales y culturales, lo cual a su vez está haciendo proliferar las diversidades, objeto privilegiado del enfoque antropológico, justamente.

Como miles, muchos miles de personas, los antropólogos siguen recorriendo el mundo buscando temas de estudio pero también buscándose a sí mismos. La diferencia entre los muchos miles y los segundos, es que estos últimos poseen un entrenamiento *ad hoc* que la mayoría no tiene. Esto los obliga a realizar recuentos etnográfico-antropológicos más ilustrados y con cierta profundidad filosófica; interpretaciones del mundo más elaboradas y completas, y más útiles para más, muchas más personas, como se ha hecho en los ensayos compilados en este libro. Y qué mejor manera de celebrar la trigésima entrega de *Estudios del Hombre*, una colección que desde sus inicios se planteó al *Homo sapiens* como objeto de análisis y reflexión, al hombre y sus múltiples facetas y expresiones.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Augé, Marc y Jean Pierre Colleyn (2005) *¿Qué es la antropología?* Barcelona, Paidós Ibérica.
- Gómez García, Pedro (2008) “La antropología cultural. Umbral científico”, en *Lévi-Strauss. Vida, pensamiento y obra*. Madrid, Planeta De Agostini
- Passim, H. y J. M. Bennet (1943) “Social process and dietary change”, en *National Research Council Bulletin*, 108: 113-120.

Complejidad relacional y ontológica.
Una propuesta para replantear el estudio del chamanismo huichol
Johannes Neurath

EL GIRO ONTOLÓGICO EN ANTROPOLOGÍA

En este trabajo interesa explorar la antropología de las ontologías (Descola, 2005, 2010; Viveiros de Castro, 1998, 2004, 2008, 2009) y el estudio de la complejidad de las relaciones rituales (Houseman y Severi, 1998), para replantear lo que se ha llamado *chamanismo* huichol¹, así como el viejo debate sobre el carácter *chamánico* o *sacerdotal* establecido por los especialistas en rituales mesoamericanos.

La corriente de la antropología de las ontologías surge a finales del siglo XX en un contexto intelectual donde se cuestiona el naturalismo occidental como ontología universal (Latour, 1993), al mismo tiempo que se busca construir una antropología que supere las limitaciones, tanto del estructuralismo como del constructivismo culturalista (Viveiros de Castro, 2008). Uno de los protagonistas del giro ontológico en la antropología es Philippe Descola, quien en su libro *Par-delà nature et culture* (2005) sistematiza el estudio de las ontologías del mundo —que, según él, son animismo, naturalismo, analogismo y totemismo— y desarrolla herramientas conceptuales útiles para explicar las particularidades de cada una de ellas: modos de

1. Según el censo de 2000, la lengua huichola o *wixarika* contaba con 43 939 hablantes. Los territorios tradicionales de las comunidades huicholes se ubican al sur de la Sierra Madre Occidental y se sitúan en los estados de Jalisco, Nayarit y Durango. Mi investigación se basa en un proyecto de trabajo de campo a largo plazo, realizado a partir de 1992, en la comunidad de Tuapurie (Santa Catarina Cuexcomatitán), municipio de Mezquitic, Jalisco (Neurath, 2002).

identificación, estructuras de la experiencia, esquemas de la práctica. Al preguntar primero por las *existentes* ontologías y las relaciones entre ellas, el relativismo antropológico se plantea en un nivel de análisis que ello no depende de la dicotomía naturaleza-cultura. Queda claro que el término ontología no es un sinónimo de *cultura* (Holbraad, 2008) ni una nueva manera de hablar de *cosmovisión*. El pensamiento naturalista de Occidente no es considerado equivocado, pero sólo es una posibilidad ontológica y se le descarta como punto de partida para establecer una teoría antropológica. El enfoque ontológico permite tomar en serio lo que practican y creen nuestros informantes; como dice Holbraad (2008): “This, then, is what an ‘ontology’ is: the result of anthropologists’ systematic attempts to transform their conceptual repertoires in such a way as to be able to describe their ethnographic material in terms that are not absurd”. Así pues, la antropología de las ontologías es parte de un esfuerzo por practicar un tipo de “*reverse anthropology*”².

Algunos lectores meso-americanistas del libro de Descola se sorprendieron de que los indígenas de nuestra área cultural se caractericen como analogistas. El capítulo en cuestión se basa, sobre todo, en la obra de López Austin (1994, 1996), especialista en los antiguos nahuas, cuya antropología de la cosmovisión ha sido el enfoque dominante de la antropología mexicana de las últimas dos décadas. Ahora bien, el analogismo es, sin duda, una tendencia importante de las ontologías mesoamericanas. Puede decirse que los mundos indígenas consisten de un sinfín de singularidades, con todas las posibilidades existentes diferenciadas las unas de las otras. En el caso de los ritos se da un esfuerzo por ordenarlos y establecer vínculos entre ellos, por lo que surgen sistematizaciones, muchas veces complejas y elaboradas que, sin embargo, siempre resultan frágiles y endebles (Descola, 2005, 2010). Por otra parte, no pueden ignorarse rasgos que apuntan hacia el perspectivismo y la ontología animista o “multi-naturalista” (Viveiros de Castro, 1998, 2004). Al menos en ciertos contextos, incluida Mesoamérica, existe la posibilidad de transformarse en el *otro* al captar su perspectiva (Neurath, 2008c). Evidentemente, se trata de contextos asociados a la cacería y al así denominado *chamanismo*. No somos

2. Véase la discusión del “viraje antropológico” en Viveiros de Castro (2009).

reacios a plantear, por ejemplo, que la ontología de un grupo como los huicholes sea analogista con tendencias animistas, o viceversa. Sin embargo, al decir esto, posiblemente se nos escapa un aspecto clave para entender a este mismo grupo: el contraste entre dinámicas rituales cuyo efecto es la existencia de mundos ontológicamente diferenciados. Desde luego, la mera idea de una simultaneidad de “formas de ser” contradice la premisa básica del enfoque ontológico, que es preguntar por el ser o, como dice Holbraad (2008) “ultimate’ thoughts and principles, about what kinds of things exist”. El ser, según la tradición filosófica occidental, necesariamente es uno (Sloterdijk, 1999). Sin embargo, en nuestros estudios sobre los huicholes nos hemos visto obligados a pensar en la existencia de ontologías complejas, incluso en mundos paralelos, sin que hubiera una meta-narrativa cosmológica que pudiese reconciliar las contradicciones de las diferentes estructuras de la experiencia (Neurath, 2008a). Para avanzar en la comprensión de esta situación, nos concentraremos en la articulación entre esquemas contrastantes de la práctica y las relaciones de intercambio recíproco, por un lado; y por otro, ritos que destacan la transformación y el sacrificio desinteresado.

Con estas reflexiones estamos en terrenos de lo que anteriormente se discutía en términos de una articulación entre *aspectos chamánicos y sacerdotales*, pero ahora el problema se plantea de manera muy diferente. Como explica Martin Holbraad en una ponencia presentada en los *Key Debates in Anthropology*: lo más interesante del *giro ontológico* en antropología es que permite que los datos etnográficos funjan como “palancas de Arquímedes” para la transformación de conceptos analíticos (Holbraad, 2008).

¿CHAMANES O SACERDOTES?

Uno de los problemas para comprender la religión *wixárika* ha sido el hecho de que entre algunos especialistas de rituales es posible reconocer muchos rasgos de lo que comúnmente se conoce como *chamanismo*, es decir, usan psicotrópicos y buscan tener visiones; caen en un estado que se puede llamar de *trance*; se trasladan imaginariamente para pelear o negociar con seres “no-humanos”, etcétera. Sin embargo, por una serie de características que no se

pueden ignorar, estos “chamanes” son atípicos, sobre todo porque forman parte de una organización ritual compleja y jerarquizada, *localizada* en templos con una arquitectura elaborada. De tal manera, las prácticas del *maráakame* (médico tradicional y cantador huichol) difícilmente pueden considerarse representativas de una ritualidad “arcaica” de cazadores y recolectores paleolíticos que haya “sobrevivido” hasta hoy en día, como lo plantea la escuela esencialista de los seguidores de Eliade (1964); véanse al respecto las críticas de Thomas y Humphrey (1996).

La etimología de la palabra *maráakame* es “el que sabe soñar”. Si continuamos usando el término “chamán”, o “chamán-cantador”, para referirnos al *maráakame* huichol, es únicamente por falta de categorías mejores, e inclusive con la limitante de escribir este término entre comillas. Por otra parte, sí nos parece útil la propuesta de Severi (1996, 2002), quien define el “chamán” como a un especialista ritual que sabe multiplicar su persona, acumular identidades contradictorias y cambiar hábilmente de un contexto al otro³.

El obstáculo principal para entender a los huicholes resulta de una inercia. Casi cualquier estudio comparativo de las religiones indígenas americanas parte del contraste entre dos formas principales de religión que, *grosso modo*, corresponden a cazadores-recolectores y cultivadores sedentarios y, a la vez, a dos polos de influencia, el chamanismo siberiano y las religiones estatales de Mesoamérica y los Andes. Ya Johann Georg Müller, en su *Historia de las religiones primigenias americanas* (1855) planteó un contraste entre la creencia en “espíritus fantasmales”, que predomina entre los “cazadores salvajes”, y los panteones ordenados de las religiones sacerdotales de los pueblos agricultores civilizados de Centroamérica y Perú que reflejan las leyes naturales. Esta dicotomía fue retomada con algunas modificaciones por autores modernos (Underhill, 1948; Métraux, 1963; Hultkrantz 1980; Feest, 1998), quienes recalcan que las religiones del primer tipo se caracterizan por su alto grado de flexibilidad e individualismo, mientras que los campesinos sedentarios tienden a practicar un culto mucho más institucionalizado, que es manejado por complejas jerarquías de especialistas

3. Se entiende que esta nueva definición rompe completamente con Eliade, y veremos que la realidad etnográfica de los huicholes se acerca bastante a lo que plantea esta nueva propuesta.

rituales. El caso de los huicholes desafía claramente esta manera de clasificar a las religiones amerindias (Neurath, 2005a), y lo mismo podría decirse de otros casos mesoamericanos donde los etnólogos debatían acerca de si lo adecuado era llamar a los especialistas rituales “chamanes”, “sacerdotes” o tal vez “chamanes-sacerdotes” (Tedlock, 1982).

Hemos criticado ya en otras ocasiones que a los huicholes se les conozca en la literatura etnológica, principalmente, como ejemplo paradigmático del “chamanismo extático-visionario” basado en el uso ritual de alucinógenos. Esta visión, a la que hemos llamado “peyote-centrismo”, es parcial y se ha basado no en investigaciones etnográficas sino en una aceptación acrítica de la teoría de Eliade (Neurath, 2002, 2006). En contraste, hemos insistido en la importancia de las complejas jerarquías y de los grandes rituales públicos de los centros ceremoniales comunales (*tukipa* o *callihuey*), que corresponderían mucho mejor a un modelo “civilizado” o “mesoamericano”. La búsqueda de visiones es, desde luego, una práctica normalmente asociada a formas del “chamanismo”. Sin embargo, la iniciación del *mar'akame* huichol no se realiza de manera individual, hecho que muestra una particularidad que marca una diferencia notable con respecto a los casos más conocidos⁴ donde se busca tener visiones. Los jicareros (*xukuri'+kate*) huicholes, como encargados del “rancho de los dioses”, integran una escuela de iniciación, al mismo tiempo que realizan toda una serie de funciones más bien “sacerdotales”, como dirigir las grandes ceremonias del *tukipa* (Neurath, 2002).

La dicotomía sacerdote-chamán, que se relaciona con la también muy criticada dicotomía entre la religión y la magia (Alcocer, 2000), es otro de los artilugios académicos que, en lugar de facilitar el análisis, lo complican. La he retomado con una perspectiva crítica, porque es fundamental señalar que, en la religión de los huicholes existe un contraste, si no una tensión, entre dos tendencias (Neurath, 2005a). Empero, me doy cuenta de que, para analizar la articulación entre los aspectos visionarios o chamánicos, por un lado, y los más institucionalizados, ritualistas o sacerdotales, por el otro, conviene ya no confiar en los viejos marcos conceptuales.

4. Las etnografías clásicas del *vision-quest* refieren a grupos de las praderas norteamericanas y del Amazonas (Hultkrantz, 1980; Feest, 1998).

En la mitología huichola encontramos una reflexión interesante sobre la articulación entre el conocimiento chamánico y la manipulación de objetos rituales. En una serie de cuadros de estambre del artista *wixárika* Tutukila Carrillo (Negrín, 1975: 44-47), se explica que los huicholes originalmente contaban con los conocimientos necesarios para llevar a cabo sus ritos, como la búsqueda de visiones y la peregrinación a Wirikuta, pero no tenían los objetos, ya que éstos eran propiedad de los gigantes *hewii*, es decir, de los antepasados de los mestizos. La historia de cómo los primeros huicholes obtuvieron las jícaras y flechas es larga y no la podemos contar aquí. La moraleja es que la acción sacerdotal enfocada al manejo correcto de ciertos objetos ceremoniales no es menos indispensable que la inspiración mágica y los conocimientos chamánicos.

No podemos, entonces, hacer desaparecer la dicotomía entre objeto y concepto, como se propone en el libro *Thinking Through Things* (Henare, Holbraad, y Wastell, 2007). Para entender el *knowledge practice wixarika*, sí tenemos que abordar el análisis de la articulación entre formas altamente reflexivas de actuar y pensar –el chamanismo–, por un lado, y modos más bien repetitivos y “ritualistas” –de la acción sacerdotal– por el otro. Finalmente, esta problemática podría plantearse en términos de la teoría sobre memoria ritual de Whitehouse (2004), donde se analiza el contraste entre la memoria episódica y semántica, pero también la podemos ubicar en el marco que ofrece la antropología de las ontologías. En muchos contextos observamos una “lógica analogista de lo concreto” –es decir, algo así como el “pensamiento salvaje” analizado por Lévi-Strauss (1972 [1962])– que se relaciona con prácticas rituales elaboradas y repetitivas que buscan establecer conexiones. Sin embargo, también encontramos evidencia del animismo multi-naturalista, caracterizado por una “apertura hacia el otro”, una relativa facilidad para la transformación y una fascinación por la cacería y otras formas de la depredación; es decir, algo similar a lo que Viveiros de Castro (1992) describe a propósito de los tupiguaraníes. Ahora bien, la articulación entre ambas ontologías no es evidente y requiere un trabajo analítico cuidadoso. Nuestra hipótesis es que entendiendo este problema se aclaran muchos otros donde anteriormente se atoraban los estudiosos de la cultura huichola.

PERSONAS JÍCARA Y PERSONAS FLECHA

La tensión entre ambos tipos de práctica se refleja en el antagonismo entre dos organizaciones rituales: los centros ceremoniales comunales, por un lado, y los grupos bilaterales de parentesco, por el otro. Las *personas jícara* o *jicareros* (*xukuri'+kate*) del centro ceremonial *tukipa* se oponen a las *personas flecha* (*+r+kate*) de los adoratorios parentales *xiriki* (Neurath, 1999, 2002; Kindl, 2001). Ahora bien, en lugar de decir que una de las dos categorías de gente corresponde al chamanismo y la otra a los sacerdocios, lo que planteamos es que la producción ritual de ambas implica un tránsito ontológico que involucra analogismo y animismo. El jicarero comienza en una lógica analogista, pero su actuar implica un tránsito hacia el animismo. La existencia de una persona flecha, por su parte, supone un retorno al analogismo (Neurath, 2010).

El centro ceremonial comunal

Los jicareros son un grupo de jóvenes *iniciantes* que, en las ceremonias, personifican a los antepasados y “repiten” los viajes que estos mismos antepasados realizaron después de su salida del mar en el poniente. Se llaman jicareros (*xukuri'+kate*), porque se encargan de las jícaras (*xukurite*) que representan al mismo grupo de antepasados. Después de participar en el *tukipa*, durante por lo menos cinco años, los jicareros pueden obtener el estatus de *mara'akame*. Los mitos⁵ narran cómo los antepasados, los primeros jicareros, gracias a sus sacrificios, crearon el mundo tal como se conoce, convirtiéndose en las primeras personas iniciadas y, al mismo tiempo, crearon las cosas que los seres humanos necesitan para vivir: la luz, la lluvia, los venados y el peyote.

Ya que se trata de vivir la misma experiencia que tuvieron los integrantes originales del *tukipa*, la iniciación es un asunto colectivo y comunal. Por otra parte, es muy significativo que la búsqueda colectiva de visiones se experimente como una cacería de venado, el antepasado que a la cabeza es

5. En términos generales, la mitología *wixarika* aún no está muy bien documentada. Sin embargo, contamos con numerosas ediciones de tablas de estambre con explicaciones extensas. A menudo, los contenidos de las tablas son episodios de la mitología (Negrón, 1975).

el Hermano Mayor (*Tamtasi*), el venado perseguido por los demás. Al entregarse voluntariamente a los cazadores, porque “siente lástima” por ellos, el venado se transforma en peyote, que los cazadores ingieren para tener la primera visión (chamánica) de la luz y de la lluvia. En este caso paradigmático se observa que en los contextos iniciáticos, la relación entre los humanos y sus dioses ancestrales se caracteriza por la práctica de un tipo de depredación que es también un don desinteresado. El éxito en la cacería y en la búsqueda de visiones depende de las prácticas de austeridad, purificación y sacrificio (Neurath, 2008a, 2008c).

El adoratorio parental

La contraparte de los jicareros son las *personas flecha* del adoratorio parental. Generalmente, se les representa con pequeños cristales de cuarzo que reciben el nombre de *+r+kame*, término derivado de *+r+*, “flecha”, porque se envuelven en un pedazo de tela y se amarran a una flecha ritual. Estos objetos representan a personas ya iniciadas, sin importar si están aún vivas o ya han fallecido. A diferencia de los antepasados míticos, genealógicamente no comprobables, que viven en el *tukipa*, los “antepasados” –vivos o muertos– que se veneran en el *xiriki* parental, son abuelos, bisabuelos y tatarabuelos de la gente que pertenece al adoratorio en cuestión. Los ancianos iniciados aún vivos “ya son como antepasados”, y por eso también se les rinde culto.

El ritualismo del adoratorio parental no se enfoca en el peyote sino en el maíz. Los *xirikite* son “graneros rituales” donde el culto a los ancestros específicos se combina con el culto a las diosas del maíz. La gente común también está presente en el *xiriki*, pero no en forma de cristales, sino como atados de cinco mazorcas (*niwetsika*). Estos atados no sólo simbolizan a la diosa del maíz (*Tatei Niwetsika*), sino también representan a las esposas y a la *familia* de un hombre; en el sentido más amplio, a toda la gente que pertenece al *xiriki* y a sus *coamiles* (milpas). Cuando un niño nace se le fabrica un *niwetsika*, pero cuando una persona llega a iniciarse como *mará'akame*, un aspecto de su personalidad suele convertirse en una piedrita *+r+kame*. Con esta forma se le aparece a él mismo o a otro cantador durante una ceremonia. Al celebrar una fiesta de *xiriki* se convoca a todos

los descendientes bilaterales de los “antepasados”, vivos y muertos, que son venerados en el adoratorio en cuestión

Jerarquías invertidas

Un aspecto notable de la organización ceremonial de los huicholes *tuapuri-tari* es que los iniciantes o “aprendices de chamán” participan como sacerdotes –personas jícara– en el centro ceremonial comunal *tukipa*, mientras que los chamanes –personas flecha– pueden operar tanto en adoratorios parentales como en los templos comunales. Los iniciados más poderosos aún en vida, se convierten en ancestros deificados que dan origen a nuevos adoratorios parentales que congregan a todos los descendientes bilaterales de los chamanes en cuestión. Sin embargo, la intensa actividad ritual que se desarrolla en estos adoratorios está centrada, en primer lugar, en los atados de mazorcas sagradas que representan a la diosa del maíz, como esposa mítica de los hombres que pertenecen al grupo *xiriki*.

Según la mitología huichola, los centros ceremoniales *tukipa* son los ranchos donde vivieron los primeros comuneros, es decir, los dioses fundadores. El culto del adoratorio parental no se considera tan “original” –es decir, primordial– como las ceremonias del *tukipa*. Se cree que los antepasados más antiguos eran los dioses que habitaban en el centro ceremonial y, de hecho, siguen viviendo ahí. En épocas posteriores, la comunidad se dispersó y la gente comenzó a vivir en ranchos particulares. De esta manera, el mito otorga más importancia al *tukipa* que al adoratorio parental.

Sin embargo, al analizar la relación entre estos dos tipos de centro ceremonial, se observa que el *tukipa* es una escuela de iniciación, y los ya iniciados son personas flecha y pertenecen, en primer lugar, al *xiriki* parental. De esta manera, la subordinación mitológica de los *xirikite* frente a los *tukipa* se opone a una jerarquización donde el estatus iniciático de los seres asociados al adoratorio parental es mayor al de los jicareros (Neurath, 2005a).

La relación de tensión y oposición entre dos de las principales instituciones rituales huicholas, el *tukipa* y el *xiriki*, plantea un reto analítico interesante. Los encargados del centro ceremonial comunitario (*tukipa*) representan a una familia de ancestros mítica. Todo el cosmos es el resultado del viaje

iniciático realizado por esta familia primigenia de huicholes; empero, debido a la dinámica ritual, lo que se reproduce es el sistema de autoridad tradicional y la comunidad. ¿Por qué, entonces, el acento en la familia de dioses? Podría decirse que la comunidad es, metafóricamente, una familia; sin embargo, la familia y los grupos parentales, tal como existen, se consideran una amenaza para la cohesión de la comunidad, y, por tanto, se les devalúa permanentemente en la dinámica ritual y en la mitología del *tukipa*.

En el ritual del adoratorio parental *xiriki* se celebra la instauración de la alianza matrimonial entre el campesino y la planta del maíz, que al mismo tiempo es una alianza entre los hombres y los dioses del inframundo. La alianza matrimonial con el maíz convierte al hombre en una persona auténtica (*tewi*). Sin embargo, de nuevo encontramos una contradicción: al celebrar la alianza que hace posible la existencia de los seres humanos, lo que se reproduce es, únicamente, la organización parental, es decir, una institución que se opone estructuralmente a la organización comunal (Neurath, 2008a).

En contraste, el ritualismo del *tukipa* no hace hincapié en las relaciones de reciprocidad sino en la depredación y el sacrificio por uno mismo. Descola (1992, 1996), en sus estudios comparativos de las ontologías en la Amazonia, plantea un contraste entre sociedades, como la de los jíbaros, donde el modo dominante de relación es la depredación, y otras, como la de los tukano, donde lo es la reciprocidad. Aquí nos encontramos con un caso en el que las diferentes instituciones dentro de una misma sociedad están caracterizadas por modos contrastantes de relación. En la obra de Descola, el contraste entre modos dominantes de relación implica diferencias en las ontologías prevaletentes. ¿Será que, entre los *wixaritari*, coexisten instituciones animistas y analogistas? Más bien, una institución transforma sacerdotes ritualistas en chamanes visionarios, en tanto que la otra se dedica a ritos exotéricos en cuyo centro se ubican personas iniciadas (*+r+kate*).

Por lo pronto, en lo que respecta al estudio de la organización social de Tuapurie, se ve que los distintos grados de integración no pueden subsumirse, sin más, los unos en los otros. El criterio que define al distrito *tukipa* es la territorialidad; los adoratorios parentales *xirikite*, asentados en determinado distrito *tukipa*, no mantienen en sí mismos ningún tipo de obligación frente a los centros ceremoniales comunales (Neurath, 1999). El ritual comunal no subsume al parental, ni los sacerdocios al chamanismo, o

viceversa. Tenemos una situación de “partes sin un todo”, donde la totalidad no resulta simbolizable (Strathern, 1992: 75-104).

En este punto se puede retomar a Lévi-Strauss, quien planteó que para la comprensión científica de la sociedad se debe problematizar la articulación entre la sociedad y la familia, en lugar de la dicotomía individuo-sociedad. En su propuesta, familia y sociedad son dos momentos diferentes donde “la existencia de la familia es al mismo tiempo la condición y la negación de la sociedad” (Lévi-Strauss, 1995 [1956]: 49). Las condiciones de la reproducción de la sociedad son contradictorias. El ritual expresa la imposibilidad de resolver estas contradicciones.

Los objetos votivos

Los objetos votivos que se usan en las ofrendas son réplicas de las jícaras y las flechas que permanecen en los centros ceremoniales y representan a los antepasados (Neurath, s.f.-b). No sólo hay un contraste entre las diferentes clases de objetos —flechas-jícaras—, sino también entre los diferentes usos rituales. Al ofrendar una flecha se hace alusión a la caza de venado, de modo que a la vez se hace hincapié en la depredación. La ofrenda de jícaras implica una lógica de alianza o intercambio recíproco. El uso —siempre simultáneo— de estas dos clases de objeto supone “relaciones rituales condensadas” en términos de Houseman y Severi (1998), es decir, la expresión simultánea de “conflicting modes of relationship”.

En el ámbito sociológico, las dos clases principales de objetos ceremoniales reproducen la dicotomía entre iniciados y no-iniciados. De esta manera, el análisis del contraste entre los *mará'akate* y los legos ofrece una buena pista para entender contrastes inherentes a la polisemia de los objetos votivos. Para los no-iniciados, lo más importante es cumplir con los intercambios recíprocos; así pues, al ofrendar jícaras y flechas untadas con sangre sacrificial, se espera recibir la lluvia en calidad de contra-oferta, y otras cosas que se piden a las deidades. Para los iniciados, la relación con los ancestros se plantea de manera diferente, ya que ellos mismos se transforman en los antepasados deificados, usando las ofrendas como instrumentos o armas mágicas

para llevar a cabo diferentes actos cosmogónicos que crean y hacen funcionar el cosmos (Neurath, 2002, 2005b, 2008b, s.f.-b)⁶.

Depositar una jícara implica donar una mujer, depositar una flecha significa matar al destinatario de la ofrenda, la condensación ritual implica que un acto violento pueda convertirse en un intercambio pacífico y viceversa.

Por tanto, puede decirse que, en un sentido, se destaca la iniciación, la depredación, el sacrificio —el don en el sentido de *free gift*—, la experiencia visionaria y la memoria episódica, y en el otro, sobresale la alianza, el intercambio recíproco, la repetición ritual y la memoria semántica. En términos de la teoría de la condensación ritual (Houseman y Severi, 1998), se trata de una “simultaneity of nominally incompatible modes of relationship” que expresa, además, la contradicción estructural entre *xiriki* y *tukipa*. Ninguna de estas dos organizaciones rituales puede considerarse representativa para la totalidad de la sociedad o del cosmos huichol.

ESQUEMAS CONTRADICTORIOS DE LA PRÁCTICA

Como señala Descola (1996: 90), la depredación implica la negación de la reciprocidad. Pero, entre los huicholes la reciprocidad y su negación muchas veces coinciden. Ahora bien, enfocar de manera diferente la etnografía del ritual huichol en la relación entre depredación y alianza permite desarrollar una teoría de la reproducción cultural de este grupo étnico, que en el análisis no sólo integre los procesos de diferenciación o producción de jerarquía —sismogénesis en el sentido de Bateson (1958)— encaminados a garantizar la continuidad de la comunidad con sus sistema de autoridad tradicional identificada con el poder solar, sino también aquellos otros procesos que, en lugar de hacer hincapié en la diferenciación, buscan fortalecer la cooperación entre los polos opuestos de la misma diferencia.

La articulación de relaciones rituales contradictorias puede analizarse de diferentes maneras. Se observa en la secuencia de las fiestas del ciclo

6. La polisemia de la ofrenda *wixarika* se presta para una comparación con el depósito ritual *tlapaneco* estudiado por Dehouve (2007). En dicho estudio se enfatiza la coexistencia de una lógica analogista-clasificatoria con una dinámica sacrificial basada en la identificación entre sacrificador y víctima.

anual, en cambios trascendentes en cuanto a la importancia conferida a las ceremonias, sobre todo en las del peyote y de la siembra. Sin embargo, un proceso similar puede observarse en cada proceso ritual específico.

El ciclo ritual anual

Entre los huicholes, cada estación o temporada del año solar agrícola corresponde a una de las unidades temporales que segmentan el día: la época de los primeros frutos corresponde al amanecer, las secas al mediodía (*tuka*) y las lluvias a la medianoche (*t+ka*). Si bien se diferencian sólo por un fonema, *tuka* y *t+ka* se refieren a aspectos del tiempo que son antagónicos y, de cierta forma, complementarios. Al mismo tiempo, ambos términos significan “vida”, sin que se pueda decir qué “mediodía/medianoche” sea el significado principal de la palabra —la denotación—, o qué “vida” tenga un significado connotativo y viceversa (Neurath, 2002, 2008, s.f.-a).

Tukari, el “tiempo-vida luminoso”, alude al Sol en el cenit y su luz brillante, mientras que el “tiempo-vida de la oscuridad”, *t+kari*, tiene un carácter ambivalente, ya que también se asocia con la enfermedad, con el mundo *teiwari* (mestizo), con los seres monstruosos y peligrosos de “abajo”. El peligro consiste en interpretar el contraste entre estas formas de vida en términos de un dualismo cultura-naturaleza, o algo por el estilo. A la luz de la crítica del naturalismo y la teoría de Descola, no sería correcto traducir *t+kari* como la vida natural en sí. Asimismo, al encontrar la complementariedad calendárica entre las fiestas de las secas y de las lluvias, se corre el peligro de no tomar en cuenta las diferencias cualitativas entre ambos aspectos del tiempo y de la vida. De ninguna manera, el antagonismo *t+kari/tukari* debe considerarse simétrico.

La “vida nocturna” es preexistente, permanente y no fue creada, aunque se moviliza e “irrumpe” al iniciar las lluvias. Se trata de un principio, de cierta manera individualista o pre-social. Es fuente de espontaneidad e inspiración artística, pero de naturaleza ambivalente e, incluso, puede ser peligroso. La “vida solar” es efímera. Se produce durante una visión de peyote, después de un largo viaje lleno de sacrificios que implica alejarse de todo lo asociado con la “vida oscura”; se ubica en el límite con la muerte,

ya que los buscadores de visiones (casi) mueren en el sacrificio que los convierte en iniciados, dioses y ancestros. De esta manera, *tukari* surge en una visión de un mundo ordenado y comunitario (*kiekari*), pero este “cosmos” es sumamente inestable y siempre está en construcción (Neurath, 2005b). Desde la perspectiva de la iniciación, la existencia del caos es falsa o ilusoria. Pero la “cosmovisión de los iniciados” solamente existe en breves momentos visionarios, en los que da paso a que se imponga la “realidad”, a veces fantasmagórica, de *t+kari*. La “iluminación” por peyote, asociada con la iniciación, es decir, la transformación de una persona en su propio ancestro (*tewari*), basada en la aniquilación, la domesticación y la superación de la oscuridad, no es el único proceso que produce vida y conocimiento. También existe el ritualismo de las lluvias donde se trata de adquirir la humanidad propiamente dicha, convertirse en una simple persona (*tewi*), es decir, en una persona que no es ancestro. En este contexto, se necesita construir una alianza entre enemigos y ancestros, “vecinos” (mestizos, *teiwarixi*) y “abuelos” (*tewarixi*) (Neurath, 2008a, s.f.-a).

El ritual de la temporada de secas, en particular la peregrinación de los huicholes a Wirikuta, se organiza en relación con el mítico viaje del mar hacia el Lugar del Amanecer (*Paritek+a*) de los antepasados. Gracias a diversas prácticas de sacrificio infligido a uno mismo, el venado-peyote se deja cazar o encontrar y los peregrinos obtienen la visión de la luz solar. El mito explica, además, que, al nacer el astro diurno, la tierra y el cielo fueron separados por cinco grandes árboles de pino (*haurite*), puestos en las esquinas y en el centro del universo; y, al establecerse la separación de arriba y abajo, se inauguró el orden social fundamentado en la diferencia entre los iniciados y los no-iniciados.

En *Namawita Neixa*, la fiesta de la siembra, este proceso cosmogónico se interrumpe y se inicia uno diferente basado en la alianza entre los antepasados y los enemigos, entre los de arriba y los de abajo. De esta dinámica relacional nace otro tipo de vida, que a veces se caracteriza como más espontáneo, oscuro y salvaje. Pero ahora, en la fiesta *Namawita Neixa*, las fuerzas oscuras son positivas y deben ser liberadas. En otras palabras, lo que desde la perspectiva solar es un mero caos, resulta ser otro mundo con un orden propio. El ritual de la temporada de lluvias es la celebración de la paz con los seres del inframundo (e incluso con el mundo mestizo). Las prácticas del (auto)sacrificio y de la austeridad se suspenden y muchos detalles de la

acción ritual sugieren una interpretación en términos de un rito de inversión. Sin embargo, tal hipótesis difícilmente se sostiene. Desde la perspectiva de *Namawita Neixa*, se trata del único día del año en que se respetan plenamente los términos de la alianza para celebrar un tipo de matrimonio entre los seres humanos y las diosas del maíz (Neurath, 2008a, s.f.-a). Realizarlo cualquier otro día del año implica una transgresión de estas reglas; sin embargo, este mundo, basado en la alianza pacífica con el mundo caótico de abajo tampoco se sostiene, y pronto se retoma el camino del sacrificio y de la iniciación que produce el poder y la “ilustración” solar.

Debido a un “perspectivismo estacional”, existen dos universos hui-choles definidos por puntos de vista contrastantes y, en un principio, no reconciliables. Podría pensarse en el famoso ejemplo del pueblo winnebago que es dibujado de dos maneras sorprendentemente distintas por los miembros de las diferentes mitades (Lévi-Strauss, 1992 [1958, 1974]: 165-191). Ambas concepciones del espacio social son acercamientos a la realidad de una institución *ceró*, no simbolizable. Lo que no se puede simbolizar se expresa vagamente en la ambivalencia de depredación y alianza, la coexistencia de relaciones y discursos rituales no compatibles.

La dinámica de la fiesta

El ciclo anual de fiestas agrícolas e iniciáticas implica una alternancia estacional del interés general de los ritos que oscila entre alianza y depredación; empero, no puede obviarse que la misma alternancia está también presente en cada uno de los rituales *wixárika*. Cada ceremonia principia con una fase de preparación de las ofrendas durante la cual se hace hincapié en el intercambio recíproco de dones. Al iniciar la sesión de canto ritual, poco a poco la lógica sacrificial e iniciática gana terreno. Esta fase culmina con los sacrificios de animales que se realizan al amanecer; al final se retoman los intercambios y se realizan peregrinaciones para cambiar los objetos votivos por agua. Podría decirse que la reciprocidad prevalece en las fases iniciales y post-liminales, mientras que el sacrificio aparece en las fases centrales y más dramáticas del ritual.

Por otra parte, también es cierto que la coexistencia de esquemas de la práctica nominalmente incompatibles, es, en primer lugar, una cuestión de las intenciones y experiencias de los diferentes participantes. Para los legos, el sacrificio es un intercambio; para los iniciados, el elaborado ritualismo de intercambio es un juego de poca importancia y lo único que cuenta es la experiencia visionaria, cosmogónica y sacrificial.

Ahora bien, lo más interesante es estudiar las transiciones de un esquema de la práctica al otro, procesos que implican un cambio de perspectiva u ontología, y pueden observarse en todos los rituales huicholes donde se articulan prácticas esotéricas y exotéricas, es decir, dinámicas chamánico-visionarias y prácticas más bien ritualistas o sacerdotales. El proceso ritual supone la experiencia diferenciada del mundo por parte de los participantes.

Para entender cómo se articulan esquemas de práctica que se contradicen, nos podemos inspirar en el trabajo del noruego, Knut Ríó (2007), especialista en Melanesia, quien analiza la relación entre “dones recíprocos” y *free gifts* en el ritual de la isla Ambrym, Vanuatu⁷. Este estudio se ubica en las discusiones del ámbito de la Oceanía relativas al intercambio, trueque, *free gift* y comercio (Gregory, 1982; Strathern, 1988; Weiner, 1992; Humphrey y Hugh-Jones, 1992; Godelier, 1996; Gell, 2006), aunque tiene muchas implicaciones para el estudio de la articulación de ontologías que coexisten, pero que se contradicen entre sí. Ríó (2007: 450) insiste en que, en los rituales que él estudia, sí hay *free gift* y *sharing*, el “don desinteresado” que irrumpe la circulación de dones recíprocos.

Algunos autores, como Gregory (1982) y Parry y Bloch (1989), habían rechazado que el “don” de Mauss (1971 [1923-1924]) pudiese entenderse como “regalo”, e insistían en la no diferenciación entre relaciones interesadas y desinteresadas de intercambio en sociedades no-occidentales. Pero también surgió la crítica del “maussismo” por parte de autores como Alfred Gell (2006: 77). En las sociedades estudiadas por los antropólogos, no todo es intercambio recíproco ceremonial. En este sentido, Iteanu planteó su etnografía del ritual orokaiva en términos de una alternancia de sacrificio ritual e intercambio, *free gift* y don recíproco (Ríó, 2007: 451).

7. Agradezco a Carlos Mondragón haberme proporcionado esta bibliografía.

Lo que Río añade a esta línea argumentativa es el análisis de la fase ritual donde se niega el don desinteresado (*denying the gift*), donde un rito de sacrificio se convierte en un rito de reciprocidad. En el sofisticado análisis del antropólogo de Vanuatu, quien da el *gift* ofrece una dádiva desinteresada, pero, desde su perspectiva, él recibe un don recíproco. Como dice Derrida, el *free gift* es imposible (Laidlaw, 2000: 621)⁸. Pero, sobre todo, hay un antagonismo entre los esquemas de la práctica: el rito sacrificial niega la reciprocidad, y viceversa. Entre los huicholes esta situación puede observarse en muchos rituales, si no es que en todos. Según la lógica de la iniciación, todos los sacrificios se interpretan y se experimentan como sacrificios voluntarios de uno mismo. El venado se deja alcanzar por sus perseguidores y la res está de acuerdo en que se le mate. En este contexto, lo más importante es la identificación del sacrificador con la víctima. El “iniciante” no mata sino que se transforma en las deidades ancestrales, que son los animales víctimas de sacrificio, y vive la muerte desde su punto de vista (Neurath, 2008c). Estas experiencias pueden llamarse “autosacrificios cosmogónicos”, ya que se vinculan con la vivencia visionaria-iniciática que implica una “invención” del mundo y de los dioses. Asimismo, puede constatarse que en la experiencia del propio sacrificio cosmogónico desaparece la lógica del intercambio recíproco que prevalece en otras fases y otros momentos de la vida ritual. Más que interactuar con los dioses, el iniciante crea a los ancestros deificados y se identifica con ellos. El objeto de la cosmovisión se convierte en su sujeto. Pero, como dijimos, el mundo creado en el propio sacrificio no se sostiene y es efímero, así que también se requiere la existencia de un cosmos analogista –o “maussiano”– basado en el intercambio recíproco de dones. Un mundo se rige según relaciones de depredación, dones desinteresados (*sharing*) y sacrificio, el otro se fundamenta en la alianza y el intercambio. Como vimos en el ejemplo del ofrecimiento ritual de flechas y jícaras, a veces los ritos pueden analizarse en términos de una “condensación ritual”, pero también hay que fijarse en los momentos de ruptura, cuando la dinámica del sacrificio desinteresado da lugar a una lógica de intercambio o viceversa.

8. Según la lectura que hacía Derrida (1995) del “Ensayo sobre los dones”, de Mauss, el *free gift* disuelve las certezas del orden económico (Jenkins 1998), es una pausa, como un separador en un libro (Derrida, citado en Río, 2007: 450).

Don y veneno: "A free gift makes no friend"

Entre los huicholes, el don sacrificial y desinteresado tiene un aspecto peligroso: el *free gift* también es veneno (*Gift*, en alemán). Los dioses creados en el propio sacrificio son peligrosos y, en ocasiones, se convierten en enfermedades, especialmente cuando se les olvida. (La curación chamánica consiste en extraerlos.) Dado que establecer relaciones *free gift* conlleva estos riesgos, los no-iniciados prefieren limitarse al aspecto exotérico –común– de la religión, que consiste, principalmente, en relaciones de intercambio. Los iniciados no cuentan con esta opción; al crear dioses terminan perseguidos por ellos. De esta manera, al toparse con la imposibilidad de cumplir con todos los compromisos rituales adquiridos, la vida de los *mará'akate* muchas veces termina en tragedia...

Algo similar sucede en el caso de los artistas inspirados y creativos. Muchas veces optan por dedicarse a la producción artesanal de escaso valor artístico, ya que la creación de representaciones visionarias –en términos del concepto huichol *nierika*– puede ser nociva para la salud. Crear el arte *nierika* implica crear y multiplicar deidades poderosas difíciles de controlar (Neurath, 2005c, 2008b). Asimismo, la ambivalencia de los seres y fuerzas creados en el propio sacrificio visionario explica también por qué los *mará'akate* no siempre gozan de buena reputación. También puede observarse, a veces, un trato algo despectivo hacia los peyoteros, sobre todo durante algunos momentos de la fiesta *Hikuli Neixa* (Danza del Peyote).

Esta reflexión nos podría llevar a un análisis de la estructura política de las comunidades *wixárika*; sin embargo, esto rebasaría los límites temáticos de este ensayo (Neurath, s.f.-c). En términos generales, siempre prevalece un antagonismo entre el poder religioso de los *mará'akate* y el poder democrático de la asamblea comunal, ideológicamente fundamentado en la igualdad de los comuneros, el trabajo conjunto y la ayuda mutua. Los *free gifts* de parte de los iniciados no les garantizan tener muchos amigos, ni influencia en la asamblea. Generalmente se les respeta, pero también se les llega a temer.

CONCLUSIONES

¿Por qué insistimos tanto que entre los huicholes no predomina una ontología? Podríamos concluir que el animismo huichol es más importante que el analogismo porque (re)produce las jerarquías del sistema tradicional de autoridad cívico-religiosa. Pero, como vimos, siempre se hace necesario también el analogismo. La religión esotérica de los iniciados no puede sustituir las prácticas de los legos. Hablando en términos de organización social, ninguna de las dos instituciones rituales puede considerarse representativa para la totalidad de la sociedad o del cosmos huichol. El ritual comunal no subsume al parental o viceversa⁹. En ciertos contextos predominan las relaciones de depredación o de alianza. Lo importante es que siempre encontramos una articulación entre ambas dinámicas rituales, pero esta relación, necesariamente, es problemática. Pensando también en futuras investigaciones, lo que más nos interesa estudiar ahora son los momentos de ruptura ontológica que, potencialmente, podrían observarse en todos los rituales huicholes. Los ritos dan comienzo bajo una lógica analogista, se vuelven animistas, y regresan al analogismo. La lógica del intercambio da lugar al *free gift*, pero, hacia el final del proceso ritual, se vuelve al intercambio.

Considerando la posibilidad de una complejidad ontológica, podría hablarse de una “diplopía ontológica”, como propone Pitrou (s.f.; cfr. Merleau-Ponty, 1968 [1964]). También habría que destacar que, en el ritual huichol, hay una necesidad de tener la “virtud ontológica” de cambiar a menudo de un esquema de la práctica a otro. Este aspecto tiene que ver con una característica de los pueblos amerindios que ha sido discutida por autores como Rabasa (2006: 75, 77) y Severi (1996, 2002), y a veces caracterizada como chamánica: la capacidad de habitar simultáneamente en mundos diferentes y de acumular identidades contradictorias.

9. Esta afirmación no vale para la comunidad de San Andrés Cohamiata, donde sí existe una jerarquía clara entre centros ceremoniales comunales y parentales (Jáuregui *et al.*, 2003).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALCOCER, Paulina (2000). "La magia en las palabras: el debate inconcluso entre animismo y preanimismo". México: Tesis de Maestría en Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- BATESON, Gregory (1958). *Naven. The culture of the Iatmul people of New Guinea as revealed through a study of the "naven" ceremonial*. Segunda edición. Palo Alto: Stanford University Press.
- DEHOUE, Danièle (2007). *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México: Universidad Autónoma de Guerrero/ CEMCA/ INAH/Plaza y Valdés.
- DERRIDA, Jacques (1995). *Dar (el) tiempo. 1. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós Básica.
- DESCOLA, Philippe (1992). "Societies of nature and the nature of society", en Adam Kuper (Ed.) *Conceptualizing Society*. Nueva York: Routledge, pp. 107-126.
- (1996). "Constructing natures: symbolic ecology and social practice", en Philippe Descola y Gísli Pálson (Eds.) *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Londres y Nueva York: Routledge, pp. 82-102.
- (2005). *Par-delà nature et culture*. Bibliothèque des Science Humaines. París: Gallimard.
- (2010). "Un monde enchevêtré", en Philippe Descola (Ed.) *La Fabrique des Images*. París: Musée du Quai Branly, Somogy Editions d'Art, pp. 164-183.
- ELIADE, Mircea (1964). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- FEEST, Christian F. (1998). *Beseelte Welten. Die Religionen der Indianer Nordamerikas*, Kleine Bibliothek der Religionen. Friburgo, Basilea, Viena: Herder.
- GELL, Alfred (2006). "Inter-Tribal Commodity Barter and Reproductive Gift Exchange in Old Melanesia", en Eric Hirsch (Ed.) *The Art of Anthropology. Essays and Diagrams*. Oxford: Berg, pp. 76-106.

- GODELIER, Maurice (1996). *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.
- GREGORY, Christopher (1982). *Gifts and Commodities*. Nueva York: Academic Press.
- HENARE, Amiria, Martin HOLBRAAD y Sari WASTELL (Eds.) (2007). *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. Londres: Routledge.
- HOLBRAAD, Martin (2008). “‘Ontology’ is just a new word for ‘culture’. Against the motion”, en *Key Debates in Anthropology*. Manchester: Manchester University, pp 1-7.
- HOUSEMAN, Michael y Carlo SEVERI (1998). *Naven or the Other Self. A Relational Approach to Ritual Action*. Leiden: Brill.
- HULTKRANTZ, Åke (1980). *The Religions of the American Indians*. Berkeley: University of California Press.
- HUMPHREY, Caroline y Stephen HUGH-JONES (1992). *Barter, exchange and value. An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JENKINS, Tim (1998). “Derrida’s reading of Mauss”, en Wendy James y Nicholas J. Allen (Eds.) *Marcel Mauss. A Centenary Tribute*. Nueva York: Berghahn Books, pp. 83-110.
- LATOUR, Bruno (1993). *We have never been modern*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1972). *El pensamiento salvaje*. México: Breviarios 173, FCE.
- (1992). “¿Existen las organizaciones dualistas?”, en *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós, pp. 165-191.
- (1995). “La familia”, en Claude Lévi-Strauss, Melford E. Spiro y Kathleen Gough. *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Barcelona: Cuadernos Anagrama.
- LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*. México: FCE.

- (1996). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma de México, 2 vols.
- MAUSS, Marcel (1971). “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”, en *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, pp. 152-263.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1968). *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press.
- MÜLLER, Johann Georg (1855). *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen*. Basilea: Schweighauer'sche Verlagsbuchhandlung.
- NEGRÍN, Juan (1975). *The Huichol Creation of the World. Cuadros de estambre de José Benítez Sánchez y Tutukila Carrillo*. Sacramento: E. B. Crocker Art Gallery.
- NEURATH, Johannes (2002). *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México: Universidad de Guadalajara/ INAH.
- (2005a). “Ahnen im Werden. Mexikos Huichol und die Kritik des historischen Essentialismus”, en Cora Bender, Christian Carstensen, Henry Kammler y Sylvia Kasprzycki (Eds.). *Ding – Bild – Wissen. Ergebnisse und Perspektiven nordamerikanistischer Forschung in Frankfurt*. Colonia: M. Rüdiger Köppe Verlag, pp. 128-142.
- (2006). “Soñar el mundo, vivir la comunidad: hikuli y los huicholes”, en Julio Glockner y Enrique Soto (Eds.) *La realidad alterada*. México: Debate, Random House Mondadori, pp. 65-86.
- (2008a). “Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza”, en *Cuicuilco*. Nueva época, México: ENA, pp. 29-44.
- (2010). “Simultanéité de visions: le *nierika* dans les rituels et l'art des Huichols”, en Philippe Descola (Ed.) *La Fabrique des Images*. París: Musée du Quai Branly, Somogy Editions d'Art, pp. 202-213.
- (s.f.a). “Vecinos, gente y ancestros: ambivalencias de los conceptos de vida y persona entre los huicholes”, en Johannes Neurath, Perig

- Pitrou y María del Carmen Valverde (Eds.) *La noción de vida en Mesoamérica*. México: CEM-UNAM/CEMCA, en prensa.
- (s.f.b). “Objetos votivos huicholes. Las perspectivas teóricas de Konrad Theodor Preuss y de Carl Lumholtz a la luz de las investigaciones recientes sobre intercambio y sacrificio rituales en el Gran Nayar”, para publicarse en Johanna Broda (Ed.) *Ofrendas y ritualidad indígenas: una perspectiva histórica y antropológica*. México: IIH-UNAM (en preparación).
- (s.f.c). “Ambivalencias del poder y del don en el sistema político-ritual wixárika” en Federico Navarrete y Berenice Alcántara (Eds.) *Los pueblos amerindios más allá del Estado*. México: IIH-UNAM, en prensa.
- PARRY, Jonathan y Maurice BLOCH (1989). *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- PITROU, Perig (s.f.). “La noción de vida en Mesoamérica—Comentario Introductorio”, en Johannes Neurath, Perig Pitrou y María del Carmen Valverde (Eds.) *La noción de vida en Mesoamérica*. México: CEM-UNAM/CEMCA, en prensa.
- SEVERI, Carlo (1996). *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*. Quito: Abya-Yala.
- SLOTERDIJK, Peter (1999). *Sphären II. Globen*, Suhrkamp: Frankfurt/Main.
- STRATHERN, Marilyn (1988). *The Gender of the Gift*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- (1992). “Parts and wholes: refiguring relationships in a post-plural world”, en Adam Kuper (Ed.) *Conceptualizing Society*. Londres: Routledge, pp. 75-104.
- TEDLOCK, Barbara (1982). *Time and the Highland Maya*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- THOMAS, Nicholas y Caroline HUMPHREY (Eds.) (1996). *Shamanism, History, and the State*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- UNDERHILL, Ruth M. (1948). *Ceremonial Patterns of the Greater Southwest*, American Ethnological Society Monographs 13. Nueva York: J. J. Augustin Publisher.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1992). *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- (2008). "The gift and the given: Three nano-essays on kinship and magic", en Baamford, Sandra y James Leach (Eds.) *Kinship and beyond: The Genealogical Model Reconsidered*. Oxford: Berghahn Books, pp. 237-268.
- (2009). *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. París: Presses Universitaires de France.
- WEINER, Annette (1992). *Inalienable Possessions: the Paradox of Keeping-while-Giving*. Berkeley: University of California Press.
- WHITEHOUSE, Harvey (2004). *Modes of Religiosity. A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek: Altamira Press.

Publicaciones periódicas

- JÁUREGUI, Jesús, Paulina ALCOCER, Philip E. COYLE, Arturo GUTIÉRREZ, Adriana GUZMÁN, Laura MAGRIÑA, Johannes NEURATH y Margarita VALDOVINOS (2003). "La autoridad de los antepasados. Un sistema de organización social de tradición aborígen entre los coras y huicholes", Saúl Millán y Julieta Valle (Coords.) *La comunidad sin límite*, INAH, 3: 115-216.
- KINDL, Olivia (2001). "La jícara y la flecha en el ritual. Análisis iconográfico del dualismo sexual y cosmológico", *Antropología*. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia 64:1-20.
- LAIDLAW, James 2000. "A Free Gift Makes No Friends", *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 6: 617-634.
- MÉTRAUX, Alfred (1963). "Religion and Shamanism", en Julian H. Steward (Ed.) *Handbook of South American Indians*, Washington, D.C.: Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, 5(143): 559-599.

- NEURATH, Johannes (1999). "Xiriki, tukipa y cabecera. El triángulo estructural de la organización social de una comunidad wixárika", *Cuicuilco*, Nueva época, ENA, 6(17): 223-246.
- (2005a). "Cosmogonic Myths, Ritual Groups, and Initiation: Toward a New Comparative Ethnology of the Gran Nayar and the Southwest of the U.S.", *Journal of the Southwest*, 47(4): 571-614.
- (2005b). "Ancestros que nacen" en Arte Huichol, *Artes de México* 75: 12-23.
- (2008a). "Entre ritual y arte. Anacronismo, pathos y fantasma en un cuadro de Juan Ríos Martínez", *Suplemento Diario de campo* 48, mayo-junio: 59-73.
- (2008b). "Cacería ritual y sacrificios huicholes. Entre depredación y alianza, intercambio e identificación", *Journal de la Société des Américanistes*, 94(1): 251-283.
- RABASA, José (2006). "Elsewheres: radical relativism and the frontiers of empire", *Qui Parle* 16(1): 71-94.
- RÍO, Knut (2007). "Denying the gift: Aspects of ceremonial exchange and sacrifice on Ambrym Island, Vanuatu", *Anthropological Theory* 7(4): 449-470.
- SEVERI, Carlo (2002). "Memory, reflexivity and belief. Reflexions on the ritual use of language", *Social Anthropology*, 10(1): 23-40.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1998). "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4: 469-488.
- (2004) "Exchanging Perspectives. The Transformation of Objects into Subjects in American Ontologies", *Common Knowledge* 10 (3): 463-484.

Matar al Judas.
Ceremonias de encrucijada y construcción
de identidad entre los tarahumaras
Evelin Puchegger-Ebner

INTRODUCCIÓN

Nothing happens in the “real” world unless
it first happens in the images in our head...

(Anzaldúa, 1987: 87)

La conquista española marcó un cambio drástico en las condiciones de vida de los tarahumaras del noroeste de México. Mediante el análisis de sus festividades de Semana Santa y recurriendo a su sistema de creencias, el presente artículo demuestra cómo diversas estrategias rituales, mitológicas y cotidianas de los tarahumaras constituyen una política de adaptación controlada, a la vez que proporcionan la base para una sólida delimitación étnica.

En el transcurso de los siglos, los indígenas de la Sierra Madre Occidental, en el norte del país, han desarrollado diferentes tácticas para sobre llevar sus interacciones cotidianas con los “blancos” y con los mestizos —ambos denominados *chabochi* en su idioma—, lo que significa, de hecho, compartir su espacio vital con los “representantes” de la cultura dominante, quienes además transmiten y recrean el discurso hegemónico de “lo mexicano”. En el área de la frontera norte de México, este discurso se manifiesta en el culto de “el más fuerte” y en una ideología de la violencia que se expresa, entre otras formas, en el machismo y en el ideal del “valiente”¹. Se trata de formas de masculinidad

1. No pretendo hacer un juicio de valor respecto de las diferentes realidades vivenciales relativas a “indígenas bueno/as” *versus* “mestizo/as malo/as”. Lo que trataré de señalar, primeramente, son las consecuencias que tuvieron las normas y conductas patriarcales

portadoras de violencia, lo cual, además, es percibido como el fundamento de la Conquista española y la subsecuente colonización.

Parte del resultado de lo antes dicho es un discurso donde los roles de la violencia y la definición del poder son reinterpretados y regenerados constantemente. Los procesos de dominio suelen ir acompañados por imposiciones ideológicas, generalmente, lo que significa que al ejercicio de la violencia física le sean adicionados, mediante diferentes mecanismos de poder, componentes de opresión mental, social y cultural². Visto en perspectiva, la instrumentación de los rituales para el control del individuo (Puchegger-Ebner, 2004: 566) funcionaron, también, cuando los jesuitas establecieron las ceremonias religiosas entre los pueblos de la Sierra Tarahumara. Como centro ceremonial y, en combinación con un sistema de cargos, el “pueblo” – impuesto por el dominio colonial en contraposición a su organización social de ranchos/rancherías– facilitó a los tarahumaras la ejecución de fiestas y danzas más aparatosas y ostentosas, por un lado; y por otro, propició las medidas hispanas de centralización y jerarquización. Así, la tradición indígena y el ceremonial católico³ empezaron a formar una amalgama. En el

del mundo occidental en el pensamiento y en las categorizaciones indígenas. Parto de la idea de que en América Latina, desde el periodo de la Conquista, se han establecido formas de dominio y de violencia (*i.e.* la sexualizada) como normas cotidianas. Ciertas expresiones ideológicas de dicha violencia son consideradas positivas, destacadamente en el ámbito meztizo, en tanto que patrones de comportamiento positivo. Se trata de una suerte de auto-comprensión –*emic*– de la propia sociedad mexicana. Tal explica el estereotipo del valiente masculino, siempre dispuesto a ejercer la violencia, y en dicho modelo, que forma parte del imaginario mestizo/ranchero mexicano, es aplicable el término *ideals of violence* (Quiñones, 2001: 15, 253f).

2. Según Galtung (1990) la “violencia cultural” se manifiesta a través del lenguaje, el arte y la ciencia, y por medio de la interacción de estos factores. El término de violencia de Galtung (1969, 1990) se refiere a todo lo que disminuye las oportunidades de vida de cada sujeto, es decir, cualquier limitación que impida la realización del potencial humano, limitación no impuesta por la naturaleza, sino causada por la sociedad.
3. La sumisión forzada como la que se efectuó con los tarahumaras impide la elección a la población indígena. En la primera fase de la sumisión, los tarahumara tampoco pudieron elegir los elementos de la nueva religión que hubiesen podido insertar y adaptar al antiguo sistema. El proceso de concentración en pueblos fue parte del programa de conquista y sujeción concebido por los españoles, proceso al que correspondió una cristianización agresiva. Sólo cuando los jesuitas tuvieron que abandonar la Sierra Tarahumara se

transcurso de los siglos, los conocimientos rituales y los símbolos fueron desapareciendo, incluso en el caso de la simbología cristiana, rara vez explicada. Para los indígenas, la reinterpretación de los contenidos impuestos y su inserción en la cosmovisión propia significan un importante acto de empoderamiento. Del choque con otras pautas culturales, la selección, integración o exclusión de ciertos elementos culturales de la tradición propia, se constituye un proceder, tanto en lo cotidiano como en lo ritual, que es constantemente reestructurado y mediante el cual se desenvuelve el potencial cultural. En el caso de los tarahumaras, la propia tradición cultural conforma la matriz, tanto para lidiar con las experiencias históricas de imposiciones e impotencia, como para la adquisición de conocimientos que se generan de la interacción de las diferentes culturas y tradiciones.

Según Assmann (1997), los conocimientos relevantes de las tradiciones que forman la identidad circulan en las formas de comunicación ceremonial. Por otra parte, la vida cotidiana se haya permeada por estas formas de comunicación, pues casi en cualquier actividad cotidiana subyace un significado religioso: la tradición transmite conocimientos, da fundamento a cierto orden y ofrece respuestas a las preguntas sobre los orígenes (Thonhauser, 2001: 138). Por esto, la cosmovisión y las creencias religiosas ocupan un lugar central en la vida de los indígenas; fungen como “sistematización de la variedad de experiencias históricas” (Mires, 1991: 53), como recuerdo de los difuntos y sus historias, esto es, como fundamento de la memoria colectiva y como simbología vivida en forma de ritos y festividades para la renovación y la perduración de las relaciones. Según la concepción de la piel humana como mediadora entre el mundo orgánico y el mundo social, este lenguaje simbólico a menudo se convierte en una experiencia íntima en el proceso de identificación, a modo de ámbito de proyección de identidades. Turner (1996: 12) describe este fenómeno como “[...] a kind of common frontier of society which becomes the symbolic stage upon which the drama of socialization is enacted”. En este sentido, la piel se convierte en más que un mero elemento orgánico, deviene en concepción/abstracción socio-cultural. Esta organicidad parte de una identidad colectiva a la que se atribuyen ciertos valores

dieron las condiciones para que los indígenas decidieran con cierta libertad qué tanto del contenido religioso ajeno querrían integrar al suyo.

y normas, es el *social skin*. (Por ejemplo, en la región del Pacífico sur, los tatuajes pueden ser símbolos que indican pertenencia a cierto género, estrato social, agrupación o familia.) Por otro lado, su creación y diseño permiten la expresión subjetiva de identidad.

Dicho lo anterior, mi exposición se centra en la interdependencia de la represión colectiva, en la memoria del trauma de la colonización, en su representación ceremonial, en sus procesos en tanto que creadores de identidad, así como en los mecanismos diversos y complejos de transferencia cultural en el ámbito simbólico.

COMERCIO Y CAMBIO: DATOS HISTÓRICOS Y ETNOGRÁFICOS⁴ CLAVE

... the present day Tarahumara traits of passivity, withdrawal from confrontation, avoidance of aggression, introversion and evasiveness are, at least partially, the effects of the responses to their punishing contact with the Spanish in the seventeenth century.

(Kennedy, 1996: 26)

-
4. Los datos etnográficos que aquí manejo, fueron obtenidos para elaborar mi tesis doctoral; los acumulé a lo largo de varios periodos de trabajo de campo en la Sierra Tarahumara, de tres a cuatro meses de duración cada uno de ellos (Puchegger-Ebner, 2005). El trabajo constituye un análisis resumido de las ceremonias eclesiásticas de los tarahumaras descritas a profundidad en dicha tesis (Puchegger-Ebner, 2004). Los datos se obtuvieron a partir de la observación participante, protocolos de conversación/entrevistas cualitativas y videografía. A través del análisis secuencial de texto y visual, fueron destacados o descritos los contenidos rituales, míticos y simbólicos relevantes, teniendo en cuenta que, como decía Geertz (1991), solamente se puede descubrir un sistema de categorías culturales y vislumbrar una jerarquía estratificada mediante el código social adecuado: si la cultura se comprende como “una urdimbre de significación” tejida por el mismo ser humano (Geertz, 1991: 9) entonces “un sistema entrelazado de signos interpretables” constituye el marco, en el que los sucesos, comportamientos, etcétera, pueden ser “descritos de manera densa pero comprensible” (Geertz, 1991: 21). Es en este sentido que utilizo el método de la “descripción densa”, como “una forma de interpretar y hacer legible lo que ocurre” (Geertz, 1991: 26) o bien lo que ocurrió, para así orientarme con ciertos hechos específicos e indagar acerca de su significado y relevancia contemporánea.

Las etnias precolombinas del suroeste de Estados Unidos y del noroeste de México, que comprenden a los grupos uto-aztecas (Cordell, 1984: 275), se caracterizaron por sus interacciones regulares, continuas mezclas sociales y mutuas influencias culturales. Sitios ceremoniales como Paquimé⁵, en Chihuahua, fueron centros medulares para las sociedades regionales, y operaban como nodos para el intercambio de información, conocimientos y cosmovisiones. Es decir, desde los albores de las sociedades precolombinas fueron usuales los intercambios de conocimientos y experiencias médicas, religiosas y rituales; las de origen local con las del ámbito suprarregional. O sea, desde tiempos prehispánicos se transformaron las tradiciones⁶, tradiciones consideradas estáticas en las investigaciones permeadas por el enfoque cultural occidental, tanto como los sistemas curativos indígenas, sus ritos y mitos, así como la cosmovisión concomitante (Lévi-Strauss, 1996: 83, 246; Ventura i Oller, 2003: 79).

Al invadir el noroeste mexicano en el siglo XVI, los conquistadores y misioneros españoles definieron con el término *tarahumara* a los habitantes de esa zona. Dado que entonces los indígenas de esa región estaban culturalmente emparentados pero no formaban una unidad ni tenían tampoco un nombre común, se puede considerar la unidad lingüística de los tarahumara como un “invento de los blancos” (Deimel, 1980: 32). Por otra parte, la era jesuita influyó tanto en esos grupos uto-aztecas, que hasta el presente la evangelización constituye un factor destacado para comprender la cultura tarahumara. No sólo transformó la economía indígena, sus

-
5. Se trata de la llamada Cultura Mogollon (ca. 200 a.C. a 1300 d.C., aproximadamente). Ahí, como en otras partes, se fabricaban los parafernales necesarios para los eventos religiosos y eran comercializados. Los comerciantes (*pochteca*) no sólo eran vendedores, sino también importantes transmisores de conocimientos culturales. Llegaron al suroeste de los Estados Unidos actuales, e incluso hasta los centros de Mississippi (*Southern Ceremonial Complex*) (Neurath, 1992: 1-8).
 6. Esto puede parecer un lugar común. Sin embargo, es un hecho, que el “gran” cambio cultural aún se equipara de modo imaginario con los procesos de la globalización actual, como lo muestra el uso del cuño “auténtico” para algunas culturas (Breidenbach y Zukrigl, 2000: 163-202). En lo que concierne a las sociedades del llamado Nuevo Mundo, en nuestro caso de la actual América Latina, la cuestión del cambio cultural como parte del proceso histórico ha sido prácticamente ignorado, descuidado u omitido hasta el inicio de la Modernidad.

estructuras sociales y el acontecer cultural, sino que, sobre todo, tuvo efectos psico-sociales: hambrunas, enfermedades llevadas por colonos y aventureros europeos, esclavitud, la encomienda y la represión de varias sublevaciones ocurridas en 1620-1621, 1635, 1648, 1650, 1653, 1690, 1696-1698 y 1700-1701 (Kennedy, 1996: 16-26). Todo ello determinó el trato de los tarahumaras con los no tarahumaras y repercutieron en su identidad étnica y cultural. La ubicación geográfica de esos indígenas le permitió escapar de la autoridad de los españoles, al menos parcialmente. Sin embargo, la defección de algunos grupos tarahumaras provocó una división ideológica entre los bautizados (*pagótame*)⁷ y los gentiles o no cristianizados (*tasi-pagótame*).

Aun en la actualidad, los blancos y los mestizos de la región de estudio se definen a sí mismos como “gente de razón” y desprecian a los tarahumaras por “atrasados” y “sub-desarrollados”; y debido a una supuesta “superioridad étnica”, se arrojan el derecho de tomar medidas, a menudo ilegales, de cara a los intereses de los indígenas⁸. A pesar de que los “comerciantes itinerantes” —conocidos también como chamánicos— establecieron relaciones comerciales (*noráwa*) con los *chabochi* —los “blancos” y los mestizos—, gracias a las cuales hubo considerables intercambios de bienes, conocimientos y relaciones sociales en las áreas rurales, y a pesar también de que a menudo surgieron relaciones informales con los *chabochi* parecidas al compadrazgo, esos intercambios culturales en su mayoría se caracterizaron —y así continúan—, por la desconfianza mutua, los malos entendidos, la denigración y las tensiones sociales (Puchegger-Ebner, 2001: 61).

Para enfrentar los desafíos culturales que surgieron a partir de la colonización, los tarahumaras⁹ desarrollaron una estrategia singular: en vez de aspirar a una superposición o combinación de su propio sistema socio-político

7. En la lengua tarahumara, *pagótame* significa “lavar”.

8. Desde los años 1980, el defensor de los derechos humanos, Edwin Bustillos, empezó a advertir acerca de las violaciones de los derechos humanos de los tarahumaras. Al respecto, Nomikós (1999) escribe acerca de esta problemática: “Many Tarahumara, especially those who speak little or no Spanish, have no means of defending themselves legally”.

9. No sólo lo hicieron los tarahumaras sino también otros grupos americanos, como lo explica Silverblatt (1987) para la sociedad incaica y Kellogg para la mexicana (1997). Por su parte, Ventura i Oller (2003: 91) lo observa con respecto a la red concebida por los colorados y sus mundos medicinales paralelos.

con el hispano, se remontaron a las antiguas estructuras sociales de complementariedad paralela de género, e introdujeron un modelo hispano paralelo al de las instituciones propias, que funcionó de modo complementario entre las rancherías y los pueblos. Esto significa que resolvieron el dilema de las discrepancias y contradicciones culturales a través de la coexistencia de entidades prehispánicas e hispanas. Desde entonces existen también dos estructuras sociales adyacentes: 1) La sociedad prehispánica de rancherías, descentralizada y mayoritariamente equitativa: trata de un ámbito –el del rancho y el de las “tesgüinadas”¹⁰– donde se toman decisiones de carácter socio-político y en el cual las mujeres participan. 2) El sistema jerárquico centralizado del pueblo y la correspondiente jerarquía de cargos, cuyas estructuras socio-ceremoniales, impuestas por los españoles, marginan a las mujeres, incluyendo sólo a los hombres en el ámbito político¹¹. Hay que señalar que los dos sistemas operan alternándose o en paralelo, y se complementan mutuamente¹².

Durante el periodo colonial fue realizada la traducción de la concepción cósmica de los indígenas al lenguaje de la cultura extraña, como se expondrá a continuación; esto porque los españoles no sólo importaron al “Nuevo Mundo” doctrinas y ceremonias eclesiásticas, sino también danzas y representaciones teatrales y dramáticas. Todos estos elementos culturales

-
10. Los tarahumaras desarrollaron una forma de organización social que resultó fungir como una estrategia de supervivencia étnica frente a la cultura dominante española y mexicana. Gracias al comercio autónomo, se logran oponer por medio de la *tesgüinada* las propias concepciones culturales a la presión de asimilación ejercida desde el exterior. Esta institución cultural se basa en el beber ritualizado de cerveza de maíz (*tesgüino*) y en el uso sagrado del mismo, ambos fundamentados en la mitología. Esto está relacionado con la importancia de la producción de alimentos para la constitución de la identidad cultural/étnica.
 11. Los pueblos fueron concebidos como centros religioso-administrativos, y consistían, casi siempre, de una iglesia, un edificio destinado a la administración y justicia, que incluía la cárcel, así como una o varias tiendas. Es el lugar de reunión de los indígenas cristianizados provenientes de las rancherías y que acuden para participar en las ceremonias religiosas, contraer matrimonio, arreglar pleitos y otros asuntos administrativos. El control y la autoridad están en manos de un consejo de cargueros elegidos –que son exclusivamente masculinos– con un gobernador como máxima autoridad.
 12. Respecto del ámbito nacional, los tarahumaras se rigen tanto por el sistema administrativo estatal como por el del ejido, y están sujetos a la jurisdicción municipal.

se fueron incorporando al imaginario indígena, tanto como a sus dinámicas rituales: la plaza, siendo el núcleo ritual de las rancherías, equivale al drama eclesiástico implantado por los españoles en el *pueblo*. A lo largo de los días festivos todo el pueblo representa el “círculo ceremonial” precolombino y, en lugar de efectuar la curación de los campos, del ganado y del hombre, ahora se “cura” a la colectividad, mental y espiritualmente hablando: el trauma de la conquista es recreado como espectáculo a manera de drama, exhibiendo públicamente tanto su identidad étnica como cultural¹³.

COSMOVISIÓN A LA MEDIDA

*Zu diesem eigentlich anarchischen Muster kommen
aber nun die Einflüsse durch die Missionare, die seit
langem in dem kargen Land auf anrührende Weise
versuchen, eine dem christlichen Sinn einheitliche
Religion zu errichten.*

(Deimel, 1997: 139)

Pagótame, tasi pagótame y *otras identidades*

Al explorar las diferentes propuestas científicas acerca de las concepciones religiosas de los tarahumaras, uno se encuentra con diferencias y aparentes contradicciones. Esto se debe, por un lado, al extenso periodo de tiempo en

13. A propósito de la escenificación de determinados aspectos culturales en ritos y mitos, Turner (1974, 1969) y Göttner-Abendroth (1998: 137) ofrecen la posibilidad de representar las diversas posiciones y actores y las relaciones de poder resultantes, así como su relevancia para el análisis de la acción social (Sanday, 1990), ya que el ritual ha sido siempre la base para el cumplimiento de ciertos roles sociales (Quezada, 1996: 36). Esto es, los participantes en el ritual operan con ciertos patrones de comportamiento que se encuentran relacionados de diversas maneras con la sociedad en general (Broda, 1999: 119). La interrelación entre la posición social y la capacidad de acción individual (Stephen, 1991), así como el poder personal de acción *–instruments of action–* cumplen un rol relevante en las prácticas rituales (Watkins, 1996).

el que se realizaron los distintos estudios¹⁴, y por otro, a las diferencias en las expresiones locales. Existen ciertas características compartidas con otras etnias uto-aztecas relativas a la cosmovisión, los mitos y los rituales, pero varían en un amplio espectro de interpretaciones diferentes¹⁵. En este punto vale recordar que el territorio habitado por los tarahumaras se caracteriza por su gran diversidad geográfica, lo que explica, desde la perspectiva de la integración hombre/entorno, el gran número de variantes, tanto en el ámbito religioso como en el lingüístico.

Meyer Levi (1993: 80, 402) demuestra lo complicado que puede resultar generalizar las creencias religiosas de los tarahumaras a partir del análisis de la fluctuación de elementos prehispánicos y cristianos relativos al *pagótame* y *tasi pagótame*. El autor citado sugiere que, de la misma manera que los tarahumaras cristianizados (*pagótame*) practican un “cristianismo sincrético”, los no cristianizados (*tasi pagótame*) han desarrollado un “paganismo sincrético”. Así, ambas agrupaciones muestran identidades “negociadas”¹⁶ al absorber de manera selectiva ciertos elementos culturales hispánicos. Los *tasi pagótame* no están “estancados” en la era precolombina, de modo que resulta problemático hablar de la identidad tarahumara utilizando únicamente dos categorías, la de *tasi pagótame/gentiles/simaroni* versus la de *pagótame/bautizados/rarámuri*, porque los límites entre estas dos agrupaciones no son tan regulares como lo sugieren los términos “pagano” y “cristiano”. Debido a esta fluctuación, el acercamiento a la cosmología, ritual, mitos y simbología, es posible sólo de manera ideal, porque en la práctica éstos permiten la excepción de la regla. Tampoco existen únicamente dos cosmovisiones —cristianizado *versus* no cristianizado—, sino un amplio espectro de diversos grados

-
14. Considerando el contexto de acelerado cambio cultural de los últimos años, los datos de las obras de mayor antigüedad, como la de Lumholtz (1891, 1894, 1902, 1903), y Bennett y Zingg (1935), deben considerarse parcialmente como datos etnohistóricos.
 15. Existen similitudes entre huicholes, tarahumaras y tepehuas en su postura hacia los ritos del peyote, por ejemplo, aunque también diferencias: para los huicholes constituyen un deber religioso, entre los tarahumaras son infrecuentes y exclusivos de los especialistas religiosos, mientras que los tepehuas ya no los practican (Puchegger-Ebner, 2004: cap. 13.7.6.1).
 16. En la Sierra Tarahumara “cristianismo” implica “catolicismo”, ya que fueron los jesuitas, con su visión católica, quienes echaron a andar las grandes transformaciones en la zona, no sólo en el ámbito religioso.

de no cristianizado, parcialmente cristianizado, adaptado, completamente cristianizado y adyacentes.

Según Kennedy (1990: 57), los tarahumaras cristianizados le atribuyen gran importancia al bautismo practicado por un cura, para así poder acceder al mundo mestizo. El mismo autor (1996: 156) describe una identidad tarahumara fluctuante y apunta que el intento de una diferenciación científica de los dos sistemas de creencias tienen un enfoque inicial desde “fuera”, que hace del *pagótame* un ejemplo unitario de su fe: “Of course the *pagótame* do not see their religious beliefs as being divided into two parallel systems; they view both the ancient and newly introduced practices as one coherent whole”¹⁷.

Las diferencias rituales entre *pagótame* y *tasi pagótame* se manifiestan principalmente durante los ritos de iniciación (*rites de passage*), como lo son la búsqueda de nombres para los indígenas mismos, así como los ritos funerarios. Respecto de las ceremonias para nombrar al niño, las diferencias entre las cristianas y las “antiguas” quedan implícitas en el ritual. En el sacramento cristiano del bautizo el agua “limpia” simbólicamente al neófito, liberándolo del pecado original y otorgándole un renacimiento espiritual. Así, la persona, generalmente un niño, se convierte en cristiano y se le asigna un nombre. En contraste, la ceremonia tarahumara llamada *na'yésa rewarama*¹⁸ es un ritual de nacimiento, cuya finalidad principal consiste en quemar el *remugá*. Éste es un finísimo hilo parecido al cabello de una persona, que es invisible, aunque los chamanes pueden reconocerlo. Atrae, casi a modo de antena, la desgracia, las pesadillas y los relámpagos. La diferencia entre los dos subgrupos se manifiesta en los ritos de paso. Para decirlo de manera sencilla, los *pagótame* están bautizados y reciben su nombre de un cura católico, y son sepultados en el cementerio de la iglesia. En cambio, los *tasi pagótame* reciben sus nombres en una “ceremonia del fuego”, dirigida por especialistas en ritos y se les sepulta en cuevas. Sin embargo, entre estas dos posiciones opuestas existe una gama de creencias: más, menos o apenas cristianizadas (Meyer Levi, 1993: 78).

No obstante, ambos grupos realizan fiestas y rituales de origen prehispánico; por ejemplo, las diversas ceremonias de curación. La diferencia entre ellas reside en los detalles: los *pagótame* introdujeron las danzas

17. Cursivas en el original.

18. Conferir un nombre a través del acto simbólico “encender(lo)”.

españolas en el ámbito de las rancherías, mientras que los *tasi pagótame* sólo expresan sus plegarias y agradecimientos por medio de danzas indígenas; empero, a las ceremonias del pueblo únicamente asisten los tarahumaras cristianizados. Ambos grupos practican la costumbre del *nombre del coyote*, que es el nombre que lleva el niño hasta su presentación oficial, durante el bautizo o en la ceremonia del fuego¹⁹.

No existe en realidad, como ya dije, una cosmovisión tarahumara sencilla. Más bien, los investigadores occidentales han creado una representación simplista de ella por medio de generalizaciones, con la finalidad de poder presentar una sola visión del mundo tarahumara. Sin embargo, lo que hay es una gama de variantes distintas, desde las muy tradicionales —en sentido conservador— de los *tasi pagótame*/gentiles, hasta el catolicismo común de los tarahumaras mestizos. La diferencia radica en la integración cualitativa y cuantitativa de las creencias cristianas. Tal y como ha dejado de existir una cosmovisión tarahumara “pura” —netamente prehispánica, digamos— tampoco pervive un catolicismo “puro” entre los tarahumaras, de tipo europeo y sin elementos indígenas.

Esto significa que la expansión y la diversificación iniciada desde “fuera” es transferida, incorporada o apropiada por los tarahumaras de manera paralela a su propia estructura cultural y espiritual. Por ejemplo, hay ciertos elementos que fluctúan en la práctica ritual: el violín y la guitarra —inequívocos elementos hispanos— han sido integrados como componentes permanentes en los ritos de las *tesgüinadas*. Por otro lado, tanto la cerveza de maíz, tanto como los sacrificios de animales, han sido integrados a las fiestas eclesiásticas. A una tercera categoría pertenecen los elementos que surgieron a partir de una mutua superposición, como la cruz prehispánica con el crucifijo cristiano. Por el contrario, hay otros elementos que cada vez más se hallan en desuso: el concepto de brujería, la tradición mitológica, los cantos ceremoniales y el uso del peyote (Champion, 1962: 427; Bennett y Zingg, 1935: 365-367). En la literatura etnológica también se aborda el tema de la “resistencia cultural” de los tarahumaras, incluidas las cuestiones religiosas. Merrill (1983) habla de la transformación radical de las creencias

19. Puchegger-Ebner, Diario de campo 3,1997-01-03.

cristianas cuando son integradas por los indígenas a su fe, a sus rituales y a sus valores. Este autor dice que en el caso de los tarahumaras se puede hablar de una hibridación²⁰ que parte de la conservación de múltiples elementos indígenas: el Espíritu Santo casi no se menciona en el catolicismo tarahumara; los acontecimientos de la vida de Jesucristo le son adscritos al Dios²¹ Padre que, junto con sus hijos –esto es, los tarahumaras– y su esposa María, viven juntos en el cielo. Sus descendientes masculinos son denominados *sukristo* (Jesucristo), y los femeninos son llamados *santi*, conforme al viejo concepto de dualismo (Merrill, 1983: 65-66).

Sin embargo, la dualidad indígena hombre/mujer asociada con el Sol y la Luna ha mutado hacia una trinidad, al ser integrado el lucero del alba y enfocarse cada vez más sobre el Dios Padre y la Virgen María. No obstante, las creencias de los tarahumaras se diferencian esencial y fundamentalmente de las concepciones occidentales. La focalización cristiana en la transcendencia que deja de lado la inmanencia, menosprecia todo lo mundano, con lo que se pierde la capacidad de existir “aquí y ahora”. Esta actitud de expectativa hacia el futuro está directamente relacionada con el pensamiento lineal y con la idea cristiana de salvación, salvación siempre aplazada. Por el contrario, en su visión de la realidad, las creencias tarahumaras incorporan la vida inmediata, la existencia cíclica y lo mundano. Esta concepción también comprende la “realidad de sus sueños” y la “veracidad” de sus rituales y mitos.

20. Sobre la problemática de este concepto, véase el último apartado del presente artículo.

21. Aclaración sobre el uso de mayúscula o minúscula cuando se escribe la palabra “Dios”. Generalmente en español se escribe “Dios” con mayúscula, para referirse al dios de la cristianidad. Por el contrario, al hablar de las deidades indígenas tarahumaras la palabra *dios* suele escribirse con minúscula, sobre todo porque refiere a una deidad femenina. Considerando entonces que los modos de escribir determinadas palabras revelan relaciones jerárquicas y de dominación, decidí, conscientemente, escribir la palabra “dios” siempre en minúscula, sin importar su origen, cristiano o indígena, masculino o femenino.

Onorúame, eyerúame y otras circunstancias universales

The Sun God is married to the Moon Goddess (Iye-ru-ga-me), and their son is the Morning Star (Chiri-sopo-ri). Their home is Repa, Depa (Above, Over, High), the first of the six patio directions...

(Thord-Gray, 1955-741)

La antigua tradición tarahumara aún transmite una concepción divina dual, prehispánica: una deidad masculina y una femenina que se complementan sin jerarquías. Lumholtz (1987 [1902]: 330, 331, 334, 340) habla de “Father Sun and Mother Moon”²², en relación con las deidades presentes en ritos del ámbito de la ranchería y que se vuelven a encontrar en los mitos. A la par con los antiguos conceptos, circulan narraciones populares, con frecuencia influyentes, en los que el dios masculino está casado y lleva una vida bastante mundana. Como *tata dios* reside con su esposa María en la parte superior del universo tarahumara y es amante de la buena comida y bebida, exige repetidamente a los tarahumaras que realicen festejos de cerveza de maíz, en los cuales él mismo participa. *Eyerúame*-María goza de mayor popularidad: no es tan comelona como el dios masculino, a quien dio a luz y a quien en ocasiones reprende debido a su glotonería (Deimel, 1997: 109). De este modo, María no “juega” un papel de esposa sumisa y anodina, como en los relatos de índole cristiana. Hay otras variantes en circulación, entre ellas la de que José es presentado como dios eclesiástico y está casado con María. Por otra parte, no es aceptada la “concepción inmaculada” como explicación del nacimiento de Jesús. Más aún, según Meyer Levi (1993: 420), muchos *tasi pagótame* ni siquiera conocen el nombre Jesús y algunos incluso lo asocian con el diablo, el viejo contrincante de dios.

Esto no resulta sorprendente si se considera que los crucifijos cristianos –la representación de Jesús agonizante– no gozan de gran popularidad, aunque en general las cruces sean relevantes y su significación antigua. Para muchos tarahumaras, la idea de deformación o mutilación física es inquietante,

22. Sobre el significado del sol y de la luna como signos cósmicos y regenerativos, véase Puchegger-Ebner (2004: capítulo 8.4.3).

de modo que la imagen del dios torturado causa irritación, rechazo e incluso miedo. La común representación de Jesús barbado lo convierte en *chabochi*, lo que lo hace inaceptable como símbolo tarahumara. Estas asociaciones pueden ser explicadas a partir de las experiencias traumáticas de los tarahumaras que comenzaron durante la colonización de México: cuando los barbados españoles, con espada y cruz en mano, obligaron a los tarahumaras al peonaje, a descender al “inframundo”, a trabajar en el “reino propio” de los españoles. La noción cristiana de *onorúame*, concebida como una unidad tanto masculina como femenina, fue introducida por las misiones. La Iglesia católica quería imponer la concepción monoteísta de un solo dios masculino, por lo que creó el concepto –provisional– de *onorúame*, como un principio supuestamente masculino y femenino encarnado en una sola persona. Sin embargo, *de facto* fue establecida la noción de una deidad masculina en forma de *tata diosi*, el dios popular, masculino. Pero ya que adoptó el nombre del dios tarahumara inequívocamente masculino, *onorúame*, excluyendo al de la diosa femenina *eyerúame*, el *onorúame* cristiano²³ integró en sí mismo a su equivalente femenino. Esta concepción de dios está presente sobre todo en las diversas iglesias cristianas, y con ello se busca abrirle paso definitivo a la dominación masculina occidental, cuyo fundamento es la Biblia. De esta manera, el proceso de cristianización conllevó la imposición del patriarcado, pues en el intento de volver invisibles a las mujeres tarahumaras en el plano simbólico, también se fue debilitando su posición en la realidad social.

Por otra parte, la construcción de un dios cristiano-masculino parte de un sistema dual que se compone del bien y del mal, en el que no encaja la noción indígena de *reré batéame* –“él, quien vive allá abajo”– con el concepto “cristiano” de diablo: el primero remite a una concepción muy antigua del inframundo, a través del cual el contrincante “de abajo”, en forma de lobo o en ocasiones de zorro, asume una importante función en el ideal precolumbino del universo en equilibrio de fuerzas (Merrill, 1987: 198). Cuán diferente es esta concepción tarahumara de la propuesta cristiana de “dios”

23. Ya que el concepto de dios no es unívoco, y que el “Dios” cristiano, según la aseveración católica, también integró en sí mismo el aspecto femenino de la “Creación”, yo prefiero emplaer, en este caso, el término “deidad”. Para los casos en los que el género está inequívocamente definido, hablo de “dios” o de “diosa”.

y de “diablo”, como lo demuestra Meyer Levi (1993), quien parte del principio de que la sociedad tarahumara está organizada de manera dual, y que el mundo puede explicarse mediante categorías binarias. Sin embargo, éstas están organizadas de modo distinto y no pueden ser identificadas con la clasificación “bien/mal”, de las ideologías de índole cristiana.

Es aceptado que dios y el diablo son opuestos y rivales; que ambos son seres poderosos, dotados de fortalezas y debilidades, y que se mantienen mutuamente “en jaque”: ambos se emborrachan, luchan y rivalizan en incontables ocasiones. Dios no personifica lo bueno *per se*, pero puede enviar enfermedades, granizadas, sequías, etcétera, de no ofrecérsele el sacrificio o la ofrenda adecuada y suficiente. En esta situación conceptual, el diablo no es retratado como una luz puramente negativa. De buscarse su ayuda, él la concede, como lo haría un aliado de los *chabochi*/socio comercial, quien también puede llegar a representar un peligro pero, aun así, en ocasiones resulta útil, política y económicamente hablando. Por esto, su poderosa posición es un componente fijo y esencial del universo tarahumara, que consiste en dos ejes que se cruzan. Éstos forman la estructura básica de su concepción cósmica; el eje longitudinal corre entre los puntos cardinales *repá* (arriba) y *mitú* (abajo). Arriba está el cielo con la pareja dual de dioses y los antepasados de los tarahumaras. Abajo se halla el inframundo, el diablo y los antepasados de los *chabochi*, es decir, los blancos y los mestizos (Deimel, 1997: 134). A lo largo de las nociones verticales se apilan diversos niveles horizontales superpuestos (*namúkame, namókame*)²⁴; la parte inferior de un nivel conforma la parte superior del otro. Por consiguiente, el inframundo parece un sitio de conversiones:

The middle level is the one of present daily living, while the one above is governed by Onorúame, and the one below is the province of Diablo. The inhabitants of the worlds above and below (that is, the souls of the dead, the Ancient Ones –Anayáwari– along with God’s family and his soldiers or angels) are engaged in activities similar to those occupying people of the middle or present world. In particular, they spend a great deal of time in drinking parties. A difference between the middle and the upper and lower worlds is that every action is

24. Su cantidad varía según la interpretación local correspondiente. La variante más común parte de siete niveles.

carried out in reverse, and life there is a mirror image of life in the middle world (Kennedy, 1996: 141).

En medio de cada *namúkame* (nivel) hay una apertura (*nasípa iwáame*) por medio de la cual los tarahumaras pueden comunicarse con las deidades. Mientras sueñan, cuando están borrachos durante las ceremonias o al morir, sus almas escapan a través de ese orificio para acercarse a lo divino. Algunos dicen que también existe un agujero hacia el inframundo. Éste les permite entrar en contacto con los seres de allí y con los *chabochi*, quienes al morir terminan en ese lugar. Esta idea evidencia la importancia que los tarahumaras consagran a las relaciones interétnicas de trueque y comercio (*noráwa*)²⁵, las cuales construyen a lo largo de sus vidas con uno o varios *chabochi*, y que están ligadas a ciertos patrones de comportamiento. Así, pueden continuar con sus relaciones comerciales desde el cielo. Además, el hueco hacia el inframundo posibilita la opción de buscar la ayuda del diablo –en forma de enfermedades y desgracias–, en caso de que alguien pretenda dañar a una persona o a su familiar.

El nivel en el que viven los humanos –la Tierra– siempre es el intermedio. Está rodeado de un dique que lo protege de las inundaciones oceánicas. En la orilla del *namúkame* –los estratos cósmicos– hay altos pilares y una serie de columnas (*tóna*) cósmicas que sostienen los niveles superiores. La mayoría de los tarahumaras no-cristianizados (*tasi pagótame*), pero también algunos cristianizados (*pagótame*), considera que la responsabilidad cósmica de los no-cristianizados consiste en que, en sus sueños, sus almas viajen hasta esas columnas para custodiarlas²⁶. En tanto eso se cumpla y mientras los *tasi pagótame* no se bauticen, sigue vigente el cosmos indígena, del que ellos constituyen el soporte (Merrill, 1988: 77; Meyer Levi, 1993: 427). De renunciar

25. Estas relaciones sociales se conciben como la negociación entre dos personas, lo cual está sujeto a un estricto código de comportamiento: implica favores y ciertas responsabilidades que deben ser cabalmente observadas. La relación comercial se da tanto en el ámbito interétnico como entre individuos de la misma etnia. Puede ampliarse a una relación de compadrazgo, lo cual entraña, aún más, derechos y obligaciones (Thord-Gray, 1955: 303; Meyer Levi, 1993: 483).

26. Tras su muerte y debido a su existencia sin bautismo, permanecen en la Tierra; es decir, no llegan al cielo.

a su función vigilante, las columnas se derrumbarían y el mundo se hundiría en las aguas indiferenciadas del caos primordial. Así, las columnas también simbolizan la relación equilibrada entre el cielo tarahumara (*pagótame*) y la Tierra (*tasi pagótame*). Como mediadores entre el mundo prehispánico y el mestizo, los *tasi pagótame* equilibran el universo y, en ocasiones, ellos mismos son señalados como *pilares*.

¿FIESTA DE LA PRIMAVERA *PAGANA* O PASCUAS CATÓLICAS?

*... bieten Mythen und Erzählungen Abwehrmöglichkeiten für kulturtypische innere Konflikte.*²⁷

(Heinemann, 1992- 3.3)

En ciertos días del año, o a raíz de ciertos acontecimientos²⁸, pero siempre en Semana Santa, el pueblo se convierte en el centro de reunión de los tarahumaras cristianizados. La mayoría de la población indígena se identifica con el pueblo más cercano a su ranchería, el cual visitan durante la Semana Santa, pues el espectáculo indígena de la Pascua representa la ceremonia más importante del ciclo anual tarahumara. Aunque los curas en las sedes parroquiales o en los centros misioneros, como Sisoguichi y Norogachi, “ceden” la iglesia a los tarahumaras durante Semana Santa y Navidad, las celebraciones litúrgicas de la Iglesia católica se realizan al mismo tiempo que la fiesta pascual indígena. Eso implica para ambas partes –los curas católicos y los tarahumaras– flexibilidad y concesiones²⁹. La integración del ciclo festivo católico

27. “... los mitos y relatos ofrecen mecanismos de defensa para los conflictos interiores típicos de una cultura.” Traducción propia.

28. Por ejemplo, en los días festivos cristianos de Semana Santa y Navidad, o con motivo de las asambleas que forman parte del sistema de cargos instituido por los españoles.

29. Aunque los curas acompañan las procesiones y observan las ceremonias, lo hacen sin desempeñar función alguna. Sólo leen las misas los domingos de Pascua y celebran los ritos eclesíásticos de manera paralela al drama pascual indígena. Ellos no forman parte de las fiestas tradicionales de los tarahumaras de la Semana Santa, aunque muchos las presencien.

con la tradición indígena varía de acuerdo con el grado de cristianización de un pueblo y su entorno. En las regiones tradicionales, el componente litúrgico de la Semana Santa, por ejemplo, es casi inexistente o de plano no existe. Aunque algunos componentes festivos se presentan en toda la Sierra Tarahumara, las puestas en escena locales del drama pascual varían mucho: las diferentes tradiciones de la Semana Santa se fueron concretando según el trabajo que haya sido hecho en cada misión, tanto como del grado e intensidad de su cristianización. Eso ha propiciado que de una comunidad a otra cada fiesta sea diferente, y que las diferencias regionales sean importantes, como lo es la tendencia de los tarahumaras a la improvisación³⁰.

La celebración indígena, anteriormente una fiesta de la primavera, marca además la antigua fecha de cambio de año, que se realizaba al inicio de esa estación. Ya Deímel (1997: 137) tematizó que el año indígena, ahora como antes, no coincide con el calendario moderno, sino que las fiestas están regidas por el ciclo agrícola. La Pascua representa un punto de transición en este esquema. El año concluye el Sábado de Gloria con la muerte ritual del diablo. De esta manera, el Domingo de Pascua corresponde al año nuevo. Después comienzan las preparaciones para la siembra de los campos frutales, mientras que la cosecha se realiza a la mitad del año. Luego, durante la segunda mitad, cuando hay suficientes provisiones, se realizan las danzas de los matachines, y, al final del año, las de los *fariseos* y *soldados de Dios*.

Las transiciones agrícolas evocan la calidad pasajera de la existencia, por lo cual deben ir acompañadas por ritos de paso colectivos que ayudan a sobrellevarlas, pues de acuerdo con Van Gennep (1984 [1909]), todas las

30. Para la ejecución del ritual no existen normas prefijadas o un modelo a seguir obligatoriamente. Como en otros ámbitos, también en el rito se manifiestan las características típicas de cultura tarahumara: espontaneidad e individualismo. Los tarahumaras no permiten los esquemas fijos, tanto para ellos mismos como para sus creencias. Viven en el aquí y ahora; mañana y en otro pueblo todo es distinto. En Norogachi, durante la fiesta, los cargueros se consultaron repetidas veces acerca de “cómo la fiesta debía seguir” (Puchegger-Ebner, 2004: 612-617).

situaciones de transición de la existencia humana causan malestar, inseguridad y angustia. De este modo, el drama pascual autóctono tematiza también la simbología de la muerte, la confrontación con el pasado – histórico– y recuerda en perspectiva colectiva el origen propio, personificado en la imagen de los diversos ancestros. Y si bien esta compleja teatralización compleja se expresa mediante símbolos cristianos, el mensaje subyacente es de origen prehispánico.

Como sucede en muchas otras culturas, los tarahumaras también asocian la finalización del año viejo con un debilitamiento de las fuerzas en el plano cósmico. Según la concepción cíclica del tiempo, la vida vieja –léase el año viejo– estaría desgastada, por lo que debe enfrentar la muerte para volver a nacer. Esta idea se expresa en la metáfora de la lucha entre dios y el diablo, donde este último asume el papel de dios del inframundo –o representante del reino de los muertos– pero no el símbolo cristiano del mal.

Actores prototípicos

Gut und Böse machen Krieg.³¹

(Deimel, 1997: 94)

Durante la Semana Santa, la *pascola* que se representa mediante el baile se convierte en el símbolo de la identidad equilibrada de los indígenas: son los *días del tambor*, durante los cuales los tarahumaras asisten a dios a lo largo de tres días y tres noches en su lucha contra el mal, o sea, los fariseos y los seguidores de Judas. Durante la Semana Santa se establece, tanto en la mitología como en el ritual, el equilibrio de fuerzas existente entre dios y el diablo, pues, según la tradición, el diablo emborrachó a dios y lo volvió muy débil. Dios y su esposa se refugian en la iglesia donde son protegidos por los tarahumaras. Si fallaran en ese deber, ello significaría no sólo la destrucción de dios sino del mundo entero. Ese drama ritual sigue la tradición mitológica de “la *tesgüinada* de dios” (Puchegger-Ebner, 2001: 144-147).

31. “El Bien y el Mal hacen la guerra.” Traducción propia.

Expresándolo de manera simplificada, la simbología y el drama de la fiesta parecen estar enfocados siempre en la oposición/dicotomía de las categorías tarahumara/*chabochi*, así como en el aspecto histórico de la conquista y la evangelización forzada: el lado de dios es representado por la etnia tarahumara, mientras aquellos que representan a Judas y al diablo se disfrazan como *chabochi*. Por esta razón, llevan la cara pintada de blanco, con el símbolo de la ceniza, con la que se crearon los *chabochi*, según la mitología tarahumara (Puchegger-Ebner, 2001: 156-159).

Con el fin de transmitir estos contenidos ideológicos y mitológicos, los hombres de cada comunidad forman dos grupos: los fariseos y los soldados. Los primeros son los representantes del diablo –y de sus descendientes, los *chabochi*–, y los segundos son los defensores de los dioses –*eyerúame* y *onorúame*–, así como los *pagótame* –los tarahumaras bautizados–, pero también la totalidad del mundo de los tarahumaras. A lo largo de los tres días que dura la ceremonia, ambos grupos combaten de manera ritual. Según Kennedy (1990: 64), al final (siempre) gana Dios.

Estos dos grupos de combatientes no son denominados “soldados y fariseos” en los diferentes sitios; además, pueden ocupar posiciones distintas dentro de la estructura del drama. Según el lugar y la región, sus papeles pueden variar, así como sus funciones. En pueblos como Norogachi, Tewerichi y Panalachi, que tienen fuerte raigambre cristiana, los fariseos, por ejemplo, representan a sus prototipos de los tiempos de Cristo. En este caso, no existen criterios específicos para la selección de los actores. Fariseo puede ser quien quiera participar en el espectáculo; empero, en algunas regiones, soldados y fariseos luchan durante la Cuaresma para atraer a integrantes del otro grupo hacia el propio bando (Velasco Rivero, 1987: 196). En algunas partes, entre otros en Norogachi y Choguita³², se presenta un tercer grupo de actores, los *pintos*, cuya función específica para la formación de la identidad colectiva se aclarará en el transcurso de este análisis.

Durante la teatralización pascual el papel de los “buenos muchachos” recae en los soldados: como “guerreros de dios”, no bailan con los fariseos ni se presentan junto a ellos excepción hecha de las escaramuzas actuadas

32. Para el caso de Choguita, Puchegger-Ebner (2005). En Tónachi y Satérachi, el tercer grupo es llamado mulato.

llevadas en su contra. Además, en las regiones muy cristianizadas son considerados como los acompañantes de Jesús. Una de sus tareas principales es cuidar y proteger la estatua de Cristo en la iglesia (Kennedy, 1978: 155). Sin un traje especial³³, pero distinto a la típica vestimenta tarahumara, los guerreros de dios portan lanzas, bayonetas, barras puntiagudas o rifles, arcos y flechas. Mientras los fariseos y pintos llevan espadas de madera, las armas de los *soldados* son de hierro (Velasco Rivero, 1987: 197). Su gran presentación victoriosa es el Sábado de Gloria.

Casi todos los participantes en el drama pascual van pintados: los fariseos, por ejemplo, se pintan la cara y las piernas de blanco; en Norogachi, y también en Choguita, participan pocos y no tienen un papel destacado en el drama dancístico, dominado por los pintos. La mayoría usa prendas de mezclilla, mientras que algunos hombres llevan taparrabos blancos³⁴. Los fariseos se cubren el torso con una pieza *chabochi*, ya sea chamarra de mezclilla, playera o la camisa a cuadros típica de los ganaderos. Huaraches, *koyera* (la tradicional cinta que se anudan en la cabeza) y espada de madera complementan su indumentaria. Los pintos –“descendientes de los chichimecas”– establecen el vínculo simbólico respecto del pasado precolombino; se amarran y adornan el taparrabos con fajas de color natural, y encima llevan un atado amarillo, naranja o rojo, de tela ancha; portan coronas, casi siempre hechas con pluma de guajolote, un pañuelo de colores, la espada de madera y los huaraches. Los cuerpos son salpicados con grandes manchas blancas. Los capitanes, que fungen como portaestandartes, rara vez se disfrazan; en las banderas se ve el nombre del lugar o del barrio, como en Norogachi, representado por los pintos que van llegando en pequeños grupos.

En algunos pueblos existen más actores, como los maestros y los *tenanches*, que en Norogachi son llamadas madres cristianas. La labor de los maestros y *tenanches* consiste en vestir y cuidar las estatuas de las dos

33. Los soldados/*sontarsi* llevan, como muchos hombres en Norogachi, pantalones largos, camisas, sacos o chamarras y la tradicional cinta en la cabeza (*koyera*) rojo y blanco. O bien se visten, como en Choguita, con el traje local, compuesto por taparrabos color manta y largos sarapes de algodón.

34. Según el uso regional, se llama *zapeta* o *wisipurga*.

deidades³⁵, *diosi* y la Virgen, que deben ser vigiladas y defendidas según lo exige la tradición mitológica. El capitán grande y las autoridades del pueblo, por lo general, son los encargados de que la fiesta transcurra sin problemas, para lo cual se hacen auxiliar por los cargueros locales. El cargo más alto en la jerarquía corresponde al gobernador³⁶, quien funge –con autoridad limitada– como representante máximo de su grupo local.

Transcurso general de la ceremonia: el ejemplo de Norogachi

*So tanzten auch die Vorfahren.*³⁷

(Deimel, 1997: 102)

Siendo Norogachi un centro misionero importante y, por tanto, un pueblo muy cristianizado, todos los aspectos de un probable culto precolombino a la fertilidad fueron erradicados³⁸. El espectáculo pascual se presenta de manera solemne y altamente ritualizado. La liturgia cristiana de la Semana Santa se realiza de manera paralela a la fiesta indígena, pero de cierto modo se halla vinculada con ella. En esta tradición tan formal, la sepultura de Jesús es muy importante y se celebra a lo largo de toda una tarde. Las procesiones avanzan con aire ceremonioso, con la participación de sacerdotes y monjas, y no se observan formaciones integradas por sexos; todos los grupos dan vuelta y rodean el centro del pueblo en sentido contrario al de las manecillas del reloj. Tampoco se escuchan los gritos de los “chichimecas” a la llegada de los

35. Como los tarahumaras son ajenos a los discursos teológicos de la iglesia católica, acerca de la divinidad o no-divinidad de la virgen María, y se refieren a *La Virgen* como a su antigua deidad lunar, opté por denominarla como tal, según esa concepción *emic*.

36. “The gobernador is an office common to all Tarahumara pueblos, but the number, title, and duties of the lesser officials vary from community to community. Many pueblos have an official known as a *mayor*..., who is charged with helping arrange marriages” (Kennedy, 1990: 50).

37. “Así bailaron también los ancestros.” Traducción propia.

38. Acerca de la adaptación cristiana del motivo muerte-resurrección en el ciclo agrario tarahumara en tiempos prehispánicos, véase Velasco Rivero (1987: 195).

pintos (Deimel, 1997: 92), ni cualquier otro indicio de algún antiguo culto prehispanico a la fertilidad. A pesar de eso, o tal vez debido a ello, el espectáculo se presenta con mucho detalle, con un programa muy elaborado y enriquecido con ciertos elementos dramáticos adicionales –aparte del sepelio y del baile de los pascoleros se realiza la liberación de un pájaro, lo que no es relevante para esta versión resumida–, con lo que gana una solemnidad que no se aprecia en la mayoría de las regiones.

La puesta en escena de la lucha mitológica entre los dos adversarios del cosmos tarahumara empieza el miércoles de Semana Santa: por la noche llegan al pueblo los primeros *pintos* tocando sus tambores. Más tarde suben corriendo por la pendiente hacia la mesa para encender una gran fogata ahí arriba³⁹; otra se enciende en la plaza del pueblo y los tambores “hablan” hasta muy entrada la noche.

A partir del Jueves Santo, con las estatuas se hacen repetidas procesiones por el pueblo. En Norogachi, la transposición dramática del mito pascual se enfoca en la tarea principal, que es la vigilancia de las estatuas de la madre Guadalupe (*eyerúame*) y de dios (*onorúame*). Las mujeres y los hombres de la comunidad son los responsables de que el diablo y su séquito no lastimen a las deidades. *Tibúame* se le dice al velar nocturno. Las estatuas son limpiadas con agua y vestidas en un ritual, vigiladas todo el tiempo y llevadas en procesiones por todo el pueblo, de lo cual se encarga un grupo de personas mayores, tanto mujeres como hombres. Las madres cristianas se encargan de la estatua de la virgen, que representa a *eyerúame*, los maestros de la figura de dios. Aunque esta estatua simboliza a Cristo en la concepción católica, para muchos tarahumaras es *onorúame*, el dios masculino del mito pascual indígena. Delante y detrás de la procesión los *pintos* tocan sus tambores con estruendo, y giran y bailan continuamente. Siguen con su baile aun cuando las estatuas hayan sido devueltas a la iglesia, donde continúan siendo vigiladas. La noche siguiente también se bailará y se tocarán los tambores a lo largo de todo el Viernes Santo y hasta el mediodía del Sábado de Gloria, cuando por fin es vencido el Judas. Entonces, el corazón de la madre tierra late con fuerza.

39. Norogachi se ubica en una amplia cuenca del altiplano, cuyas laderas empinadas se levantan al noreste del pueblo.

Pintos y soldados se turnan las guardias de la noche: cada noche, uno de los dos grupos de Norogachi asume la custodia. Además, agrupados en el atrio de la iglesia o frente a él, numerosas mujeres y hombres participan en los sucesos nocturnos. En los ranchos, pero también cerca de la iglesia, las autoridades ponen recipientes con tesguino, con los que la diosa del maíz refresca y fortalece a sus hijos, los tarahumaras. Varias mujeres supervisan la distribución de la cerveza. La cerveza, que “cura”, es tan importante como el baile: se piensa que sin esta bebida fortificante los hombres no podrían soportar las fatigas del drama dancístico.

Los acontecimientos festivos del Jueves y del Viernes Santo se parecen mucho: procesiones, oraciones en la iglesia, discursos y velaciones (Velasco Rivero, 1987: 206). Dos acontecimientos son característicos del transcurso ceremonial del Viernes Santo: 1) Fuera del pueblo, cerca del panteón, un grupo de *pintos* fabrica con paja la figura del Judas y lo visten como un *chabochi*, es decir, con pantalón, chamarra de mezclilla y botas vaqueras. A continuación todos caminan con el muñeco de paja hacia el pueblo. 2) En algunos centros, como en Norogachi, se realizan las ceremonias indígenas del sepulcro, que consisten en una procesión al sepulcro mismo. Como en el caso de los paseos alrededor del pueblo, los soldados, maestros y el portador del estandarte de Cristo se forman detrás del capitán grande. En lugar de la figura de Cristo, dos de los soldados se colocan un palo largo sobre los hombros al que previamente se ha amarrado una figura atada de pies y manos y envuelta con paños, que representa a un muerto. Al modo de los ancestros momificados que anteriormente se depositaban en las cuevas, el “muerto” es vendado con muchas telas. En la procesión, un sacerdote acompaña a los hombres, mientras que las monjas caminan con las mujeres. Dos monjas y dos madres cristianas cargan la estatua de La Virgen, que es colocada frente a una tumba abierta en el Cerro del Panteón, con el “cuerpo” a su lado. Según lo dicta la costumbre, quien lleva sombrero debe quitárselo. Luego del sepulcro ritual, los soldados recogen al “muerto” y las mujeres la figura de María; entonces la procesión retorna a la iglesia. El Sábado de Gloria, el “hombre muerto” es por fin enterrado cerca de un rancho. Casi al mismo tiempo, los *pintos* llegan al atrio de la iglesia con la figura del Judas, donde realizan diversas danzas y ridiculizan situaciones. Desde el cerro bajan paulatinamente los fariseos. En ocasiones las ceremonias que cierran la fiesta

de Semana Santa continúa durante toda la noche, pero a veces empiezan hasta el otro día, dependiendo de lo arduo que haya sido el “trabajo” de los danzantes⁴⁰; y dependiendo de si hay o no relevos, se decide cuándo debe terminar la celebración.

A primera hora de la mañana del Sábado de Gloria, o en la víspera, algunos hombres empiezan a pintar el cuerpo completo de los pascoleros, un trabajo artístico que en ocasiones toma tiempo, desde la puesta del sol hasta el amanecer. Por lo general, los pascoleros realizan sus danzas en el atrio, frente a la iglesia. Los movimientos de los danzantes imitan el comportamiento de algunos animales; por ejemplo, los gestos estilizados de su periodo de celo (Velasco Rivero, 1987: 210). El *pascol* marca el fin del ciclo festivo pascual, pero primero hay que vencer al adversario diabólico –formado del binomio Judas-*chabochi*–, ya que este *performance* señala el punto culminante del drama de Semana Santa. Los “defensores de dios”, un violinista, un soldado con un tambor y los *pascoleros* se paran frente a la figura de Judas que se encuentra recargada contra la puerta de la iglesia. Se forma un corredor delimitado por los espectadores. El capitán levanta la bandera del Cristo de Norogachi, y blandiéndola en varias ocasiones, se precipita sobre el Judas, mientras que los *pintos* escenifican su defensa ritual. Enseguida, los pascoleros bailando se acercan al “enemigo de dios”, para luego retroceder. En dicho ritual los *pintos* nuevamente se defienden, mientras que los pascoleros inician otro ataque, junto con los cargueros armados, el tamborilero y el violinista de los soldados. Los gritos de ánimo que profieren los espectadores y la aparición de varios soldados armados con lanzas, determinan el fin del hombre de paja. El *chabochi* es picado con lanzas, el capitán grande lo hiere con su sable y, finalmente, el Judas/*chabochi*/conquistador es apuñalado e incinerado. Los espectadores mestizos procuran ignorar la obvia metáfora. Pascoleros, maestros, soldados y autoridades, abandonan todos juntos el atrio de la iglesia.

Para los tarahumaras, la parte oficial –ceremonial– de la Semana Santa ha terminado. Regresan a sus ranchos tocando tambores para

40. A diferencia de la concepción occidental de la “danza como forma de entretenimiento”, en la concepción *emic* tarahumara, la danza es comprendida como “trabajo ritual” que debe llevarse a cabo de modo satisfactorio, para que los *onorúame* se contenten. Además, la danza es una forma de comunicación con las deidades.

continuar la fiesta entre amigos, comer y beber tesgüino, hasta el Domingo de Resurrección. El inicio de la fiesta del tesgüino marca el final de la liturgia indígena del invierno, el cambio del año, así como el inicio de un nuevo ciclo agrícola y festivo (Velasco Rivero, 1987: 210).

El ejemplo de Choguita, como complemento

Danzar el rütuburi es como hablarle a dios...

(Mauricio, sawéame⁴¹, 1997)

Choguita, una ranchería muy dispersa que se encuentra alejada de las principales áreas pobladas, tiene su propia iglesia y su cementerio indígena. Ambos fueron construidos al lado de un monolito y son divisables desde el ancho valle, ofreciendo así un punto de orientación.

A diferencia de Norogachi, ahí casi no viven “blancos” ni “mestizos”, y tampoco lo hace algún cura. Esta circunstancia es notoria durante el espectáculo de Semana Santa: los tarahumaras no tienen que llegar a acuerdos con autoridad eclesiástica alguna, pues durante las celebraciones no se leerá la liturgia pascual cristiana y pueden actuar como mejor les plazca dentro de la iglesia y en el atrio. Además, no acuden espectadores mestizos a las danzas de Pascua, por lo que los habitantes de Choguita no se ven en la necesidad de justificarse frente a la población dominante ni son molestados por sus miembros. Es tal vez por esta razón, justamente, que la presentación del drama pascual de los tarahumaras de Choguita se concentra en lo esencial: neutralizar, mediante el ritual, a los días “peligrosos” de fin de año y evocar a la fertilidad. Por esa razón, no llevan ni estatuas ni imágenes en las procesiones, no se hace ningún sepulcro indígena, ni se presentan los pascoleros.

En las últimas dos décadas se establecieron en Choguita los *pintos*, quienes actúan, como “importación cultural” de Norogachi, durante el espectáculo pascual. Anteriormente, los soldados de dios luchaban solos

41. Maestro ceremonial y chamán cantador. Durante mi trabajo de campo en 1997 y 2000, Mauricio estaba a cargo de los rituales y de las danzas indígenas para que fueran realizadas de manera correcta. A él le debo mi conocimiento sobre el tema tratado en este texto.

contra los fariseos, quienes se diferencian de los soldados de dios únicamente por su color blanco, el color de los ancestros. En Choguita los fariseos se revelan como los ancestros de los tarahumaras, y por ello luchan por la pareja que representa la fertilidad, no así los *pintos* importados de Norogachi, que en este contexto no tienen importancia ni sentido. En consecuencia, a la pareja no se le mata en el atrio o junto al muro de la iglesia, sino en un lugar alejado de ese ámbito, abajo de formación rocosa característica, cuya integración en el espectáculo pascual es un probable indicio de la antigüedad de los ritos y de las tradiciones. Las vueltas y las procesiones, tantas veces repetidas, transcurren entre el monolito y el atrio, e incluyen tanto las tradiciones previas a la colonia como la conversión al cristianismo, y así es recreada la costumbre prehispánica de bendecir los campos (*yúmarí*).

Tampoco aquí Judas es el único actor; y pareciera no encarnar tanto los aspectos negativos de la misión/colonización, en tanto que parte masculina de una antigua simbología de la fertilidad: según la concepción prehispánica de complementariedad de sexos equilibrada (López Austin, 1998: 11ss), en Choguita el Judas es acompañado por una mujer. Aunque el muñeco de paja tenga pantalones de mezclilla, el traje indígena de la “Judita” muestra la inconfundible identidad tarahumara⁴² de la pareja. Dado que en esta rancharía, casi exclusivamente indígena, no hay motivos concretos para acumular sentimientos negativos que descargar en contra de los vecinos mestizos, es recalcado, obviamente, el aspecto regenerador del símbolo: antes de desbaratar y quemar a los muñecos, son “presentados” a todos los participantes de la fiesta —lo que significa reconocimiento—, quienes se despiden de ellos con un apretón de manos. A continuación son desbaratados, se les prende fuego y son enviados al reino de los muertos. Mientras Judas y “Judita” arden en llamas, los tarahumaras se dan la vuelta y se alejan tocando sus tambores. Durante el siguiente medio año, las ceremonias del pueblo carecerán de importancia. Entonces tendrá prioridad la (sobre)vivencia en los ranchos, la economía de la subsistencia y el asegurar la cosecha, así como los ritos de curación y de fertilidad incluidos en las populares *tesgüinadas*.

42. Mediante el código de la vestimenta se comunican ciertos rasgos sociales, la pertenencia étnica y la identidad cultural (Kasprzycki, 2002: 278ss).

Ancestros, Judas y el hombre de paja

*Die Teufelskrieger haben ihren Gott selbst
umgebracht.*⁴³

(Deimel, 1997: 94)

Como sucediera durante la conquista, en la época de la resistencia armada de los tarahumaras contra el gobierno español y su cultura, los jesuitas introdujeron la puesta en escena del drama pascual en la Sierra Tarahumara. Su intención original era obvia: la lucha ritualizada entre fariseos y soldados debía simbolizar, en general, la confrontación entre la autoridad de la Iglesia católica y sus enemigos, así como la derrota de éstos. A pesar de todo, no era la rebelión abierta lo que temían los jesuitas, sino la derrota de sus misiones debido a los rituales de fertilidad, el valor positivo de las imágenes femeninas y de la posición de la mujer, en general, así como el poder e influencia de las chamanas.

En la historia de los tarahumaras, la conquista y el dominio de los blancos se viven como rupturas y contradicciones que han modificado sustancialmente su cosmovisión sustancial. Como consecuencia prácticamente inevitable, se han desarrollado dos categorías negativas en el pensamiento indígena: la primera, de los *chabochi* blancos y mestizos, está vigente en la realidad cotidiana de los tarahumaras; la segunda, de los *anayáwari* —ancestros/espíritus— es situada sobre todo en los ámbitos mítico y ritual, y puede ser considerada como un intento de re-elaborar las amenazas y tensiones experimentadas en la vida cotidiana: muchos tarahumaras, en especial aquellos que interactúan con mestizos permanentemente, han introyectado, al menos en parte, el supuesto valor inferior de su cultura, determinado por la constante devaluación que de ella hacen los mestizos. Esto se refleja, por ejemplo, en la convicción de que con anterioridad a la evangelización y la colonización, todos los tarahumaras —los ancestros— eran incivilizados, violentos y caníbales.

43. “Los guerreros del Diablo mataron ellos mismos a su Dios.” Traducción propia.

Al cortarse el vínculo ideológico con el propio pasado, y al no poder identificarse con él de manera positiva, los ancestros y la historia pre-colonial son percibidos como categorías que merecen ser rechazadas. Sin embargo, la gran distancia respecto del pasado propio parece estar asociada con sentimientos de culpa que se proyectan de nuevo sobre los ancestros (*anayáwari*): se cree que éstos abandonan sus tumbas para infligir daño a sus descendientes que niegan su propia historia, y que, por lo tanto, sólo los “antiguos” ritos de curación –los prehispánicos– pueden “sanar” esta escisión psíquica de la identidad enajenada de los tarahumaras, identidad en tanto que cosmovisión unitaria; es decir, la reunión de las dos partes de una alma escindida y en conflicto, para formar un todo equilibrado⁴⁴. En la misma medida en que el proceso de cristianización de los tarahumaras fue variado en las distintas regiones, en cuanto a alcance y profundidad, la distancia interior con respecto a la propia historia, se manifiesta con diferente grado en las distintas comunidades, como lo demuestra, por ejemplo, la representación ritual de esta problemática en el drama de la conquista y del Judas.

Una de las razones de los *anayáwari* para el rechazo podría radicar en la represión de ciertas representaciones prehispánicas, como las imágenes de la fertilidad arriba mencionadas, o en el hecho de que sólo queda un vago recuerdo de ellas, precisamente porque no se adaptaron al concepto de la religión cristiana. Otra razón que da cuenta de esta separación podría ser el menosprecio mestizo de la cultura indígena, calificada durante siglos como incivilizada, inferior y atrasada. Para contrarrestar esta denigración, los tarahumaras se presentan como los “hijos verdaderos” de dios, los “genuinos” y los “mejores”⁴⁵, al mismo tiempo que se distancian de su pasado prehispánico.

Una observación superficial del drama pascual podría tentar a sacar la siguiente conclusión: Judas y los fariseos personifican el conjunto de amenazas que ponen en peligro el orden cultural existente, así como la identidad étnica y el bienestar mental de los tarahumaras. Desde esta perspectiva, la sacudida

44. En la cultura de los tarahumara, el concepto “curar” tiene connotaciones mucho más amplias que en la sociedad estadounidense contemporánea o en la europea, ya que no sólo se limita a la curación física del hombre. Significa al mismo tiempo “prevenir” y “atender a alguien”, y no parte del individuo, sino del colectivo (Kennedy, 1990: 81).

45. Para una discusión detallada de esta temática véase Puchegger-Ebner (2004: 740).

colectiva que significó el proceso de colonización tuvo como efecto una actitud de rechazo hacia la cultura dominante, aunque también fueron rechazados aquellos elementos de la propia cultura que perturbaban la paz anímica; en otras palabras, la identidad étnica y cultural alcanzada durante siglos de trabajo cuidadoso. Esta interpretación sólo es parcialmente acertada y tampoco se puede aplicar sin más en todas las regiones de la Sierra Tarahumara. La figura del Judas no sólo representa el miedo, ni es mero símbolo de la delimitación étnica de cara a los *chabochi*, también comprende otras dimensiones, como ya se mencionó con el caso de la fiesta pascual de Choguaita.

La identidad de los *pagótame* –siempre “negociada”–, así como sus estrategias para mantenerla equilibrada y estable, son representadas durante la compleja puesta en escena de la fiesta pascual de Norogachi: aquí no se trata únicamente de la construcción de la identidad étnica –un proceso mucho más difícil y complicado de lo que sugiere la simbología superficial del *chabochi* = Judas = diablo *versus* el tarahumara = las deidades–, sino también de la problemática del propio “pasado incivilizado”⁴⁶ que los *pagótame* debieron haber olvidado como resultado de su cristianización. Sin embargo, como lo demuestra la compleja simbología de la fiesta de Norogachi, no todo el espectro del ámbito “historia”/“ancestros” ha sido reprimido: por su nombre, apariencia y acciones, los *pintos* representan a los guerreros chichimecas como ancestros directos –incivilizados– de los tarahumaras. Su función simbólica es precisamente la personificación de los ancestros: son la suma de todo aquello que está vedado para los tarahumaras bautizados y adaptados a la cultura de los mestizos, aunque, por otro lado, aspiran a ser resistentes y conscientes del propio pasado histórico. Son ellos –y no los soldados– la encarnación de los tarahumaras bautizados y adaptados, los verdaderos enemigos de los fariseos blancos –de la cara– y, por tanto, también de los *chabochi*. La introducción de un segundo grupo de representantes de los tarahumaras –los *pintos*– en el drama pascual, subraya la relación simbólica: fariseos-*chabochi*-espíritus de los ancestros y ancestros de los tarahumaras⁴⁷, cuya marca común son las cintas rojas para el pelo (*koyera*). Por un lado, este color denota “muchacha vida”, o sea que no son *anayáwari*

46. En el sentido de una independencia y empoderamiento resultado de la lucha y el esfuerzo.

47. El color blanco es el distintivo común de estas categorías (Puchegger-Ebner, 2001: 156).

andantes; y otro lado, este color está asociado con la fertilidad/sexualidad/procreación. Entonces, los *pintos* no pertenecen a la categoría “espíritus de los ancestros”, sino que son ancestros en el sentido definido por Deimel (2000)⁴⁸; esto es, representantes de ellos mismos y al mismo tiempo de sus antepasados. De esta manera se establece un vínculo directo y evidente con el propio pasado, que no es escindido ni reprimido. Todos son iguales en su calidad de tarahumaras, tanto ayer como hoy, y comparten con los soldados una de las tareas pascuales más importantes –velar la custodia–, representantes declarados de dios. Su predominio en el drama dancístico señala lo valorado de su lugar en el centro de la simbología del ritual, sobre todo en comparación con los fariseos “blancos”, escasamente representados.

Al presentarse los *pintos* en contra de los soldados en la fase final del espectáculo pascual de Norogachi, en lugar de aparecer los fariseos se vuelve a repetir la historia. Los chichimecas –léase, los guerreros prehispánicos = los antepasados históricos de los tarahumaras– luchan contra los soldados –o sea, los mercenarios españoles– y son sometidos⁴⁹. El drama dancístico es un medio que permite “corregir” esta derrota y con ello la propia historia, al ser destruido el Judas, el fariseo, el antepasado de los odiados *chabochi*. Eso significa que la figura del Judas personifica a diferentes corrientes subyacentes en el contexto de la conquista y de la colonización, porque Judas, el despreciable *chabochi*, dispone de otras calidades, como lo demuestra su órgano sexual, que en algunos lugares es de tamaño descomunal. El hombre de paja no siempre ha sido una personificación bíblica o un sustituto simbólico de los *chabochi*, como todavía lo pudo observar Lumholtz (1902): aquí el hombre de paja y predecesor de Judas se muestra en su función original, es decir, como un antiguo símbolo de la fertilidad en las rancharías que fue trasladado al ámbito del pueblo⁵⁰. Especialmente cuando acontece el cambio

48. “Rarámuri, the own name of the Tarahumara, literally means ‘ancestors’, and that’s why the Tarahumara state that they are the ancestors themselves” (Deimel, 2000: 226).

49. Sin caer en eufemismos y manipulaciones, hay que decir que los soldados de los tarahumara son los bautizados, “civilizados”, ladinizados.

50. El hombre de paja corresponde a una antigua tradición uto-azteca: durante un ritual en honor a la deidad mexicana de la primavera, Xipe Totec, se hizo, supuestamente, un sacrificio humano, luego de lo cual un sacerdote se vistió con la piel ensangrentada para

del año y de las estaciones, las sociedades agrarias suelen escenificar ciertos aspectos de la sexualidad y de la fertilidad, como lo representan las antiguas figuras de paja. El hecho de que a la figura prehispánica, proveniente del ámbito del rancho y símbolo de la sexualidad/fertilidad/procreación, se haya impuesto el representante simbólico de los *chabochi*, en realidad encaja muy bien con la lógica de las ceremonias del pueblo, puesto que los tarahumaras atribuyen a los blancos y mestizos una sexualidad desmesurada. Los símbolos se acentúan y exageran, y de esta manera en algunas localidades el hombre de paja autóctono y el Judas bíblico son fusionados.

No se puede dar inicio a la siembra antes de realizar los ritos de paso, cuyo éxito asegura el crecimiento y la prosperidad. Así se manifiesta la función regeneradora de la fiesta indígena de la primavera. En algunas regiones de la Sierra Tarahumara se mantuvo la idea pre-colonial de que únicamente la conjunción de las fuerzas masculinas y femeninas permite el crecimiento de las plantas (López Austin, 1998: 8-11). De hecho, en la puesta en escena pascual de Choguita, la complementariedad andrógina se expresa –todavía– mediante la pareja de los Judas en el ámbito del pueblo. Pero el avance de los preceptos católicos en la evangelización de los indígenas, ha logrado desvanecer el aspecto femenino de los símbolos. Como ya lo expusimos anteriormente, la quema de la pareja de los Judas en Choguita es una metáfora relativa a la dualidad complementaria y personifica la simbología de la regeneración. Cuando mediante un apretón de manos a todos los participantes en la fiesta se despide a la pareja, previo a su “desaparición”, se pretende representar que se esfuma el año viejo, así como el de las deidades del reino de los muertos. Una vez derribada, desbaratada, apuñalada y convertida en ceniza –lo que significa el espíritu del muerto–, la dualidad andrógina es enviada al inframundo, donde se regenera y renace como deidad joven. Entonces se terminan los días de la transición y de la incertidumbre: cuando renace el año nuevo despiertan las fuerzas vitales y la fertilidad. Según esta concepción, Judas no sólo es el espíritu de los ancestros, y por tanto, una amenaza y un enemigo, sino que, en su asociación con la fertilidad y el rancho, personifica también al “ancestro” imbuido de valores positivos. Eso lo designa el término parental

representar la renovación anual de la faz de la tierra; a continuación la piel se rellenó con paja (Krickeberg, 1991: 305).

apalochi, abuelo, que resalta la cercanía, sobre todo. Por tanto, el Judas está incluido entre los ancestros y la simbología Judas/fariseos resulta estar sobre-determinada: por un lado, se trata de un signo de la regeneración con una carga positiva; por el otro, hace obvia la personificación étnica de los *chabochi*. Más allá queda el recuerdo –reprimido– del pasado incivilizado –primitivo– de los antepasados, cuando los tarahumaras aún no eran cristianos.

Un mito creacionista de los años ochenta del siglo XIX subraya el significado que tiene el color de la piel para los tarahumaras, y mediante el cual se deslindan de los *chabochi*, blancos y mestizos⁵¹: la simbología de los colores está relacionada, en el ámbito lingüístico, con la fertilidad de la tierra y sus productos, es decir el “*cho*”, raíz que significa oscuro, como la tierra. Así, la declinación *chókame* es utilizada por los tarahumaras para referirse al color de su piel y al ritual del maíz. Se establece de esta manera una conexión semántica con la tierra –oscura–, diosa madre que, como “madre maíz”, recibe sus ofrendas rituales que son veneradas en el más allá, como la deidad femenina *eyeríame* (Puchegger-Ebner, 2001: 155-159). La ceniza blanca, en cambio, representa en la simbología de los colores un elemento asociado con los espíritus de los muertos, que tanto daño hacen. Eso significa que existe una conexión directa entre el mundo de los muertos, el inframundo del diablo y el de los *chabochi*: todos ellos representan un mundo opuesto al de los tarahumaras⁵².

51. “Después, los *chabochi* se hicieron con ceniza, así lo dice la tradición. Pero los rarámuri, los tarahumara, se hicieron de tierra, de barro. Por esta razón tienen un aspecto ligeramente azulado, un tono café azulado. Y debido a eso, los *chabochi* son blancos, pues son hechos de ceniza” (Meyer Levi, 1993: 271).

52. En relación con la fiesta pascual indígena, se encuentran menciones indirectas en Lumholtz (1987 [1902]: 346), con respecto al reino de los muertos, el inframundo y la cultura prehispánica desaparecida: “During Easter week live rattlesnakes are carried about, but the heads of the reptiles are tied together so that they can do no harm. One man may have as many as four serpents with him” (Lumholtz, 1987 [1902]: 356). Por su parte, Kennedy y López (1981: 34) refieren que en Samachique se encontraron a parte de una figura de Judas y Judita, animales fabricados con paja llamados “zorros”, pero los zorros son ambivalentes en la mitología tarahumara y son asociados generalmente con la muerte (Puchegger-Ebner, 2004: 530-538). La alianza entre ambos símbolos también alude al (re)nacimiento del año nuevo, la renovación del ciclo anual parecido a la imagen

CONCLUSIONES: IDENTIDADES NEGOCIADAS

*So wenig Kulturtransfer wie möglich,
aber so viel wie nötig.*⁵³

(Schriek y Schmuhl, 1997: 194)

El cambio no es un fenómeno nuevo para las sociedades indígenas, forma parte de su tradición y no significa la pérdida de algo, necesariamente, sino la adaptación e integración a ella de otros elementos, como lo demuestra la realidad de las etnias uto-aztecas, que han logrado conservar sus tradiciones prehispánicas mediante la creación de mundos paralelos, aunque de modo simultáneo se realicen también procesos de intercambio cultural, de transculturación.

Esto significa que el *sincretismo* puede ser entendido como un proceso que se genera como respuesta a la inseguridad originada por el choque de dos sistemas culturales: refleja las crisis de identidad y los conflictos de poder (Siller, 1991: 5f) que surgen de tal encuentro. Las categorías duales y el principio de reciprocidad parecen ser de crucial importancia en estos procesos. A lo largo de siglos, la cultura tarahumara ha experimentado una evolución similar. Particularmente referido al papel jugado por las misiones, esa cultura ha conservado sus propias creencias religiosas en el transcurso del proceso histórico: ha integrado a sus propias actividades rituales ciertos elementos del sistema de símbolos de la cultura dominante, recurriendo al mismo tiempo al principio de dualidad acostumbrado y practicando en forma paralela los ritos prehispánicos y las ceremonias cristianas. Estos elementos son parte del conocimiento que constituye la identidad, conocimiento que es transmitido y protegido por la cosmovisión, fundamentalmente; así es la historia de una cultura.

Por lo anterior y en concordancia con la argumentación de Ventura i Oller (2003: 91), califico como inadecuada o confusa la aplicación acrítica,

de las serpientes que mudan la piel, lo cual se interpreta a menudo como un proceso de transformación.

53. “Tan poca transferencia cultural como sea posible, pero tanto como sea necesario...”
Traducción propia.

a las sociedades indígenas, de términos como “sincretismo” o “híbrido”⁵⁴. De hecho, a menudo encontramos los dos sistemas culturales –el prehispánico y el hispánico– situados de manera paralela y complementaria, en vez de ser una mezcla de ambos sistemas, como fue demostrado en el presente trabajo⁵⁵.

En el ámbito mitológico y ritual, estas rupturas del ser se presentan como señalaba Turner (1994 [1967]), como una “selva de símbolos” (*forest of symbols*), pero también forman parte de la frontera cultural que fue el periodo colonial, y constituyen un espacio liminal en el cual las distintas culturas (re) producen y establecen diferentes esquemas de significación interconectados e interactuando (Mader, 2003: 123). Así, los tarahumaras de Norogachi y Choguita se asumen parte de ambas herencias, la prehispánica y la mestiza. Por esta razón elegí la denominación identidad “negociada” o “negociante”, pues ello implica un margen de significación más amplio. Estos términos aluden a la duración del proceso en el que se forma la identidad colectiva, pero incluyen también los variados mecanismos de la transferencia cultural. En este sentido, las cuatro metáforas expuestas del drama indígena de la Pascua (ancestros/espíritus de los muertos, Judas-*chabochi*, antepasados y Judas-hombre de paja) tematizan otro aspecto de la identidad, el de la “negociación” de los distintos ámbitos de la vida y los sentimientos de pertenencia correspondientes⁵⁶. Como un símbolo polisémico, el Judas pertenece tanto al

54. Estoy muy agradecida con mi colega Bernd Brabec de Mori, quien sintió una renuencia parecida respecto del uso de estos términos problemáticos, y con quien he sostenido varias discusiones muy fecundas sobre el tema.

55. Con respecto al uso de los términos “identidades híbridas” y/o “culturas híbridas” que se establecieron en el discurso de la antropología cultural y social, traigo a colación una cita del diccionario Duden (1990): “El término ‘híbrido’, proveniente del griego, significa ‘soberbio’, ‘arrogante’, ‘exagerado’, ‘desmedido’, mientras el término ‘híbridos’, derivado del latín, tiene su aplicación en el contexto de la biología, donde denomina a un ‘bastardo’ surgido de un proceso de ‘hibridización’, o sea mediante el cruce incestuoso de plantas o animales con el fin de obtener un mayor rendimiento.” Los “híbridos”, por tanto, son especímenes estériles y representan un estancamiento obtenido de manera artificial, ya que el producto final no se puede reproducir solo.

56. La subjetividad/identidad incluye siempre, al lado de la diferencia racional del “ser diferente”, un valor emocional respecto de la pertenencia del individuo (Grossberg, 1996). Parte de esta sensación de pertenencia forma los paisajes, así como otras marcas primarias y secundarias. Entre las primeras se cuentan las formas geográficas, las de la

mundo de los mestizos como al de los tarahumaras, y funge como signo de la cultura-*pueblo* por medio del cual se procura siempre equilibrar y equiparar, como lo demuestran también sus diferentes denominaciones:

And this explains the two nicknames he is given locally. He is called both *güerito*, a Spanish term referring to his identity as a *blanco*, and he is called *apalochi*, a Tarahumara word meaning “grandfather” (Slaney, 1991: 278).

Al vencer a los fariseos –en la posición de los *chabochi*– y haber desbaratado la cabeza del Judas, la “identidad negociadora” de los tarahumaras, en la posición de los *pagótame*, se afirma para el siguiente año; así, las oleadas amenazantes de carencia de identidad quedan controladas. Por esta razón, los *pagótame* –tarahumaras bautizados y “civilizados”– tienen que luchar y han adornado la ceremonia pascual con incontables elementos y recuerdos precoloniales, como una suerte de reactivación mental de “antiguas” cadenas asociativas de la fertilidad y el descanso de los campos y del nuevo ciclo agrícola, reinterpretando de este modo el propio pasado, parcialmente reprimido.

La construcción de un “grupo de ancestros” –los *pintos*– que se percibe de manera positiva y que forma parte de la fiesta pascual, puede ser vista como un indicio para la aceptación y la integración de los dos aspectos identitarios. Si en el transcurso de la Pascua se conjura un “vínculo íntimo” con los blancos, mediante la pintura corporal y por medio de la “dimensión extrasensorial”, no sólo se apropia del aspecto de los *chabochi*, sino que se anima a los poderes de *el otro* en el propio cuerpo, activando su potencial y adueñándose de su identidad en el plano metafísico; dicho de otra forma, es posible situarse en la piel del *otro*, ser su portador y establecer una estrecha relación con él. En este sentido, las ceremonias pascuales forman una “comprensión del mundo” como hecho total, subjetivo y físico, que despierta todos los sentidos y cuyas percepciones son capaces de influir en la realidad cotidiana. Esa comprensión del espacio ritual –percibirlo por medio de los sentidos– incluye la piel como zona de contacto del *Yo* con el mundo exterior. Entonces, siguiendo la línea de pensamiento de Turner (1996), los

arquitectura y las de la estructura de rancherías y pueblos; entre las segundas están las formas que asumen las tradiciones.

signos en la piel y las imágenes del cuerpo figuran como superficies para la proyección del imaginario étnico que refleja la identidad colectiva; en este mismo sentido, en las prácticas religiosas las características de la cultura tarahumara siempre vuelven a evocarse y a (re)definirse. Es lo que ocurre a los tarahumaras de Norogachi y Choguita a través del *pascola*, quienes se definen por ambas tradiciones, la prehispánica y la mestiza. Esto significa que los mecanismos reguladores de equilibrio y los paralelismos establecidos por los tarahumaras, incorporados en la propia cosmovisión, así como la reinterpretación de ciertas creencias impuestas por los colonizadores, cobran nueva fuerza con cada representación de las pascuas, para así afirmar su propia percepción y conservar su identidad étnica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allen, Paula (1991). *Grandmothers of the Light: A Medicine Woman's Sourcebook*. Boston: Beacon Press.
- Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute Book Co.
- Assmann, Jan (1997). *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Munich: C.H. Beck Verlag.
- Bennett, Wendell y Robert M. Mings (1935). *The Tarahumara. An Indian Tribe of Northern Mexico*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bennholdt-Thomsen, Veronika (1998). "Die normierte Frau im Entwicklungsdiskurs versus Vielfalt von Frauenleben", en Martina Kaller-Dietrich (Ed) *Recht auf Entwicklung? Atención! Jahrbuch des österreichischen Lateinamerika-Instituts* Bd.1. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel/Südwind, pp. 65-80.
- (1991). "Gegenseitigkeit statt sozialer Gerechtigkeit. Zur Kritik der kulturellen Ahnungslosigkeit im modernen Patriarchat", en Brigitta Hauser-Schäublin (Ed.) *Ethnologische Frauenforschung. Ansätze, Methoden, Resultate*. Berlín: Dietrich Reimer Verlag, pp. 282-305.

- Broda, Johanna (1999). "Rain Rocks and Air. An Anthropological Analysis of Tlaloc Rituals and Political Power in Central Mexico Before and After the Spanish Conquest", en Magie Von der Realen. *Zum Magischen Realismus. Weltbild und Gesellschaft in Lateinamerika. ¡Atención! Jahrbuch des Österreichischen Lateinamerika-Instituts*. Bd.2, Ed. Elke Mader y Maria Dabringer. Frankfurt-Main: Brandes & Apsel/Südwind, pp. 119-130.
- Bustillos, Edwin (1997). "Eine Welt für sich. Kultur, Gesellschaft und indigene Rechte bei den Tepehuanes in Chihuahua und Durango", en Ellen Schriek, Hans-Walter Schmuhl (Eds.) *Das andere Mexiko. Indigene Völker von Chiapas bis Chihuahua*. Gießen: Focus Verlag, pp. 210-218.
- Breidenbach, Joana y Ina Zukrigl (2000). "Authentische Welten", en Joana Braidenbach e Ina Zuckrigl (Eds.) *Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt*. Reinbek bei Hamburg: Rohwolt, pp. 163-202.
- Champion, Jean R. (1962). "A Study in Culture Persistence: The Tarahumaras of Northwestern Mexico". Ph.D. Dissertation, Columbia University.
- Cordell, Linda S. (1984). *Prehistory of the Southwest*. San Diego: Academic Press.
- Csordas, Thomas, J. (2002). "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", en Thomas J. Csordas. *Body/Meaning/Healing*. Houndsmills, Basingstoke, Hampshire / New York: Palgrave Macmillan: Part III: Modulations of Embodiment, pp. 239-285.
- Deimel, Claus (2000). "Peyote Scraping-Raramuri (Tarahumara) in North-West Mexico", en Christian Räscher y John R. Baker (Eds.) *Jahrbuch für Ethnomedizin und Bewusstseinsforschung*. Nr.6-7. Verlag für Wissenschaft und Bildung, Berlin, pp. 223-226.
- (1997). *Die rituellen Heilungen der Tarahumara. Monografía rarámuri* Bd.1. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

- (1980). *Tarahumara. Indianer im Norden Mexikos*. Frankfurt am Main: Syndikat Autoren- und Verlagsgesellschaft.
- Duden (1990). *Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*. Mannheim: Dudenverlag.
- Geertz, Clifford (1991). *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Vol. 2. Frankfurt: Auflage. Suhrkamp.
- Göttner-Abendroth, Heide (1998). *Für Brigida Göttin der Inspiration*. Essayband 2. Frankfurt: Zweitausendeins.
- Graham, Martha (1994). *Mobile Farmers. An Ethnoarchaeological Approach to Settlement Organization among the Rarámuri of Northwestern Mexico. International Monographs in Prehistory*. Michigan, Ann Arbor: Ethnoarchaeological Series 3.
- Grossberg, Lawrence (1996). "Identity and Cultural Studies: Is that all there is?", en Stuart Hall, Paul du Gay (Eds.) *Questions of Cultural Identity*. Londres-Thousand Oaks – New Delhi: Sage.
- Heinemann, Evelyn (1992). "Frauen, Männer und Magie. Ethnopschoanalytische Betrachtungen des Geschlechterverhältnisses in Jamaika", en Evelyn Heinemann, Günter Krauß (Eds.) *Beiträge zur Ethnopschoanalyse. Der Spiegel des Fremden*. Nürnberg: ISKA, pp. 26-42.
- Kasprzycki, Sylvia S. (2002). "Die Dinge des Glaubens. Menominees, Missionare und materielle Kultur, 1830-1880: Analyse eines kulturellen Dialogs. Dissertation an der Fakultät für Human- und Sozialwissenschaften an der Universität Wien" (2 Bände). Sin publicar.
- Kellogg, Susan (1997). "Parallelität der Geschlechter bei den Azteken im vorspanischen Mexiko", en Gisela Völger (Ed.) *Sie und Er. Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich*. Colonia: Band 1 Rautenstrauch-Joest-Museum, pp. 263-268.
- Kennedy, John G (1978). *Tarahumara of The Sierra Madre: Beer, Ecology and Social Organization*. Illinois: AHM Publishing Corporation.
- (1990). *The Tarahumara*. Series: Indians of North America. Nueva York y Filadelfia: Chelsea House Publishers.

- (1996). *Tarahumara of The Sierra Madre. Survivors on the Canyon's Edge*. Pacific Grove, California: Asimolar Press. 2ª ed. revisada.
- Kennedy, John, Raúl A. López (1981). "Semana Santa in the Sierra Tarahumara: A Comparative Study in three Communities". *Occasional Paper of the Museum of Cultural History*. 4. Los Ángeles: University of California Press.
- Krickeberg, Walter (Ed.) (1991). *Märchen der Azteken und Inka*. München: Eugen Diedrichs Verlag.
- Kummels, Ingrid (1988). *Schulerverziehung für oder gegen indianische Ethnien? Die Rarámuri von Kaborachi und die Erziehungspolitik der mexikanischen Regierung*. München: Ludwig-Maximilians-Universität. Selbstverlag, Dissertation.
- Lévi-Strauss, Claude (1966). *Die Luchsgeschichte. Indianische Mythologie in der Neuen Welt*. München: Deutscher Taschenbuchverlag.
- Lumholtz, Carl (1903). *Unknown Mexico. A Record of Five Year's Exploration among the Tribes of the Western Sierra Madre; In the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco, and among the Tarascos of Michoacan*. Londres: MacMillan & Co.
- Mader, Elke (2003). "Kultur, Raum und Macht im Schamanismus der Shuar", en Dagmar Schweitzer de Palacios y Bernhard Wörrle (Eds.) *Heiler zwischen den Welten. Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors*. Marburg/Lahn: Reihe Curupira, Band 15, pp. 97-127.
- Merrill, William L. (1987). "The Rarámuri Stereotype of Dreams", en Barbara Tedlock (Ed.) *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge: University Press, pp. 194-219.
- (1988). *Raramuri Souls. Knowledge and Social Process in Northern Mexico*. Washington, D.C: Londres: Smithsonian Institution Press.
- Meyer Levi, Jerome (1993). "Pillars of the Sky. The Genealogy of Ethnic Identity among the Rarámuri-Simaroni (Tarahumara-Gentiles) of Northwest México". Harvard University, Department of Anthropol-

- logy, Ph.D. Dissertation. Massachusetts: University of Cambridge. Sin publicar.
- Mires, Fernando (1991). *El discurso de la indianidad*. Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigación.
- Nomikós, Yen Alexandra (1999). *Tarahumara. Caminos Cruzados / Crossed Pathways*. México: Grupo DESMOS.
- Orywal, Erwin (1996). "Krieg und Frieden in den Wissenschaften", en Erwin Orywal, Aparna Rao y Michael Bollig (Eds.) *Krieg und Kampf. Die Gewalt in unseren Köpfen*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, pp. 13-44.
- Priuli & Verlucca (Eds.) (2003). *Carnevali della Montagna. Aosta. Colloquio Internazionale*. Torino: Bureau Régional pour l'Ethnologie et la Linguistique.
- Puchegger-Ebner, Evelyne (2004). "Gott ist Mann und Frau. Zum Bild des Weiblichen in Mythos und Ritus bei den Tarahumara". Dissertation an der Fakultät für Human- und Sozialwissenschaften der Universität Wien (3 Bände). Sin publicar.
- (2005). *Diario de campo 5*. Viena: No publicado.
- Quinones, Sam (2001). *True Tales from another Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Sanday, Peggy Reeves (1990). "Introduction", en Peggy Sanday y Ruth Gallagher Goodenough (Eds.) *Beyond the Second Sex. New Directions in the Anthropology of Gender*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 8-17.
- Schriek, Ellen y Hans-Walter Schmuhl (1997). "Die Tarahumara in der Sierra Madre Occidental. Ökozid, Drogenterror und kulturelle Selbstbehauptung", en Ellen Schriek, Hans-Walter Schmuhl (Eds.) *Das andere Mexiko. Indigene Völker von Chiapas bis Chihuahua*. Gießen: Focus Verlag, pp. 187-209.
- Siller, Hermann Pius (1991). "Synkretismus: Bestandsaufnahme und Problemanzeige", en Siller (Ed.) *Suchbewegungen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp 1-17.

- Silverblatt, Irene (1987). *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton: University Press.
- Slaney, Frances (1991). "Death and 'Otherness' in Tarahumara Ritual". Tesis presentada en la Escuela de Graduados de la Universidad Laval para obtener el grado de Doctor en Filosofía. Sin publicar.
- Stephen, Lynn (1991). *Zapotek Women*. Austin: University of Texas Press.
- Thonhauser, Matthias (2001). *Im Angesicht der Erde. Zur Bedeutung indianischer Religiosität in Befreiungsprozessen am Beispiel einer Gemeinschaft im Surandino Perus*. Investigaciones 3. Wien: Brandes & Apsel/Südwind.
- Thord-Gray, Iwan (1955). *Tarahumara—English. English—Tarahumara Dictionary and an Introduction to Tarahumara Grammar*. Coral Gables, Florida: University of Miami Press.
- Turner, Bryan S. (1996). *The Body and Society: Explorations in Social Theory*. Oxford: Blackwell.
- Turner, Victor (1994). *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.
- (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Hawthorne/Chicago: Aldine de Gruyter.
- (1974). *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca/New York: Cornell University Press.
- Van Gennep, Arnold (1984). *Übergangsriten (Les rites de passage [1981])*. Frankfurt/Nueva York: Campus Verlag. Nachdruck von 1909.
- Velasco Rivero, S.J., Pedro de (1987). *Danzar o Morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*. México: Centro de Reflexión Teológica.
- Ventura I Oller, Montserrat (2003). "Schamanische Austauschbeziehungen und Identität. Das Netzwerk der Colorados", en Dagmar Schweitzer de Palacios, Bernhard Wörrle (Eds.) *Heiler zwischen den Welten. Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors*. Marburg/Lahn: Reihe Curupira, Band 15, pp. 73-95

Watkins, Joanne C. (1996). *Spirited Women. Gender, Religion, and Cultural Identity in the Nepal Himalaya*. Nueva York: Columbia University Press.

Publicaciones periódicas

- Galtung, Johan (1969). "Violence, Peace and Peace Research", *Journal of Peace Research* 6(3): 167-191.
- (1990). "Cultural Violence", *Journal of Peace Research* 27(3): 291-305.
- Lanniello, Cristina (1988). "Il Carnevale a Comelico Superiore", *Mondo Ladino*, Anno XII: 1-4.
- López Austin, Alfredo (1998). "La parte femenina del cosmos", *Arqueología Mexicana. La Mujer en el Mundo Prehispánico*, V(29): 6-13.
- Lumholtz, Carl (1891). "Explorations in the Sierra Madre. Among the Tarahumaras. The American Cave-Dwellers; Tarahumari Life and Customs. Tarahumari Dances and Plant-Worship". *Scribner's Magazine*, 10: 45-63
- (1894). "Tarahumari Life and Customs", *Scribner's Magazine*, XVI(3): 17-38
- (1987). *Unknown Mexico*, "Explorations in the Sierra Madre and Other Regions, 1890-1898. Unabridged republication of "Unknown Mexico: A Record of Five Years' Exploration Among the Tribes of the Western Sierra Madre; in the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco; and Among the Tarascos of Michoacan", Originally published by Charles Scribner's Sons, Dover Publications, Inc.; New York, 1-2: 67-91
- Merrill, William L. (1983). "Gods Saviours in the Sierra Madre", *Natural History*, 92(3): 58-67.
- Neurath, Johannes (1992). "Mesoamerica and the Southern Ceremonial Complex" en Christian F. Feest (Ed.) *European Review of Native American Studies* 6(1): 1-8.

Puchegger-Ebner, Evelyne (2003). “Narcocultura – Drogenökonomie oder Manifest ethnischer Identität? Zur Drogenproblematik an der mexikanisch-USamerikanischen Grenze“ Vol. 1, en Konak, Wien (Ed.). *Americas – Zeitschrift für Kontinentalamerika und die Karibik*. Tomo 25(7): 69-100.

Quezada, Noemi (1996). “Mito y Género en la Sociedad Mexica”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 26: 21-40.

Publicaciones electrónicas

Puchegger-Ebner, Evelyne (2001). “Gott ist hungrig–Zur Stellung der Frau bei den Tarahumara”. Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades an der Grund- und Integrativwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien (Ethnologie). Als Online-PDF unter: <http://wiki.lateinamerika-studien.at/images/4/41/Diplomarbeit-Evelyne-Puchegger-Ebner-1.pdf> (Última consulta 2011-08-03, 20:18).

Poder, sociabilidad y monstrosidad.
Una mirada comparativa de rituales de hormigas y
avispas entre los indígenas “caribes”

Ernst Halbmayer

Inspirado por las reflexiones de Santos-Granero (2005) sobre las torturas amerindias¹ practicadas en el trópico sudamericano, releí el artículo de Clastres (1973) acerca de la tortura en las sociedades primitivas. Desde un punto de vista actual, varios aspectos de la obra de Clastres parecen sorprendentes. En primer lugar, es notable la facilidad con la que se generan suposiciones generalizadas con base en pocas pruebas empíricas. En segundo lugar, llama la atención cuán inoportunas parecen sus nociones acerca del cuerpo, de la persona y de la sociabilidad amerindia que constituyen el fundamento de sus argumentos mirados desde los debates académicos contemporáneos (Conklin, 1996; Rival 2005a, 2005 b; Seeger *et al.*, 1979; Taylor, 1996; Turner, 1995; Vilaça, 2002, 2005). Para Clastres, el cuerpo no es más que una superficie en la que la tribu o el grupo social inscriben el dolor con el fin de enseñar la ley tribal al individuo y dejan un recuerdo imborrable en su cuerpo. Esta sumisión a la ley tribal, al mismo tiempo, representa la iniciación en el grupo. Otro aspecto asombroso del estudio de Clastres es la ausencia de explicaciones de carácter *emic* acerca de las intervenciones dolorosas,

1. Presentado como ponencia inaugural en el IV Encuentro de Investigadores sobre América del Sur y el Caribe, en Viena, en 2007, y discutido en el taller “Ritual, cuerpo y violencia en las culturas indígenas de Latinoamérica”, organizado por Elke Mader y el autor.

así como la falta de referencias a la cosmovisión que podrían explicar las técnicas culturales que infligen dolores.

En contraposición al concepto de sociedades amerindias amazónicas “sin poder”² que se oponen al desarrollo del Estado (Clastres, 1974), Santos-Granero (2005) argumenta que en algunas de estas sociedades “esclavizantes”, tal tipo de rituales –“torturas”– expresaba relaciones de jerarquía y poder, y producía signos de servidumbre que inscriben la condición inferior del esclavo en su cuerpo.

Mi enfoque no se refiere ni a la etnohistoria ni a las sociedades esclavizantes. En cambio, voy a hacer hincapié en los procedimientos dolorosos y violentos entre los indígenas “caribes”³, representantes de una de las principales familias lingüísticas de las tierras bajas sudamericanas. Entre los grupos caribes, las prácticas de aplicación de hormigas y avispas juegan un papel central, pero también se pueden observar diferencias significativas entre los caribes de Guyana (incluidos los karihona y los arara), los del Alto Xingú (kuikuru, kalapalo, bakairi, nahukwa, txicão), y los yukpa en el noroeste del continente. En mi opinión, estos procedimientos se relacionan de diferentes maneras con cuestiones de poder: en vez de tratarse de la sumisión de un individuo a la ley tribal o de asociarse con las relaciones jerárquicas de servidumbre, son dolorosos ritos para aumentar el poder y las fuerzas vitales de las personas que sufren las picaduras o comen las larvas de los avispas, como en el caso de los yukpa.

Este empoderamiento no es logrado por medio de la inscripción de tortura en los cuerpos, sino a través de la transformación de la persona y sus capacidades, donde la agregación y la extracción selectiva de sustancias, poder y fuerza vital, juegan un papel importante. Entre los caribes de Guyana las aplicaciones de hormigas y avispas son muy comunes y son percibidas como un requisito para adquirir las capacidades plenas de un ser humano adulto. Sin embargo, fuera de este lugar, y dependiendo de las cosmologías y concepciones locales acerca de la persona, estos procesos son concebidos de

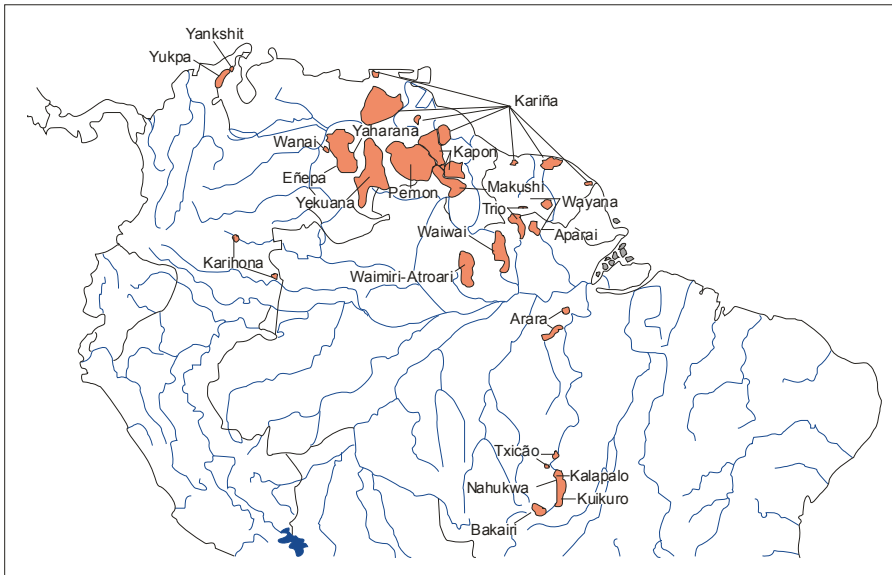
2. Para una discusión de liderazgo “sin poder”, véase Halbmayer (2003a).

3. Uso el término caribe en el sentido lingüístico para denominar a los integrantes de la familia lingüística caribe.

manera diferente y también pueden resultar en un empoderamiento potencialmente peligroso.

Mi análisis se enfoca principalmente en los rituales de hormigas y avispas. La primera parte del presente artículo se basa en la evidencia etnográfica disponible acerca del uso de estos insectos, recopilada por antropólogos que han investigado los grupos caribes de las Guayanas y del Alto Xingú, en especial los kalapalo. Comparo esta información en la segunda parte del análisis, de manera detallada y amplia, con mis propios datos etnográficos sobre el uso ritual de las avispas entre los yukpa. Estos datos fueron recopilados en varias fases de trabajo de campo con los irapa-yukpa entre 1988 y 2008.

Los grupos lingüísticos caribes contemporáneos



Fuente: Elaboración propia.

Entre los grupos caribes las dolorosas intervenciones físicas toman la forma de cortes, golpes, mordiscos y punzadas que incluyen escarificaciones, tatuajes, flagelaciones, perforaciones de partes corporales, como las orejas o los labios, y el uso de cuerdas impregnadas de jugos de plantas específicas que son insertadas en la nariz e introducidas hasta la garganta. Si bien en los

grupos caribes⁴ hay diversas maneras de utilizarlas, la aplicación de hormigas y avispas está muy generalizada. Son prácticas que fueron registradas en Guyana (*i.e.* wayana, akuriyo, apalai, kariña, trio, waiwai, makushi, pemon, akawaio, yekuana, yabarana); en el noroeste del Amazonas (karihona); en el Bajo Xingú (arara); y entre los grupos caribes subandinos (yukpa), que viven en un estolón andino norteño. Sin embargo, en el área del Alto Xingú hay poca evidencia al respecto y las aplicaciones son prerrogativa de los hechiceros, quienes “adhieren hormigas venenosas a las puntas de sus dedos para inmunizarlas contra los venenos letales para la mano no entrenada”⁵ (Heckenberger, 2004: 186).

LOS USOS DE HORMIGAS Y AVISPAS

En los grupos caribe-hablantes las hormigas y avispas se aplican de varias maneras. Los yekuana utilizan cilindros tejidos “en los que se introduce gran cantidad de ‘bachacos’, y los aplican sobre la piel, generalmente en los brazos de los jóvenes que se someten a la *prueba*” (Civrieux, 1959: 110). Los akawaio recolectan los insectos y los meten en “un palo hueco y rajado. Así enfurecidos, los aplican en partes del cuerpo que duelen: muslos, piernas, espalda, brazos y nuca” (Butt Colson, 1978: 18). También ponen “sus manos en un tubo que contiene estas hormigas” (De Goeje, 1943: 65; Magaña, 1988: 141). Además se preparan hamacas con hormigas que son adheridas (Magaña, 1988: 141; Koch-Grünberg, 1923: 127; Im Thurn, 1883: 221) y en las que, quienes son iniciados –“iniciantes”–, tienen que acostarse. Los waiwai y apalai utilizan cinturones de hormigas elaborados con hojas de palmera (Fock, 1963: 119ss; Speiser, 1926: ilustración 76, 1) y los wayana, apalai (Speiser, 1926: ilustración 76, 2-3), trío (Koelewijn, 1987: 7; Frikel, 1973: 138), kariña (Magaña, 1988: 25 y 140ss) y akawaio (Butt, 1961: 152), construyen los *marcos hormigueros* a los que se atan hormigas y avispas, de tal manera que sus espaldas apuntan en una sola dirección.

-
4. El segundo grupo lingüístico en el que las torturas con hormigas y avispas son extremadamente frecuentes, es el de los Tupi-Guaraní (Balée, 2000).
 5. Todas las fuentes citadas en idiomas diferentes al español fueron traducidas por el autor.



Marco hormiguero con la representación del pez pacu
Fuente: de Van Velthem (2003:15).

Entre los wayana, la aplicación de estos marcos de hormigas es la culminación de un ciclo de iniciación masculina cuya duración es de tres a seis meses e incluye una serie de visitas, fiestas y danzas entre aldeas (De Goeje, 1941: 108-111; Hurault, 1968: 87-106; Magaña, 1988-89: 25-30). Entre los grupos de Guyana los marcos hormigueros tienen la forma de animales como jaguares, peces⁶, osos perezosos, ardillas (Magaña, 1988-89: 29), sapos o ranas (De Goeje, 1943: 58, 88), pero también de cangrejos o seres míticos⁷ (Hurault, 1968: 105). Estos marcos contienen hasta 360 hormigas y avispas (De Goeje, 1943: 24) y son presionados contra el cuerpo. Muchos iniciantes se desmayan por los mordiscos extremadamente dolorosos.

-
6. Por ejemplo, *Myletes* sp. (Magaña, 1988-1989: 29) o los peces denominados *pacu* en Brasil.
 7. Los wayana no sólo utilizan los marcos hormigueros zoomorfos, sino también otros, rectangulares, que son usados por las mujeres (Magaña, 1988-1989: 18). Según Hurault (1968: 105) diferentes hormigas y avispas son utilizadas para diferentes marcos y durante diferentes fases del ritual.

El significado de estos marcos de hormigas es todavía un enigma. Farabee (1924: 228) supone la posibilidad de un significado totémico, que también puede ser expresado en hechizos y oraciones. Aparentemente estos marcos fueron usados para establecer un enlace entre los animales o seres espirituales y el iniciante que permite la transferencia de cualidades y características. Según De Goeje (1943: 65), estos marcos representan un espíritu animal, probablemente para absorberlo. Otra explicación es que las correspondientes prácticas permiten la absorción, no de los seres representados en el marco sino de los “instintos de esos insectos” (De Goeje, 1943: 65; Césard, 2005: 67ss).

Al igual que Roth (1915: 310), Farabee (1924: 228) se pregunta por las transferencias efectuadas durante esos rituales:

Is the efficacy in the effect of the stinging, in the person making the application or in the petition to deity? Does the initiate receive the strength and courage of the particular animal to withstand the ordeal, or is it the character of the person making the application that he receives? The ideas in mind of the Indian seem somehow confused on this point. Any one or all of these ideas may be present at a particular performance.

Por tanto, existen varios significados posibles: la transferencia de cualidades entre los humanos, es decir entre los que ejercen y los que sufren la tortura; entre las hormigas y avispas y el iniciante; o entre el animal representado en el marco hormiguero y el iniciante. Existen datos etnográficos para cada una de estas tres dimensiones. Crévaux (1883: 300), por ejemplo, mostró la importancia de las cualidades de la persona que aplica la tortura. Escribió: “Al entrar al pueblo de Apalai (...) ellos me trajeron un marco de hojas de palmera a cuyo centro se habían adherido algunas hormigas negras grandes. Todos los miembros de la tribu, independientemente de su edad o sexo, se acercaron a mí para que lo aplicara a sus cuerpos, entrañas, muslos etcétera...”. Speiser (1926: 208), por su parte, confirma la existencia de este procedimiento, y otros autores mencionan el importante rol de la persona que aplica las hormigas, tal es el caso de Farabee (1924).

Sin embargo, a pesar de que los *Otros* importantes o las personas poderosas pueden desempeñar un papel fundamental en el ritual, su presencia ni es generalizada ni es un requisito imprescindible para la consecución del ritual. En contraposición a las impresionantes fiestas inter-aldeanas y al rol influyente

de los *Otros*, los rituales de hormigas y avispas también pueden efectuarse de manera individual o incluir sólo a la familia nuclear, el padre y el abuelo, hecho que ocurre entre los cazadores y recolectores akuriyo (Jara, 1996: 179).

En general las torturas de hormigas y avispas no sólo se aplican una sola vez, sino con cierta frecuencia. Muchas veces la gente se aplica a sí misma las hormigas y avispas, inclusive fuera del contexto ritual establecido. También el simple hecho de que mujeres, hombres, niños⁸, e incluso perros⁹, sean sometidos a estos procedimientos, indica que éstos van más allá de las ceremonias de iniciación. En resumen, la transferencia de cualidades y características entre las hormigas, avispas y la persona que sufre las picaduras, parece ser la dimensión más importante y generalizada de estas prácticas.

ONTOLOGÍA Y SIGNIFICADO SIMBÓLICO DE LAS HORMIGAS Y LAS AVISPAS

En los debates actuales acerca del estado ontológico de insectos, en general, y de avispas y hormigas en especial (Césard *et al.*, 2003; Césard, 2005), el tema es tratado en el sentido de un antropomorfismo generalizado que se halla en la base de las teorías actuales acerca de las cosmologías amazónicas (Descola, 1996, 2005; Viveiros de Castro, 1998; Århem, 1996). Estas teorías en general perciben a los animales y espíritus como seres sociales dotados de una subjetividad y proponen una sociabilidad que sobrepasa la de los humanos. ¿Pueden entonces los insectos, en particular las hormigas y avispas, ser concebidos como tales seres sociales? Las publicaciones recientes (Césard, 2005; Césard *et al.*, 2003) se muestran al menos escépticas y tienden a argumentar que “sólo” transmiten energía. Hace algunos años, Césard *et al.* (2003: 392) afirmaban:

Es (...) difícil de generalizar. En el Amazonas los insectos a veces son considerados como la encarnación de simples poderes de diferentes orígenes, como epifenómeno de una subjetividad que está situada en otra parte. A veces pueden ser

-
8. Jara (1996: 177) observó la exposición de niños menores de dos años a las picaduras de manos, pies y vientre.
 9. (Roth, 1915: 178; Koch-Grünberg; 1923: 124; Farabee, 1924: 43; Fock, 1963: 120; Howard, 2001: 245; Im Thurn, 1883: 221; De Goeje, 1943: 58).

considerados como poseedores de un poder que pertenece a ellos mismos (...) [En el primer caso] los insectos apenas serían más que productos derivados (o, como mucho, mensajeros) de seres diferentes a ellos mismos. En este caso parecen carecer de una subjetividad.

En otra publicación reciente, el mismo autor manifiesta:

(...) los insectos parecen carecer de las características más finas como una subjetividad o una dinámica propia que conllevan a la interacción con los humanos (...) por las cuales serían personas sociales ‘enteras’, (...) los insectos parecen menos un conglomerado caracterizado por su lado social (...), que una reserva de energía (Césard, 2005: 56ss).

En el mismo sentido, argumenta que los insectos tienen una subjetividad global, abstracta y colectiva, pues “no siempre y espontáneamente son concebidos como individuos [De hecho,] en la Amazonía cualquier animal es inmediatamente social, excepto tal vez los insectos” (Césard, 2005: 77). Desde este punto de vista, las hormigas y avispas son vistas como un “recurso de energía” no especificado (Césard *et al.*, 2003; Césard, 2005), que es transferido por medio del veneno de los insectos, transformándose en “sustancia natural predatora” (Césard, 2005: 77).

El mismo autor argumenta que el nido elaborado por la avispa ofrece un modelo para un mundo estratificado en diferentes niveles, clásico en las cosmologías amazónicas, como ha sido descrito detalladamente para los warao (Wilbert, 1993) y los kayapo (Posey, 2003: 228; Posey *et al.*, 2004: 32). Por otra parte, en la Amazonía el nido está asociado simbólicamente con el vientre femenino y la maloca, la casa colectiva, es decir, como el lugar de la reproducción social (Césard, 2005: 57ss). Además, este autor asocia a las avispas con las “capacidades masculinas de reproducción (*Ibid.*: 58); y en consecuencia, el agujón es considerado arma y órgano reproductor a un tiempo, lo que hace que las avispas estén consideradas como “sociedades guerreras masculinas”.

Hay poca evidencia acerca del significado simbólico de hormigas y avispas en las cosmologías de los indígenas caribes¹⁰. Según la evidencia

10. Estudios especializados que integran las prácticas culturales y los mitos amazónicos con el conocimiento etno-entomológico, son los de Lévi-Strauss (1966), así como los trabajos

disponible, en Guyana las hormigas no sólo son consideradas como sociedades guerreras¹¹, sino también como amigos espirituales, quienes ayudan a que los objetivos de otra manera inaccesibles puedan ser conseguidos. (Para los waiwai, Fock, 1963: 65ss; para los trío, Koelwijn, 1987: 68ss; para los pemon, Koch-Grünberg, 1916: 81ss.) En este caso su diligencia parece ser más importante que los aspectos hostiles o predadores. Magaña (1988-1989: 55) argumenta que las avispas y las hormigas utilizadas en los rituales son conceptuadas, primero, como “buenas cazadoras”, lo que no implica, necesariamente, una condición de guerreras. Además, las avispas parecen poseer un lugar especial cosmológico en el cielo y, al menos en la imaginación de algunos grupos de caribes, como los waiwai, éstas se transforman en relevantes para los *Otros*, quienes atacan a los muertos en su camino al reino de los muertos (Fock, 1963: 83f). Los mismos waiwai creen que uno puede morir dos veces y que, por lo tanto, en el reino de los muertos el espíritu del muerto es asesinado por las avispas, para luego ser reanimado con medicamentos por ellas mismas (Fock, 1963: 84). Entre los yukpa los muertos tienen que ser agresivos y no padecer miedo, pues antes de llegar a la tierra de los muertos tienen que pelear con las avispas *masaya* y resistirse a ellas. Tanto los waiwai como los yukpa creen que las avispas sobrenaturales son tan grandes como los colibrís (Fock, 1963: 83; Armato, 1988: 53), y que son muy peligrosas. Los yukpa las perciben como humanas y las llaman *Tümonbra*. Se dice que estas avispas llevaron a un hombre al cielo. Las *Tümonbra* son asociadas con las tormentas: el trueno es el sonido de un enjambre de avispas que también causa las tempestades. Sin embargo, a través del trueno las avispas también avisan a los yukpa de los peligros y de los ataques de los enemigos. Por esta razón, las *Tümonbra* son consideradas “buena gente” (Armato, 1988: 53; Halbmayr, 2001b).

sobre los grupos no caribes, como los kayapo (Posey, 1980, 1981, 1982, 1983a, 1983b, 1983c, 2003; Posey y Camargo, 1985; Posey y Plenderleith, 2004). Para los andoke (Jara, 1994, 1995, 1996); para los warao (Wilbert, 1993); y para los miraña (Karadimas, 2003).

11. Muchos de los nombres dados a las avispas no se refieren a su supuesta condición de guerreras. Ahlbrinck (1931: 330) menciona nombres dados a avispas entre los kariña: algunas recibieron nombres de animales como el akuri, el armadillo o un tipo de lagarto; otras fueron nombradas como un hongo, un tipo de palmera e incluso menciona un tipo de avispa que por su timidez es llamada avispa esposa.

Existen diversas actitudes en cuanto a las hormigas y avispas, de las cuales la relación depredadora es sólo una opción. Junto con las restricciones alimenticias y sexuales impuestas, a menudo se utiliza a ambos insectos para transformar a las personas en buenas cazadoras, para prepararlas para la guerra y para protegerse de la posible venganza de los ataques practicados. Las relaciones explícitas entre los insectos y las guerras son documentadas entre los karihona del noroeste amazónico, los pemon de Guyana y los yukpa de los Andes norteños.

Koch-Grünberg (1923: 106) relata que, luego de regresar de un combate exitoso, los guerreros pemones estaban sentados en bancos cubiertos de grandes hormigas *Tocandira*. Además, se azotaron entre ellos y al final se pasaron por la nariz y la boca una cuerda a la que estaban adheridos los insectos: hacían esto “al igual que torturarse con hormigas y azotarse para que no los encuentren y para que no les hagan daño los espíritus de los masacrados” (Koch-Grünberg, 1923: 106). El mismo autor aclara que, “por la pelea y la matanza de los enemigos los guerreros están debilitados. Para recuperar la fuerza mágica que perdieron ésta nuevamente tiene que ser añadida” (*Ibid.*: 107). Así, los guerreros usan a las hormigas como un medio de recuperación de fuerzas.

Por su parte, los karihona se aplicaron las torturas de hormigas y avispas antes de atacar y esclavizar a sus vecinos, los witoto. En sus notas de campo Schindler (1970-1974) relata lo siguiente:

Cuando los karihona preparan un ataque contra los witoto tratan de asegurar el éxito de su empresa sometiéndose a la tortura de hormigas y pidiendo la ayuda de un chamán. El objetivo de ambas medidas fue paralizar la vigilancia, la atención y la movilidad de los witoto. Desde la distancia, los chamanes tenían que apresar las almas de los witoto y paralelamente hacer que se sintieran a salvo para que los enemigos durmieran y no notaran que los karihona se acercaban. Para este fin soplaron rezos chamánicos a la leña, de manera que luego se deslizaran con el humo que penetraría en el área de los witoto. Aparte de eso, semanas antes de la lucha planificada los guerreros empezaron a hacer que las avispas y las hormigas los picaran reiteradamente y a someterse a las correspondientes restricciones para que los witoto se volvieran “mansos” o para “atontarlos”, como lo expresan los informantes. Antes del ataque, los karihona esparcían achiote a sus cuerpos y armas, soplando sobre ellos.

Albis (1934: 13ss, citado por Llanos y Pineda, 1982: 78ss) especifica que las torturas de los guerreros fueron infligidas por las mujeres¹²:

La mujer del capitán coge diestramente este tejido de arpones venenosos y pica con él a su marido en las piernas para que sea fuerte; en el pecho, para que tenga valor; en la cara para que no duerma y en la barba para que guarde silencio. El capitán y el contra-capitán hieren en seguida a todas las mujeres en las espaldas y piernas, para que los guitoticos que cacen sean diligentes. Los dos héroes de esta farsa tienen que tomarse inmediatamente tres de estas hormigas disueltas en agua; si sufren mucho con tal brebaje es señal cierta de que la cacería será buena; algunos mueren envenados.

Como se explica, quienes deseaban asegurar su suerte se aplicaban las hormigas y avispas en el contexto de expediciones bélicas. Obviamente, no había ninguna relación depredadora entre las hormigas, las avispas y los guerreros, y los insectos tampoco se utilizaron contra los enemigos de manera directa. Más bien fueron aplicados a sí mismos para asegurar el poder y éxito del guerrero.

Además de las diferentes formas de hacerse picar por los animales, con o sin marcos, también se les comía vivos (Schindler, 1970-1974, para el caso de los karihona)¹³, se les sumergía en líquidos que después eran bebidos (De Goeje, 1943: 65, para los kariña; Gillin, 1936: 172, para los Barama River Caribs; Albis, 1934: 13ss, citado por Llanos y Pineda, 1982: 78ss, para los karihona), asados y comidos, y utilizados como ingredientes para las pinturas corporales (Wilbert, 1974: 54, para los yukpa). Por tanto, no sólo el veneno sino los animales mismos eran también utilizados. En ciertos casos, después de algunas torturas se liberaba a los insectos (Jara, 1996: 170; Gheerbrant, 1992: 428, nota 30); en otros, se les mataba, comía o bebía para que “nunca más salgan del cuerpo” (De Goeje, 1943: 65).

12. Este ha sido un caso frecuente. Véanse las fotos de Hurault (Hurault, Grenand *et al.*, 1998).

13. “También chupaban hormigas y avispas y cuando los animales los mordían escupían la sangre y la espuma. La espuma simbolizaba el fracaso en la caza, que de esta manera podía ser eliminado del cuerpo” Schindler (1970-1974).

PRUEBAS DE HORMIGAS Y AVISPAS, Y EMPODERAMIENTO EN GUYANA

Entonces, ¿con qué fin se usan estas torturas en Guyana? ¿Cuáles son sus efectos? Algunos aspectos ya se mencionaron. Eran parte de ceremonias de iniciación y de rituales que se efectuaban antes y después de las guerras, y también se utilizaban para contribuir a formar buenos cazadores. Según la bibliografía disponible, su carácter es el de encantamiento, intervención mágica y remedio¹⁴. Empero, ¿para qué? Aparentemente, el efecto principal de estos procedimientos es la adquisición de poder y fuerza vital personal, hecho que es expresado de diferentes maneras: como la recuperación de fuerza luego de enfermedades o partos (Jara, 1996: 178); para expulsar enfermedades o malos espíritus; para purificarse o transferir poder o energía; o incluso poder curativo o mágico (De Goeje, 1943: 24 y 65); también son usados como inyección e inmunización contra la pereza y las enfermedades, o como un método para aliviar el dolor. Mientras que algunos grupos consideran estos procedimientos como un remedio, los akuriyo los perciben como un antídoto contra las flechas mágicas lanzadas al hígado de una víctima (Jara, 1996: 178).

Las cargas energizantes de fuerza vital producen diligencia, salud, agilidad, fuerza, conocimiento, instrucción, poder y valor¹⁵. Estas cualidades mantienen, mejoran y refuerzan las “facilidades” para cazar y recolectar (Koch-Grünberg, 1923: 124; Jara, 1996: 177) o las habilidades para “cortar árboles, limpiar jardines y construir casas” (Civrieux, 1980: 14; De Goeje, 1943: 24; Fock, 1963: 119). Para Koch-Grünberg (1923: 127), el sentido principal de los rituales hormigueros consiste en su “efecto mágico” y no en la asunción y soporte del dolor. Ahlbrinck (1931: 22) argumenta en el mismo sentido cuando nota que los mordiscos son “un remedio y no un sufrimiento”. Durante la fiesta de iniciación wayana, en la que se aplican los marcos hormigueros, el “Marake refresca a los hombres, impide que se vuelvan inútiles y perezosos y los pone activos, despiertos y trabajadores, les

14. Referencias a picaduras de hormigas o avispas como remedio se encuentran en Jara (1996: 178), Butt Colson (1978: 17ss), Balée (2000), Costa-Neto (2005), Posey *et al.* (2004: 30).

15. Civrieux (1980: 14), De Goeje (1943: 24), Fock (1963: 119), Magaña (1988-89: 55), Kloos (1971: 75ss).

da fuerza y los transforma en buenos arqueros” (Coudreau, 1853: 228). “En cuanto a las mujeres, el Marake impide que se vuelvan flojas; las vuelve activas, frescas y despiertas y les da fuerza y ganas para trabajar, las transforma en buenas amas de casa, buenas sembradoras y preparadoras del Kaschiri” (Koch-Grünberg, 1923: 127). Estas capacidades son transferidas por los animales a los humanos. Entre los kariña

todo tipo de animal mordedor, punzante, urticante, etcétera, es considerado un sabio poderoso, un instructor potencial, sobre todo si la lesión que infiere cuando muerde, inyecta cierta dosis de veneno. Para los hombres ordinarios, el animal-instructor, en la época de la pubertad, es la avispa o la hormiga. Los candidatos al estatus de cazador y padre de familia, se someten a las pruebas de sus venenos (Civrieux, 1974: 20).

Conforme a estas condiciones, aparentemente no es la tribu la que enseña e inscribe su ley en el cuerpo, como propuso Clastres, sino más bien son los animales los que inyectan su conocimiento, poder y fuerza para transformar el cuerpo con su veneno. Los que enseñan pueden ser los insectos mismos, pero también los animales y seres con los que las hormigas y avispas establecen contacto. Este tipo de transferencia de cualidades no es una mera transfusión generalizada de energía basada sólo en la experiencia del dolor, sino que es algo más específico. Las hormigas y avispas son consideradas buenas cazadoras, valientes y trabajadoras, y los que se someten a estas pruebas se transformarán en trabajadores buenos y perseverantes, buenos cazadores y luchadores. No sólo se transfiere la energía sino también las características y cualidades de las distintas especies de hormigas y avispas; así, se selecciona a los insectos por sus características, su comportamiento social y sus cualidades, como la agresividad, la fuerza y la diligencia, para ser utilizadas con fines específicos (Jara, 1996; Hurault, 1968: 105). Para los akuriyo, las avispas que viven en el suelo establecen contacto con los animales terrestres y las que viven en los árboles facilitan el contacto con las capas superiores de la selva. El proceso de iniciación akuriyo consiste en hasta ocho aplicaciones de diferentes hormigas y avispas, y luego de cada aplicación el iniciante debe cazar a los animales asociados con los insectos involucrados. Como consecuencia, las sutiles distinciones entre hormigas o avispas colectivas e individuales, la fuerza de su mordida, el grado de agresión y la ubicación de sus nidos, transfiere diferentes potenciales y produce diferentes capacidades a los

humanos. Por tanto, los diferentes insectos son aplicados en varias ocasiones y con fines diferentes.

En estos rituales no sólo se establece una relación específica con el mundo animal, sino que, por medio de las picaduras y mordidas, el veneno del animal es inyectado e introducido al cuerpo, lo que significa también la incorporación de la *otredad*, un requisito para enfrentar las fuerzas externas inherentes a tareas como la caza, la pesca y la limpieza de un campo. Más que una iniciación a la tribu, los rituales de hormigas y avispas permiten el inicio de un acceso específico al mundo y ofrecen la habilidad de manejarlo más allá del pueblo: los animales, el bosque y las plantas cultivadas en los jardines.

La incorporación del veneno animal transforma al cuerpo y a la persona, hecho que se expresa en varios ámbitos lingüísticos. Uno de ellos es la cocina. Ahlbrinck (1931: 31, 398) menciona que entre los kariña, uno es “asado” (anoka–asar¹⁶) por las mordeduras y picaduras de los escorpiones. El verbo reflexivo de *otanoka*, “asarse a uno mismo”, significa “tener una parte del cuerpo sobre el fuego, por ejemplo cuando uno fue mordido” (Ahlbrinck, 1931: 87). Con base en las descripciones de este autor, Magaña (1988: 142) argumenta:

La transición del estado de muchacha impúber al de mujer casadera (...) se expresa recurriendo a una metáfora de elaboración culinaria. (...) la muchacha es recluida en el ático, vale decir en aquella sección de la casa que los kariña llaman *sura* o *sura-ban*, i.e. acecinadero (Ahlbrinck, 1931: 447). (...) Durante la reclusión la muchacha debe tener permanentemente un fuego encendido. No se requiere pues gran análisis para darse cuenta de que la transición sociológica y en el ciclo de vida se expresan por medio de un proceso de elaboración culinaria. La exposición a la picadura y la mordedura de hormigas refuerza esta interpretación, pues los kariña dicen que las picaduras “asan” (idem: 323). En la pintura facial femenina, además, un motivo común es el escorpión de cuya picadura también se dice que “asa” (ibíd.: 438).

Por otra parte, Koch-Grünberg (1923: 128) y Butt (1957) mencionan el *diseño anzuelo* facial que representa la cola del escorpión utilizado en los tatuajes. Éstos tienen efecto con la cerveza de la mandioca elaborada por las mujeres, ya que éstas, como parte de la elaboración, mastican la mandioca.

16. La palabra también es utilizada en el sentido de ser ahumado como la carne fresca, que para fines de conservación es “asada por el humo” de un fuego hecho con madera verde.

Butt (1957: 48) escribe: “El aguijón en la cola del escorpión, de las abejas y la mordedura de la araña y de la serpiente camudi son símbolos que los akawai sacaron de la naturaleza. Los usan para que les ayuden a producir una bebida fuerte con un puntapié o pinchazo en ella”.

La clasificación humoropatológica de estos venenos en general es de caliente y amargo. Entre los akawai las mordeduras son consideradas “como la señal del calor y de la energía o una fuerza liberada” (Butt Colson, 1978: 25). “El antídoto para las mordeduras de serpientes, hormigas o arañas frecuentemente consiste en frotar azúcar o sal en la herida” (Butt, 1961: 157). La aplicación de calor “al cuerpo” y la amargura resultante, contrasta con la dulzura y el frío de la sangre de la menstruación y del parto, que se refiere a los aspectos femeninos de contactos no humanos con la luna y los espíritus subacuáticos de la anaconda, especialmente relevantes durante la iniciación de la mujer (Halbmayer, 2003b).

En algunos grupos, este proceso de “cocinar” el cuerpo es un requisito preliminar para el consumo de otra comida que no sea leche materna, tal es el caso de los akuriyo (Jara, 1996: 170, 245), por lo que los niños pequeños son sometidos a picaduras de hormigas y avispas para que adquieran la habilidad y la inmunidad necesarias para ingerir comida potencialmente peligrosa; los cazadores, por su parte, adquieren la inmunidad para enfrentar y cazar a los animales. Otro rubro que expresa los cambios que ocurren debido al contacto con el mundo animal, es “ver y ser visto”. Jara (1996: 170) describe las consecuencias de los primeros pasos de iniciación y la habilidad selectiva de ver a los animales, resultante de la aplicación de las hormigas *iuku*:

Desde entonces, el muchachito podrá encontrar a los animales del bosque; irá al bosque y los podrá ver, no se podrán esconder. Iuku lo ayudará a encontrar agutí, paca, tapir, mono capuchino, pava de bosque, tortuga de bosque kuriya y de agua peo; verá también al caimán; sólo animales del suelo y mono capuchino, el resto aún se escapará a su vista.

En contraposición a las restricciones propias del síndrome *couvade*, anteriores y posteriores al parto (Rivière, 1974; Rival, 1998; Vilaça, 2002), que indican evitar el contacto con los espíritus y ser visto por ellos, los rituales de hormigas y avispas se refieren a la necesidad de comunicar e interactuar con los

animales y sus espíritus. En varios grupos caribes, el hecho de “ver” significa igualmente “ser visto”. Para ver uno tiene que ser visto por el *Otro*, uno tiene que entrar en relación con él. Esta relación es una forma de ser reconocido por el mundo animal a través de lo cual uno adquiere la habilidad de ver y de reconocer a la presa en el bosque. Así, si uno los ve —despierto o en sueños—, uno es visto por los animales o espíritus también (Civrieux, 1974: 49). “Por tanto, uno no sólo tiene que acumular conocimiento para ser humano, sino también tiene que someterse a esta acumulación y ser visto por los demás como objeto de su visión” (Mentore, 1993: 31). Adquirir esta habilidad es una necesidad para el adulto humano sin la que él o ella carecen de las plenas capacidades humanas de interacción con el mundo espiritual y animal. Por eso, la transformación de la persona no es una mera transformación física, resultado de la inyección del veneno animal, sino que también proporciona conocimiento, abre una nueva perspectiva y posibilita que el iniciante integre y controle estas capacidades adicionales y que establezca nuevas formas de interacción con los *Otros* no humanos.

Estas características de rituales de hormigas y avispas, y la necesidad de agregar un aspecto no humano a los humanos —y expresado de esta manera—, es característico de los grupos de Guyana, especialmente. La construcción de la persona en los rituales de hormigas y avispas apunta en el sentido de incorporar el aspecto no humano, y produce una personalidad transformadora necesaria para la interacción con el mundo animal que trasciende las especies.

LA MONSTRUOSIDAD PUNZANTE EN EL ALTO XINGÚ

Otra lógica prevalece entre los caribes del sur que viven en el área de Alto Xingú. Ahí no existen rituales de hormigas y avispas y sólo los ya mencionados chamanes parecen utilizar a estos insectos para aumentar su poder. Durante la iniciación, más bien hay un elaborado proceso de “fabricación corporal” basado en una lógica de extracción somática y en el aislamiento de los jóvenes dentro de sus casas durante varios años. Una dieta estricta que excluye comidas “calientes” y escarificaciones para hacer sangrar a los iniciantes, son procedimientos corrientes. También se realizan inmersiones con

efecto emético para “remojarse” el cuerpo, como una evocación del procesamiento de la mandioca amarga que es remojada y exprimida para sacar el veneno, tal como se hace con el cuerpo. En estos procesos no se le infunde fuerza al iniciante, sino que ésta, al igual que la producción de la harina de mandioca, debe concentrarse, y en tanto que objetos malignos y peligrosos, deben ser extraídos. El iniciante es desintoxicado y sujeto a procedimientos de “concentración” durante este proceso, cuyos efectos son descritos así: “no sólo [...] fortifican a los muchachos, sino también los hacen viriles a través de la producción de una sustancia considerable de semen” (Basso, 1985: 168); además, se le agrega carne al cuerpo.

Para producir humanos sociales, los kalapalo tienen que eliminar los objetos *itseke* de las personas. Los *itseke* son seres peligrosos, poderosos y agresivos, con capacidades transformativas. Su peligrosidad se expresa en la fuerza de su capacidad de transformación (*itseketu*), su salvajismo y en la violencia impredecible que emana de ellos (*agikoj*) (Basso, 1987a: 89).

Los kalapalo cuentan que al principio el mundo estaba poblado por los hombres del alba, los *angifolo*, quienes reunían propiedades humanas como las de los *itseke* (Basso, 1987b: 2), que habían tomado forma humana y trascendieron la división entre *itseke* (monstruos), *ago* (cosas vivas) y *kuge* (seres humanos) (Basso, 1973: 17ff). En contraposición a los seres humanos, ellos tienen la facilidad de acercarse a los *itseke* sin correr el peligro de ser asesinados. Saben cantos y rezos mágicos que les permiten convivir con estos seres, pero no sólo con los seres poderosos sino que también son considerados como tales (Basso, 1985: 73). Son éstos, los seres míticos, que en los relatos aparecen como hombres, pero que en realidad son seres poderosos, *itseke*. Son capaces de cambiar su forma, de causar miseria y destrucción, de cambiar el mundo y de crear cosas nuevas (Basso, 1973: 25).

También el héroe cultural pacífico Kwatingi es un *itseke*. Una de sus principales tareas es la manufactura de hijas sustitutas denominadas “las que fueron hechas”. Ellas personifican las características y los atributos humanos de manera ideal. Al principio todos los seres eran *itseke* y la humanidad debía ser creada. Esto significa una diferencia fundamental si se le compara con los otros grupos caribes y amazónicos donde en el inicio todos eran humanos. En las cosmologías amazónicas, “la original condición de ambos humanos y animales no es la animalidad sino la humanidad”, argumenta Viveiros de Castro

(2004: 465). Pero entre los kalapalo del Alto Xingú, es la monstruosidad de los *itseke* lo que marca la comunidad original, por lo que la humanidad debe ser formada mediante la extracción de los aspectos malignos y monstruosos.

Los mitos kalapalo hablan de un hombre que “permite que los insectos mordientes desfiguren su cara”, lo que produce una transformación monstruosa que conduce a un estado inhumano, demoniaco, con intenciones maliciosas, inclusive, algunas personas quieren matar a sus familiares cercanos. Estos mitos hablan de personas que se transforman y que “‘ya no son normales’ o ‘bellas’ (*atutu*, una palabra que también denota belleza física)” (Basso, 1985: 209). Estos mitos también hablan de flagelaciones extraordinarias que remueven la carne del cuerpo; y “el acto de quitar la carne representa un contraste extremo con las costumbres ascéticas de los aislamientos de adolescentes kalapalo diseñadas para agregar carne al cuerpo” (*Ibid.*: 210). Por tanto, estas transformaciones de la propia persona están en contraposición con el objetivo de las prácticas de aislamiento que “crean un adulto moralmente motivado quien va a personificar los valores” sociales del grupo. En contraste, se vuelven “salvajes, transformándose en monstruos asesinos cuyo poder es especialmente transformador. Este poder está estrechamente ligado a la creatividad híper-animada” (*Ibid.*: 211). En el Alto Xingú esta capacidad transformadora debe ser controlada y reducida, mientras que en Guyana se debe procurar y fijar en las personas.

Para los kalapalo, la sexualidad es también potencialmente asquerosa y peligrosa. Los mitos relatan que Taugi, un *trickster* (pícaro divino) kalapalo, extrajo criaturas peligrosas (como una hormiga punzante, una oruga quemante y una piraña) de la vagina de su prima Nafigi. Si no hubiera hecho eso, las relaciones sexuales serían letales para los hombres. También aquí los objetos punzantes y peligrosos de la sexualidad debían ser eliminados y extraídos. El mito de las mujeres monstruosas y el asociado ritual Yamurikumalu, muestran la transformación monstruosa de las mujeres y su sexualidad agresiva.

En este mito, las mujeres monstruosas adquirieron la sexualidad agresiva y una atracción fatal sobre los hombres, lo que, debido al alejamiento del hombre de las mujeres, conduce a una alteración de la vida social. Las mujeres se forman genitales masculinos para ellas mismas, anudando sus *labiae* y frotándolos con una mezcla de resina *itali* y pimientas *chili*, y exponiéndolos luego a las picaduras de arañas, orugas venenosas y hormigas

punzantes. Esas técnicas corporales conllevan la musicalidad masculina, y las mujeres monstruosas cantan y bailan con vigor y de forma en absoluto femenina (Basso, 1985: 307). Otro tema ampliamente debatido es el del tabú femenino de ver las flautas sagradas. Se dice que transgredir este tabú es “castigado” con violaciones grupales en un lugar donde hay nidos de avispas, que después del acto pican a la víctima hasta la muerte (*Ibid.*: 306).

En la región del Alto Xingú prevalece la extracción que está conectada a una noción específica de humanidad. Entre los kalapalo, la humanidad no es por lo común la condición original; la característica compartida por humanos, animales y espíritus es la monstruosidad *itseke*. En la mitología, la humanidad es representada por las hijas sustitutas creadas por el héroe cultural Kwatingi. Hasta el presente, los hombres son los creados, fabricados en aislamiento para extraerles el aspecto monstruoso *itseke*. Podría decirse que los kalapalo no inyectan la otredad, sino que la extraen desde dentro de las personas en el transcurso de la formación de éstas, según su género específico. Una inyección de otredad produce transformaciones monstruosas.

Aparte de los chamanes, sumamente ambivalentes, las acciones de picar y punzar sólo tienen lugar en rituales sobre las orejas, tarea llevada a cabo por los especialistas oriundos de otros pueblos, y no por hormigas o avispas. Se establecen relaciones con el pacífico entorno multilingüe del Alto Xingú y no con el mundo animal. Sólo los hijos de los jefes, cuyo cargo es hereditario, son pinchados con un hueso de jaguar pulido con un pedazo de piel de jaguar; aquí prevalece el aspecto de la relación con la otredad que confirma la jerarquía interna entre los hijos de los jefes y quienes son perforados con simples palos de madera.

RITUAL, RECIPROCIDAD MIMÉTICA Y DEPREDACION ENTRE LOS YUKPA

Entre los yukpa del noroeste de América del Sur se observa una lógica diferente de la de la inyección guyanesa y la extracción xinguana. No existen rituales complejos de iniciación masculina. Sin embargo, a la edad de siete u ocho años los hijos son golpeados por sus padres con la cola del armadillo para que se “endurezcan” y se vuelvan tan resistentes como esos animales. Un poco más tarde se les da wuta, es decir, datura (Ruddle, 1974: 103f),

ya que, según mis informantes, este alucinógeno causa un rápido crecimiento corporal. Por este motivo, en el pasado, cuando el hijo cambiaba de voz, tenía que llevar una piedra a un cerro con la mayor rapidez posible para mostrar que era trabajador y perseverante. Los yukpa dicen que eso evita que envejecan pronto y que tengan pelo canoso. Aparte de estas prescripciones temporalmente diseminadas, disimuladas, individuales y poco tomadas en cuenta hasta la actualidad, sigue vigente la afirmación que se encuentra en la bibliografía antropológica, según la cual no existen ritos de iniciación masculina entre los yukpa.

Que yo sepa, las hormigas y avispas no tienen importancia en los rituales de iniciación masculina o femenina y tampoco sé de aplicaciones individuales de estos insectos. Los yukpa confieren gran importancia a la integridad física y personal, y no alientan personalidades que franqueen las especies, ni extraen objetos por medio de sangradura y escarificaciones o a través de la emética. El hecho de ser picado por las avispas no es asociado ni con el acceso al mundo animal ni con la monstruosidad; más bien se le asocia con un ataque de enemigos y con la guerra¹⁷. En contextos cotidianos, ser picado por una avispa es premonitorio del ataque de un enemigo¹⁸ o de una pelea. Por esta razón, un yukpa que ha sido picado por una avispa no debe asistir a la próxima fiesta de cerveza de maíz, ya que se vería involucrado en una pelea donde saldría herido. Sin embargo, las larvas de las avispas sociales forman parte de la dieta yukpa. Estas larvas son denominadas *yünüprüü*, el término genérico para cría, huevos o lactante. Ruddle (1973: 95) menciona que los yukpa comen seis especies de avispas, dos especies de abeja y la

17. También existen mitos que hablan de hormigas consideradas enemigas. Los korototo, un pueblo de hormigas rojas que aún vive debajo de la tierra, se transformaron en seres humanos y mataron a los yukpa con arcos y flechas (Armato, 1988: 23f). Las serpientes surgieron por la relación entre una yukpa kirikmamare (la madre de las serpientes) y una hormiga transformada en hombre que corta hojas (Wilbert, 1974: 119f).

18. Cabe mencionar que los yukpa utilizan la palabra *Yuku* o *Yuko* para denominar al enemigo (Halbmayer, 1998), exactamente la misma con la que los demás caribe-hablantes denominan una hormiga utilizada en rituales (kariña, Magaña, 1988; trio, Frikel, 1973: 138; Barama River Caribs, Gillin, 1936: 172; akurio, Jara, 1996; waiwai, Fock, 1963: 120).

hormiga corta hojas¹⁹. Como la etno-entomología de los indios de América del Sur todavía está poco documentada, las identificaciones entomológicas de Ruddle son hasta la fecha las únicas existentes para los yukpa. En lo que respecta a grupos no caribes, hay algunos trabajos etno-entomológicos, para los andoque, por ejemplo (Jara, 1994, 1995, 1996); y para los kayapo (Posey, 1983a, 2003; Posey y Camargo, 1985).

Para recolectar los nidos de las avispas que contienen larvas, los yukpa ahuyentan a las avispas adultas con fuego y humo para quemar el nido inmediatamente después (Posey y Camargo: 98). Cuando un cazador es atacado y picado durante la colecta de larvas, es probable que los yukpa abandonen el nido (Acuña, 1998: 208). El ser picado, *tokiji*, en general tiene una connotación negativa.

Cuando la mujer está embarazada no sólo hay muchas restricciones *couvade*, sino que también se le prohíbe entrar en contacto con lo punzante: tocar ortigas específicas como la *masüria* o plantas punzantes como la *sapara* (*Agave viridis*) podría causar un aborto espontáneo. Luego del parto, el cordón umbilical y la placenta son envueltos y depositados en los árboles adyacentes; y en tanto no hayan desaparecido, los integrantes de la familia no deben cocinar, prender fuego o fumar tabaco, y son mantenidos por sus parientes. Ésto es una muestra de una influencia potencialmente dañina. Todo contacto con enemigos en potencia debe ser evitado. Uno no debe ser picado ni picar, es decir, matar animales o plantas grandes durante el embarazo, ya que ello podría resultar peligroso para el niño.

El uso ritual de avispas está restringido a las celebraciones que siguen al parto de un varón²⁰. Por este motivo, un par de días y hasta tres semanas después del parto se llevan plantas con espinas (*masüria*, *sapara*) al pueblo, que representan a los enemigos y son liquidados con arco y flecha en un ritual de danza. Es una danza “muy simple de adelante y atrás” (Bolinder,

-
19. Avispas: *piówara* (*Polybia ignobilis*); *wána ana* (*Mischocyttarus* spp.); *nonáwu* (*Polistes pacificus modestus*); *músi* (*Polistes versicolor*, ssp.); *músi korú a* (*Polistes canadensis erythrocephalus*). Abejas: *wáno* (*Trigona* [Tetragona] *clavipes*); *wikisa* (*Trigona trinidadensis*). Hormiga corta hojas: *kiavu* (*Atta* spp.)
 20. Según algunos informantes yukpa, los viakshi, uno de los subgrupos yukpa (Ruddle, 1971), también usan (usaron) avispas cuando nacen (nacieron) niñas.

1958: 169), en la que los hombres, seguidos por las mujeres, bailan con arco y flechas que son lanzadas a las plantas. También elaboran, “con palitos de caña brava (...) una pequeña bata de ‘dos manos más un dedito’ de largo”, como “símbolo de las astas de las flechas que el niño deberá usar en el baile” (Ruddle y Wilbert, 1983: 85). Estos mismos autores sostienen que:

Delante de las casas se cava una hilera de huecos y dentro de cada uno se coloca una de estas plantas. El padre inicia la danza con el niño sobre su espalda, al que lleva envuelto en la bata de caña brava. Después cada hombre baila de la misma forma con el niño, y mientras lo hace, debe destruir tres de las plantas con cinco flechas. Cuando se han tirado todas las hojas de las plantas, la danza termina y comienza la fiesta en la cual se consumen las larvas tostadas y la chicha (Ruddle y Wilbert, 1983: 85f).

Las plantas son “matadas” y quemadas ritualmente: durante las danzas, los bailarines cantan como lo haría un jaguar, y como tales “matan” al enemigo. En el pasado, este ritual también se realizaba antes de ir a la guerra (Halbmayer, 2001a). Inicia o reinicia la depredación contra los enemigos y se supone que esto asegura la protección contra los efectos “punzantes” de los enemigos matados en el ritual. Además, el niño nunca tendrá problemas con los “animales dañinos cuando *socala* o camina por el monte; mientras que si no se rompiera [la *masiiria*] estaría siempre expuesto a ser mordido por una serpiente venenosa, atacado por un jaguar, etcétera” (Acuña, 1998: 208). Por tanto, uno no es mordido para ser empoderado y transformado, sino que mata para eliminar el peligro de que el propio hijo sea mordido. Uno mata los aspectos punzantes para que los parientes cercanos puedan matar sin problemas. Entonces, el hecho de que este tipo de procedimiento asegure la fuerza, la intrepidez y la valentía del niño, o de los guerreros, puede ser visto más como una consecuencia que como causa primaria de lo descrito.

El irapa-yukpa Machashi matando ritualmente *sapara* (*agave viridis*)



Foto: E. Halbmayer

En este ritual, las cenizas de las plantas son puestas sobre el ombligo del bebé para que sane con rapidez. Luego de que haya sanado y de que se le haya caído el ombligo, se prepara otro ritual para el cual el padre recolecta avispas con aguijón. Desde el nacimiento de su hijo es la primera vez que sale a buscar animales; solo y sin la ayuda de fuego o humo para alejar a las avispas, deberá llevar el nido al pueblo (Wilbert, 1974: 53; Ruddle, 1973: 99). “El estoicismo y la resistencia silenciosa que demuestra el padre del hijo frente a semejante tortura es un símbolo de su valentía y su masculinidad que supuestamente son transmitidas al bebé a través del ritual” (Ruddle, 1973: 99). Se considera que la resistencia al dolor frente a los ataques directos del enemigo es el aspecto principal del ritual que explícitamente es asociado con la habilidad de adquirir fuerza y coraje para las guerras y duelos

intra-grupales²¹. En estos rituales se utilizan avispas “sociales” específicas. Ruddle y Wilbert (1983: 86)²² mencionan la *kasha*, “una especie de avispa brava conocida por su picadura dolorosa”, así como “la avispa brava *Polybia ignobilis* (*piowara*)” (*Ibid.*: 112). Ambas especies también son utilizadas por los irapa-yukpa, el subgrupo donde realicé la mayor parte de mi trabajo de campo. Según mis informantes, la *kasha* vive en nidos cerca del suelo y es “roja”, mientras que la *piowara* hace sus nidos duros y resistentes en lo más alto posible de los árboles²³. Lo que todos los tipos de avispa tienen en común es el hecho de haber sido humanos (yukpa-pe, como yukpa), y que, al igual que los otros animales, se separaron de los yukpa para vivir en otros lugares (Halbmayer, 2001c). Es decir, la base de los humanos y animales, así como la de las avispas es una humanidad en común, o, como lo dijo Viveiros de Castro (2004), los animales son ex humanos²⁴.

Las avispas son consideradas como seres sin miedo y se supone que el humo del fuego empleado durante la colecta de avispas las pone “borrachas” y agresivas. Por lo visto, los yukpa no atribuyen ningún origen y ninguna sociabilidad diferente a las avispas respecto de los otros animales. En los rituales que siguen al nacimiento de los bebés, las avispas *piowara* y *kasha* juegan un papel especialmente importante, pues son apreciadas sus picaduras dolorosas y la furia con la que “el adulto se defiende (...) cuando se perturba la paz del nido” (Ruddle, 1973: 99). Pero, ¿la furia y la agresividad de las avispas se debe solamente al hecho de que defienden sus nidos y por ello pican a los yukpa? Yo tengo mis dudas. Más bien, podría ser que las actividades depredadoras y de

-
21. En contraposición, Acuña (1998: 208) argumenta que solamente se recogen panales “en los que el recolector salga ileso de picaduras”. Parece que ese autor no notó la diferencia entre la colecta ritual y no ritual de las avispas.
 22. Según Acuña (1998: 106, nota 51), el nombre de estas avispas (*kasha*) aparece también en el nombre del ritual para los recién nacidos *kasha bisosso*. Sin embargo, *gatcha bisosso* quiere decir flores (*bisosso*) del niño (*gatcha*).
 23. A pesar de esta preferencia, esta avispa puede adaptar sus hábitos al ecosistema y los sustratos disponibles (Santos *et al.*, 2007: 181).
 24. Otros tipos de avispas no identificadas entre los irapa-yukpa son la avispa soltera *kumapta*, la *misipnaysi*, la amarilla *misipara*, la *panayu*, que es una especie que hace celdillas de barro, la *mushu*, una especie pequeña y negra, y la *mashbi*, cuyo nido es muy blando.

búsqueda de comida ofrezcan un modelo empírico a partir del cual los yukpa conceptúan aspectos del rito y de su comportamiento.

Los entomólogos consideran que las actividades depredadoras y acaparadoras de las avispas son “algunos de los comportamientos más relevantes y complejos (y) generalmente guardan materiales como el agua, carbohidratos, sobre todo néctar, y materiales vegetales para construir nidos, y proteínas de animales” (Gómez *et al.*, 2007). Sus estrategias para reconocer a la presa son especialmente complejas y son “capaces de capturar tipos específicos de presa y llevarla al nido” (*Ibidem*). Las presas, llevadas a sus crías, incluyen insectos como abejas, avispas, mariposas, moscas, escarabajos e incluso carne podrida. Gomes *et al.* (2007) observaron el comportamiento de caza de la *Polybia ignobilis*, la avispa social *piówara*, que es la más apreciada entre los yukpa y la que se usa en los rituales ya mencionados. Cabe destacar que las presas de la *piówara* no sólo incluyen otras avispas y abejas, sino que, entre 90% y 95% consiste de larvas, principalmente de las *lepidoptera* (sobre todo mariposas). Así que, mientras que las avispas cazan y comen larvas, los yukpa a su vez cazan y comen las larvas *piówara*. Pero ésa no es la única semejanza.

El proceso de caza de moscas carroñeras es el siguiente: primero la *piówara* sobrevuela el cadáver a unos dos metros de distancia para localizar a la mosca. Enseguida desciende en círculos y aterriza primero en la vegetación cercana y después en el cadáver, “en un lugar con muchas moscas, se detiene con las alas vibrando y tocando el cadáver con sus antenas” (Gomes *et al.*, 2007: 390). A continuación la avispa comienza a

acercarse a las moscas caminando, e intenta atraparlas con las mandíbulas, preferiblemente mordiendo el tórax o, con menos frecuencia, la cabeza. Repite esta acción hasta capturar una mosca y luego llevarla a una hoja ubicada a un máximo de 10 metros de distancia del lugar de caza. Ahí la avispa decapita a la mosca, saca sus alas y finalmente ablanda el abdomen durante unos tres minutos (*Ibidem*).

Es decir que, “luego de ser capturada y matada, la presa es cortada en pedazos, rigurosamente masticada, reducida a una masa sin forma y distribuida entre sus crías” (Gomes *et al.*, 2007: 389).

Este panorama permite identificar numerosas analogías miméticas entre el comportamiento de las avispas y el de los yukpa. Aparte de que

ambos consumen larvas, llama la atención las similitudes en la forma de acercarse a los enemigos, es decir, espiarlos, observarlos desde lejos, acercarse lentamente a pie y bailar (agitar las alas) antes de atacar. Hay poca información acerca del despedazamiento de los enemigos, pero aparentemente las avispas les quitan la cabeza y las extremidades. Este comportamiento análogo no sólo se observa con relación a la presa, sino también durante las fiestas que celebran al recién nacido. Ruddle (1973: 99) describe que, además de comerse las larvas, “el Tomayra, o chamán-sacerdote de la comunidad, redujo las alas y la cabeza de una cantidad de diferentes avispas y abejas a cenizas suntuosas. Con ellas marca el labio inferior y la frente del infante para simbolizar las caras ennegrecidas del guerrero yukpa que partió”.

Asimismo, la avispa por lo general forma una masa amorfa que ofrece a sus crías. En este caso, la analogía entre los yukpa no se refiere a la masa amorfa producida con las larvas o la carne, sino con el maíz y las bolas de maíz que tienen un papel central en las festividades. Mientras que el padre está buscando avispas, la madre se queda en el pueblo para preparar la cerveza de maíz (*soja*) y las bolas de maíz (*kuse*). En el caso de las fiestas para los recién nacidos se utiliza *tamuja* para la preparación de la cerveza de maíz. Las *tamuja* son bolas de maíz que se hacen fermentar o podrir, para luego ser cocinadas y secadas durante una o dos semanas; se guardan y cubren con un molde rojizo, y antes de añadirlas al preparado de cerveza de maíz deben ser sumergidas en agua y molerse. Se supone que la *tamuja* produce una cerveza especialmente fuerte. Las larvas de avispa se introducen en las bolas de maíz (*kuse*) y se comen; los primeros pedazos de comida sólida que ingiere el niño contienen cerveza de maíz (*soja*) y larvas de avispa, o la avispa carbonizada y pulverizada mezclada con la cerveza de maíz.

Tal vez el aspecto más sorprendente del comportamiento de las avispas, posiblemente imitado por los yukpa, es que

una vez que la secuencia de comportamiento concluyó, más avispas se posaron en el cadáver. Curiosamente estas avispas recién llegadas mostraron mayor habilidad para capturar moscas que las primeras. Las primeras avispas necesitaron un promedio de 10 intentos hasta atrapar una mosca, mientras que las siguientes lo lograron con un máximo de cuatro intentos (Gomes *et al.*, 2007).

Así pues, las avispas realizan este procedimiento para aumentar su capacidad de cazar y ésta es también la meta del ritual yukpa: mejorar la capacidad del niño y del grupo para combatir a los enemigos.

En contraposición a lo que se observa en Guyana, donde el veneno de hormigas y avispas se incorpora físicamente para establecer las relaciones individuales necesarias con el mundo animal, y con lo que ocurre en el área del Alto Xingú, donde la monstruosidad interna es “extraída”, en este caso se establece una reciprocidad depredadora entre las avispas –consideradas como enemigas– y los yukpa. El enemigo simbólico y su cría son aniquilados de manera directa e inmediata, e incorporados colectivamente. Por este motivo, el comportamiento que imita el de las avispas en sus aspectos principales y que apunta a reproducir el éxito que tienen las avispas en la caza, forma parte fundamental del ritual. Pero no es el éxito en la caza o la guerra lo que es transferido a un individuo, sino el incremento de las habilidades colectivas de los yukpa, por lo que el canto y baile se practican antes de las guerras. Guiado por el padre ejemplar, esta habilidad tendría que ser transferida al hijo que, según los yukpa, no debería ser cobarde ni pusilánime. La resistencia del padre frente al dolor y a los ataques, en combinación con las destrezas adquiridas de las avispas, establecen el fundamento para enfrentarse con los enemigos, para contrarrestar la violencia intrínseca a los duelos de arco (Halbmayer, 2001a), y para ser un cazador exitoso.

En realidad, la experiencia de dolor apenas es un tema entre los yukpa; lo que interesa es que lleven larvas de avispa al pueblo. En consecuencia, la incorporación no se efectúa al agregar sustancias venenosas al cuerpo que causan las transformaciones respectivas. Entre los yukpa, la incorporación se concibe en términos de matar e integrar a la cría de las avispas de modo colectivo y público. El ritual reafirma la distinción entre los enemigos y el grupo y la relación entre ambos.

Entonces, existen tres pasos: la eliminación (“matanza”) de plantas que espinan, el ataque del padre a las avispas, cuyo contraataque debe resistir, y la incorporación colectiva de las larvas, que en analogía con el modelo natural produce mayor índice de éxito y mayor facilidad con respecto a la caza de la presa.

Otro aspecto que merece ser estudiado es la ya mencionada reciprocidad simbólica entre las avispas depredadoras que atacan a los yukpa

fallecidos en su camino al mundo de los muertos y los yukpa que cazan avispas cuando nace un bebé. Sin embargo, lo que resulta obvio es, en primer lugar, que los diferentes usos de las hormigas y avispas con agujijón no están orientados hacia el grupo social o a la tribu, sino hacia las entidades externas. No se trata de una inscripción de la ley tribal en el cuerpo. En Guyana se da un aumento de las facilidades y los potenciales rasgos personales que producen individuos más poderosos, al incorporar aspectos del mundo animal. En el Xingú, los rituales de avispas y hormigas llegan a establecer un poder abrumador con tal fuerza transformadora que crean formas de ser monstruosas, asociales y peligrosas. Finalmente, entre los yukpa el uso ritual de las avispas no es un medio de transgresión entre especies ni de transformaciones monstruosas; más bien, el uso de las avispas restablece y reafirma la delimitación entre los enemigos y los yukpa. Éstos mejoran sus capacidades depredadoras y sus poderes de resistencia, lo cual es parte de una reciprocidad entre el padre que quiere adueñarse de las larvas cuando nace un niño y las avispas que quieren apropiarse del yukpa fallecido. Ambas partes, las avispas y los yukpa vivos, tratan de evitar e impedir esta apropiación.

En todos los casos, el cuerpo no es una mera superficie sino el punto de culminación de las fuerzas socio-cosmológicas que tienen que ser incorporadas, resistidas o expulsadas. Por tanto, al menos en los casos aquí analizados, los marcadores corporales físicos no representan la ley tribal o las relaciones de servidumbre, sino los pasos en un proceso continuo de la formación de personas y la sociabilidad. Tratando de entender tales procesos, podríamos preguntarnos si estos marcadores lo son de incorporación, de resistencia o de extracción, y de qué manera éstos representan conceptos locales acerca de las personas, en un mundo que se concibe como un multi-universo de diferentes ámbitos, o bien mundos y actores coexistentes (Halbmayer, 2010).

En Guyana los aspectos no humanos deben ser incorporados para adquirir fuerzas y capacidades necesarias para matar y para enfrentar el mundo exterior. En el Alto Xingú, durante un largo proceso, los aspectos no humanos tienen que ser extraídos de los hombres para formar personas verdaderamente sociales. Entre los yukpa no prevalece ni la introducción ni la extracción de aspectos no humanos; ahí, el uso de las avispas demuestra que se evita la mezcla de los aspectos humanos y no humanos, y que es necesario matar ritualmente para poder adquirir la fuerza para resistir y combatir a

los enemigos. Por esta razón, todos estos rituales no sólo producen personas e identidades diferentes, sino también humanos más poderosos (Guyana), desintoxicados y por ende más sociales (Alto Xingú), o más resistentes a los ataques depredadores de los enemigos (Andes del norte).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acuña Delgado, Ángel (1998). *Yu'pas. En la frontera de la tradición y el cambio*. Quito: Abya Yala.
- Århem, Kaj (1996). "The cosmic food web: human–nature relatedness in the Northwest Amazon", en Philippe Descola y Gísli Pálsson (Eds.) *Nature and Society*. Londres: Routledge, pp. 185-204.
- Armato, Javier (1988). *Lo que cuentan los Yukpa*. Maracaibo: Comisión Presidencial para el Bicentenario del Natalicio del General Rafael Urdaneta.
- Basso, Ellen (1973). *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. Nueva York/Chicago: Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- (1985). *A musical view of the universe. Kalapalo Myth and Ritual Performances*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- (1987a). *In Favour of Deceit. A Study of Tricksters in an Amazonian Society*. Tucson: The University of Arizona Press.
- (1987b). "The implications of a progressive theory of dreaming", en Barbara Tedlock (Ed.) *Dreaming. Anthropological and psychological interpretations*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 86-104.
- Bolinder, Gustaf (1958). *We dared the Andes. Three journeys into the unknown*. Londres/Nueva York: Abelard-Schuman.
- Butt Colson, Audrey (1978). *Oposiciones binarias y el tratamiento de la enfermedad entre los Akawaio*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Césard, Nicolas, Jérémy Deturche y Philippe Erikson (2003). "Les insectes dans les pratiques medicinales et rituelles d'Amazonie indigène", en Élisabeth Motte-Florac y Jacqueline M.C. Thomas (Eds.) *Les*

- “insectes” dans la tradition orale -»Insects» in *Oral Literature and Tradition*. París: Peeters, pp. 395-406.
- Civrieux, Jean-Marc de (1974). *Religion y Magia Kari’ña*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- (1980). *Watunna. An Orinoco Creation Cycle*. San Francisco: North Point Press.
- Clastres, Pierre (1974). *La société contre l’état: recherches d’anthropologie politique*. París: Les Ed. de Minuit.
- Coudreau, Henri (1853). *Chez nos indiens. Quatre années dans la Guyane française 1857-1891*. París: Hachette.
- Crévaux, Jules Nicolas (1883). *Voyages dans l’Amérique du Sud*. París: Hachette et Cie.
- Descola, Philippe (1996). “Constructing natures. Symbolic ecology and social practice”, en Phillipe Descola y Gísli Pálsson (Eds.) *Nature and Society, Anthropological Perspectives*. Londres/ Nueva York: Routledge, pp. 82-102.
- (2005). *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.
- Farabee, William Curtis (1924). *The Central Caribs*. Pennsylvania: The University Museum, University of Pennsylvania.
- Fock, Niels (1963). *Waiwai: Religion and society of an Amazonian tribe*. Copenhagen: The National Museum.
- Frikel, Potásio (1973). *Os Tiriyó. Seu sistema adaptativo*. Hannover: Kommissionsverlag Münstermann-Druck Kg.
- Gheerbrant, Alain (1992). *Orénoque-Amazone 1948-1950*. París: Gallimard.
- Gillin, John (1936). “The Barama-River-Caribs of British Guiana”, *Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology* 14[2]. Cambridge, Massachusetts.
- Halbmayer, Ernst (1998). *Kannibalistische Sonne, Schwiegervater Mond und die Yukpa*. Frankfurt/Main: Brandes &Apsel.
- (2001). “Socio-cosmological Contexts and Forms of Violence. War, Vendetta, Duels and Suicide among the Yukpa of North-Western

- Venezuela”, en Bettina Schmidt e Ingo Schröder (Eds.) *The Anthropology of Violence and Conflict*. Londres: Routledge, pp. 49-75.
- (2003). “Menstruation und Initiation als geschlechtsspezifische Meidung und Kontaktetablierung bei den südamerikanischen Carib-SprecherInnen”, en Patricia Zuckerhut, Bärbel Grubner y Eva Kalny (Eds.) *Pop-Korn und Blut-Maniok. Lokale und wissenschaftliche Imaginationen der Geschlechterbeziehungen in Lateinamerika*. Frankfurt/Main: Peter Lang, pp. 213-247.
- (2010). *Kosmos und Kommunikation. Weltkonzeptionen in der südamerikanischen Sprachfamilie der Cariben*. Viena: Facultas Verlag.
- Heckenberger, Michael (2004). “The wars within. Xinguano Witchcraft and Balance of Power”, en Neil Whitehead y Robin Wright (Eds.) *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Durham/Londres: Duke University Press, pp. 179-201.
- Howard, Catherine Vaughan (2001). *Wrought identities: The Waiwai expeditions in search of the “unseen tribes” of Northern Amazonia*. Ph.D. Thesis, Chicago: University of Chicago.
- Hurault, Jean-Marcel (1968). *Les Indiens Wayana de la Guyana Française. Structure sociale et coutume familiale*. París: Orstom.
- Hurault, Jean-Marcel, Françoise Grenand y Pierre Grenand (1998). *Indiens de Guyane. Wayana et Wayampi de la forêt*. París: Monde/Photographie, Autrement - Orstrom.
- Im Thurn, (Sir) Everard Ferdinand (1883). *Among the Indians of Guiana*. Nueva York: Dover.
- Jara, Fabiola (1996). *El Camino del Kumu. Ecología y ritual entre los akuiyó de Surinam*. Quito: Abya-Yala.
- Karadimas, Dimitri (2003). “Dans le corps de mon ennemi: l’hôte parasité chez les insectes comme un modèle de reproduction chez les Miraña d’Amazonie colombienne”, en Élisabeth Motte-Florac y Jacqueline M.C. Thomas (Eds.) *Les «insectes» dans la tradition orale - «Insects» in Oral Literature and Tradition*. París: Peeters, pp. 487-506.

- Kloos, Peter (1971). *The Maroni River Caribs of Surinam*. Assem: Van Gorcum & Comp.n.v.
- Koch-Grünberg, Theodor (1916). *Vom Roraima zum Orinoko*. Tomo 2. Berlín: Dietrich Reimer.
- (1923). *Vom Roraima zum Orinoko*. Tomo 3. Stuttgart: Strecker und Schröder.
- Koelwijn, Cees (1987). *Oral Literature of the Trio Indians of Surinam*. Dodrecht: FORIS.
- Llanos Vargas, Héctor y Roberto Pineda Camacho (1982). *Etnohistoria del Gran Caquetá (siglos XVI-XIX)*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.
- Magaña, Edmundo (1988). *Orión y la Mujer Pléyades. Simbolismo astronómico de los indios kaliña de Surinam*. Dordrecht: FORIS Publications.
- Posey, Darrel Addison (2003). "Insects, foods, medicine, and folklore in Amazonia", en Élisabeth Motte-Florac y Jacqueline M.C. Thomas (Eds.) *Les «insectes» dans la tradition orale - «Insects» in Oral Literature and Tradition*. París: Peeters, pp. 221-237.
- Posey, Darrell Addison y Kristina Plenderleith (2004). *Indigenous knowledge and ethics. A Darrell Posey reader*. Nueva York: Routledge.
- Ruddle, Kenneth (1974). *The Yukpa Cultivation System: A Study of Shifting Cultivation in Colombia and Venezuela*. Berkeley, Los Ángeles y Londres: University of California Press.
- Ruddle, Kenneth, Johannes Wilbert (1983). "Los Yukpa", en Walter Coppens (Ed.) *Los Aborígenes de Venezuela*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Instituto Caribe de Antropología y Sociología, pp. 33-124.
- Schindler, Helmut (1970-1974). "Feldforschungsnotizen". (Notas de campo) Inéditas.
- Speiser, Felix (1926). *Im Dúster des Brasilianischen Urwalds*. Stuttgart: Strecker und Schröder.

- Van Velthem, Lúcia Hussak (2003). *O Belo é a fera. A estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, Assírio & Alvim.
- Wilbert, Johannes (1974). *Yukpa Folktales*. University of California Press, Los Ángeles.
- (1993). *Mystic Endowment. Religions of the Warao Indians*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Publicaciones periódicas

- Ahlbrinck, Willem (1931). *Encyclopaedie der Karaïben Behelzend taal, zeden en gewoonten dezer Indianen*. Verhandelingen der Koninlijke van Wetenschappen te Amsterdam 27: 1-60
- Albis, Manuel María (1934). “Los indios del Andaquí. Memorias de un viajero” en *Boletín de Estudios Históricos*, 6(61-62): 8-26.
- Balee, William (2000). “Antiquity of Traditional Ethnobiological Knowledge in Amazonia: The Tupi-Guarani Family and Time”, *Ethnohistory*, 47(2): 399-422.
- Butt Colson, Audrey (1957). “The Mazaruni Scorpion (A study of the symbolic significance of Tattoo Patterns among the Akawaio)”, *Timehri*, 36: 40-54.
- (1961). “Symbolism and Ritual among the Akawaio of British Guiana”, *Nieuwe West-Indische Gids*, 4: 141-161.
- Césard, Nicolas (2005). “Les épreuves d’insectes en Amazonie”, *Anthropozoologica*, 40: 55-80.
- Civrieux, Jean-Marc de (1959). “Datos Antropológicos de los Indios Kunu-Hana”, *Antropológica*, 8: 85-164.
- Clastres, Pierre (1973). “De la Torture dans les Sociétés Primitives”, *L’Homme*, 133: 114-120.
- Conklin, Beth (1996). “Reflections on Amazonian Anthropologies of the Body”, *Medical Anthropology Quarterly*, 10: 373-380.

- Costa-Neto, Eraldo Medeiros (2005). "Entomotherapy, or the Medicinal Use of Insects", *Journal of Ethnobiology*, 25(1): 93-114.
- De Goeje, Claudius Henricus (1941). "De Oayana-Indianen. Bijdragen tot de Taal-, Land-", *Volkenkunde* 100: 71-125.
- (1943). "Philosophy, Initiation and Myths of the Indians of Guiana and Adjacent Countries", *Internationales Archiv für Ethnographie*, XLIV: 1-136.
- Gomes, Leonardo, Guilherme Gomes, Helena Oliveira, José Morlin Junior, Iván C. Desuó, Iracema Da Silva, Sulene Shima y Cláudio Von Zuben (2007). "Foraging by *Polybia (Trichothorax) ignobilis* (Hymenoptera, Vespidae) on flies at animal carcasses", *Revista Brasileira de Entomologia*, 51: 389-393.
- Halbmayer, Ernst (2003). "Von der machtlosen Herrschaft zur herrschaftslosen Macht. Ein Beitrag zum Problem des 'machtlosen Leader' bei den Yukpa", *Sociologus*, 52: 81-102.
- Jara, Fabiola (1994). "Bees and wasps: a preliminary ethno-entomological survey in the Caqueta river in the Colombian Amazon", *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological Research*, 36(61): 74-92.
- (1995). "Bees and Wasps: Ethno-Entomological Notions and Myths among the Andoke of the Caqueta River in the Colombian Amazon", *Latin American Indian Literatures Journal*, 11(2): 148-165.
- 1996. "La miel y el aguijón. Taxonomía zoológica y etnobiología como elementos en la definición de las nociones de género entre los Andoke (Amazonia Colombiana)", *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, 82(209): 258-265.
- Magaña, Edmundo (1988-1989). "Los Indios Waíana de Surinam", *Scripta Ethnologica*, XII: 7-35.
- Mentore, George (1993). "Tempering the Social Self. Body adornment, Vital substance, and Knowledge among the Waiwai", *Archaeology and Anthropology*, 9: 22-34.

- Posey, Darrel Addison (1980). "Algunas Observaciones Etnoentomológicas sobre los grupos amerindios en la América Latina", *América Indígena*, 15(1): 105-120.
- (1981). "Wasps, warriors and fearless men: ethnoentomology of the Kayapo Indians of central Brazil", *Journal of Ethnobiology*, 1(1): 165-174.
- (1982). "The importance of bees to Kayapo indians of the Brazilian Amazon", *Florida Entomologist*, 65: 452-458.
- (1983a). "Ethnomethodology as an emic guide to cultural systems: the case of the insects and the Kayapó Indians of Amazonia", *Revista Brasileira de Zoologia*, 1(3): 135-145.
- (1983b). "Keeping of stingless bees by the Kayapo Indians of Brazil", *Journal of Ethnobiology*, 3: 63-73.
- (1983c). "Folk apiculture of the Kayapo indians of Brazil", *Biotropica*, 15(2): 154-158.
- Posey, Darrel Addison y Joao Maria Franco de Camargo (1985). "Additional notes on the classification and knowledge of stingless bees (Meliponinae, Apidae, Hymenoptera) by the Kayapó indians of Gorotire, Pará, Brazil", *Annals of Carnegie Museum*, 54(8): 247-274.
- Rival, Laura (1998). "Androgynous Parents and Guest Children: The Huarani Couvade", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4: 619-642.
- (2005a). "Introduction: What constitutes a Human Body in Native Amazonia?", *Tipiti*, 3: 105-110.
- (2005b). "The attachment of the Soul to the Body among the Huorani of Amazonian Ecuador", *Ethnos*, 70: 285-310.
- Rivière, Peter (1974). "The Couvade: A Problem Reborn", *Man*, 9: 423-435.
- Roth, Walter Edmund (1915). "An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians". *Thirtieth Annual Report Bureau of the Smithsonian Institution*, 103-386.

- Ruddle, Kenneth. (1971). "Notes on the Nomenclature and Distribution of the Yukpa-Yuko Tribe", *Antropológica*, 30: 18-28.
- (1973). "The Human Use of Insects: Examples from the Yukpa", *Biotropica*, 5: 94-101.
- Santos-Granero, Fernando (2005). "Amerindian Torture Revisited: Rituals of Enslavement and Markers of Servitude in Tropical America", *Tipiti*, 3: 147-174.
- Seeger, Anthony, Roberto Da Matta y Eduardo Viveiros de Castro (1979). "A construção de pessoa nas sociedades indígenas Brasileiras", *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19.
- Taylor, Anne Christine (1996). "The Soul's Body and its States: An Amazonian Perspective on the Nature of being Human", *Journal of the Royal Anthropological Inst*, 2: 201-215.
- Turner, Terence (1995). "Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo", *Cultural Anthropology*, 10: 143-170.
- Vilaça, Aparecida (2002). "Making kin out of others in Amazonia", *Journal of Royal Anthropological Institute*, 8: 347-365.
- (2005). "Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities", *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), 11: 445-464.
- Viveiros de Castro, Eduardo Batalha (1998). "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), 4: 469-488.
- (2004). "Exchanging Perspectives. The transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies", *Common Knowledge*, 10: 463-484.

Documentos multimedia

Halbmayer, Ernst (2001b). *Dümmomra—Das Volk der Wespen*. Grabación del 6.1.2001, Viena: Austrian Sound Archive Colección Halbmayer D2124.

——— 2001c. *Wie sich Masaya, die Wespe, Shuwi, die Raubkatze und all die anderen Tiere transformierten*. Grabación del 12.1.2001, Vienna: Austrian Sound Archive Colección Halbmayer D2166.



El caballo que se volvió lobo. Análisis del fenómeno de “posesión espontánea”¹

Yvonne Schaffler

INTRODUCCION

Aunque ya existe una obra bastante extensa acerca del *vudú* haitiano escrita por renombrados autores, la comunidad científica parece mantener cierta reserva en cuanto a la espiritualidad criolla² de la República Dominicana, la parte oriental de la isla Hispaniola. Este hecho se debe a que esa isla está considerada paraíso turístico, lo que supondría que en ella las manifestaciones religiosas no institucionalizadas son raras, marginales o inexistentes. Esta presunción es en parte real, sobre todo respecto a las regiones norteñas y orientales de la costa, pero no coincide con la situación observable en el sur del país.

Resulta muy difícil trazar una imagen homogénea de la espiritualidad criolla, ya que, según cada región, está compuesta por diversos elementos europeos³ y africanos⁴. Oficialmente más de 90% de los dominicanos son católico-romanos, cifra que pude comprobar en el transcurso de mis entrevistas. Sin

-
1. Una versión del presente artículo fue publicada, en alemán, en la revista *Anthropos* 104/2: 445-456, 2009.
 2. Para no insinuar una uniformidad inexistente (Fleischmann, 1996: 17), me niego a usar un término menos amplio que el de “espiritualidad criolla”. Con éste me refero a prácticas que en sus fundamentos pueden compararse con el *vudú* haitiano. Utilizo la palabra “criollo” porque el fenómeno se originó en la isla. [Nota del editor: Porsupuesto, el término criollo tiene en México una connotación completamente diferente.]
 3. Portadores de elementos católicos, espiritistas y algunos cuyo origen se halla en creencias populares europeas.
 4. Aquí me refero, sobre todo, a la posesión por espíritus que muchas veces es acompañada por el sonido rítmico de los tambores.

embargo, sobre todo en el interior de las regiones sur-occidentales, ser "católico" no se refiere tanto al hecho de pertenecer oficialmente a una comunidad eclesiástica, en este caso católica, sino a practicar "brujería", "servir a las 21 divisiones" o "ser devoto de los misterios". Esos misterios o seres son entes espirituales que no sólo influyen de manera fundamental en la concepción del mundo espiritual dominicano, sino que juegan también un rol muy importante en esta región, de cara a los conceptos criollos relativos a las enfermedades.

La primera parte del artículo describe el fenómeno de la posesión espiritual desde una perspectiva *emic*, con un enfoque en las posesiones involuntarias. La segunda parte está dedicada al análisis de la evidencia etnográfica, la cual es comparada con la bibliografía científica pertinente. Todos los casos documentados fueron registrados en el marco de cinco etnografías de trabajo de campo realizadas en el suroeste de la República Dominicana entre 2003 y 2010, las cuales suman 16 meses de investigación⁵.

LA ESPIRITUALIDAD CRIOLLA EN LA SOCIEDAD DOMINICANA

En sus rasgos básicos los *misterios* pueden compararse con los espíritus (*lwas*) del *vudú* haitiano, aunque en comparación con aquéllos, muestran características más europeas y menos africanas. Al igual que los *lwas* haitianos, los *misterios* suelen ser representados sobre todo por medio de los santos católicos. La práctica que en su origen surgió por la necesidad de enmascarar de santos católicos a los espíritus africanos venerados con disimulo⁶. Sin embargo, por las tendencias pro-hispánicas y anti-africanas, en realidad nunca fueron desenmascarados; por el contrario, su disfraz católico se convirtió en rostro permanente.

El panteón de los *misterios* se divide en distintos grupos. Metafóricamente se habla de *las 21 divisiones*, pero ningún/a practicante puede

5. Quiero agradecer de manera especial al *servidor* Alberto Liranzo, quien me ayudó mucho desde el principio de mi estudio; también a Bernd Bräbecc de Mori, Erzel Cardena, Noni Ramírez Castillo y Eveline Sigl por sus comentarios constructivos.

6. Refiriéndose a este contexto Fleischmann (2005: 160) habla de una "duplicación de valores y maneras de comportarse" como estrategia de supervivencia de los esclavos. Por otro lado, la adaptación y sumisión a la cultura colonial era de vital importancia; y por el otro lado tenían que encontrar formas de conservar la identidad propia de la mejor manera posible.

enumerar tantos. Se habla, por ejemplo, de una *división blanca*, término que se refiere más que nada a los santos guardianes que están colocadas encima de los altares criollos. Por el contrario, cuando se habla de la *división indígena* se hace referencia a los espíritus de la población indígena. Éstos son representados por medio de figuras romantizadas de indígenas con tocados de plumas, que en su mayoría se colocan en un pedestal por debajo o al borde de una pileta de agua. La denominación *división negra* se refiere a los espíritus asociados con la muerte y a los que son convocados sobre todo para los trabajos mágicos.

Practicar una religión no institucionalizada como la así llamada *brujería*, se considera muestra de "atraso" y es objeto de rechazo por gran parte de la población, sobre todo por los que pertenecen a las capas sociales privilegiadas que, en lo cultural, religioso e ideológico, se rigen por pautas culturales europeas y estadounidenses. De hecho, la espiritualidad criolla es considerada como un fenómeno de los grupos sociales menos privilegiados. Sin embargo, también en estos grupos numerosas personas disimulan no creer en la espiritualidad criolla, e inclusive se integran a alguna iglesia pentecostal protestante, práctica que está creciendo. Dichas iglesias, cada vez más numerosas, se dirigen también a los practicantes de la *brujería*. Una vez convertidos, los nuevos integrantes de esas organizaciones se benefician de redes socialmente rigurosamente organizadas, así como de las entidades infra-estructurales de las iglesias, aunque también padecen con frecuencia remordimiento y remordimiento frente a los *misterios*.

LOS SERVIDORES O CABALLOS DE MISTERIOS

Las personas que están en contacto con los *misterios* se autodenominan *caballos de misterios* o *servidores/as* y al igual que los *houngans* (hombres) y *manbós* (mujeres) haitianos, establecen una conexión con los *misterios* a través de la "posesión" o "incorporación". A pesar de que los términos de *servidor/a* y *caballo* suelen utilizarse de manera prácticamente sinónima, existen diferencias en cuanto a su función: mientras que *caballo* en general denomina a una persona que permite ser montada por los *misterios*, los *servidores/as* (que al mismo tiempo son también *caballos*) son ya experimentados y practican frente a su propio altar.

Los *misterios* se manifiestan durante las sesiones de consulta o en el marco de las fiestas religiosas, durante peregrinajes o en otras ocasiones dedicadas a ellos. Ahí, donde abundan el baile y los ritmos de los tambores se crea un ambiente que facilita la metamorfosis de los hombres en *caballos*. Los *misterios* comunican sus mensajes por boca de sus *caballos* y usan sus cuerpos como medio de expresión háptica. En el contexto de la incorporación se habla de *subir*, *montarse* o *montar misterios*⁷. Sin embargo, los practicantes que se autodenominan *clarividentes* a veces clasifican tales prácticas como “brutas” y “bárbaras”, y prefieren entrar en un estado de trance⁸ ligero durante el cual se dejan “inspirar” por los *misterios*⁹. Ellos prefieren el método de la *vista clara* (o *videncia*), asegurando que es un método “más seguro” en cuanto al trato con sus clientes. Se piensa que una persona “poseída” (*con misterio en la cabeza*) pierde la consciencia y luego de la consulta no se acuerda de nada, hecho que podría conllevar a desembarcar al cliente. Los estados de incorporación se consideran como más materiales, ya que el *misterio* se manifiesta en el “material del cuerpo humano” en vez de comunicarse con el *servidor* de forma exclusivamente espiritual.

Lo que casi todos los practicantes tienen en común es el hecho de haber sido “habilitados” por los *misterios* mismos al principio de su carrera. En muchos casos cuentan que fueron obligados a comenzar esa carrera, que no se sentían para nada preparados para ello o que ni siquiera creían en los espíritus. Sufrían de deficiencias motoras espontáneas, a veces se caían al suelo, se revolcaban, sufrían de mareos, perdían la consciencia o mostraban un “comportamiento no adecuado”, por ejemplo agresiones verbales o llanto. Aparte de algunos síntomas “típicos” como la pérdida de control sobre los movimientos corporales y la pérdida de la memoria, existe también

7. Durante las fiestas religiosas la incorporación de los *misterios* está ligado estrechamente con el rítmico son de los tambores. Cuando la música se intensifica no es raro que el *misterio* “suba” al mismo tiempo que ésta, ya que los participantes alcanzan un estado de trance.
8. Uso el término *trance* en el sentido de un estado alterado de conciencia, no equiparable con el fenómeno de la posesión espiritual (Cardena, 1992).
9. Este tipo de estado se denomina *vista clara* y parece que se remonta al espiritismo europeo, mientras que la “incorporación” de los *misterios* representa una herencia típicamente africana.

una amplia gama de molestias corporales adicionales, como dolores, falta de orientación e inclusive ocurren accidentes “causados por los *misterios*”.

Cuando el problema muestra cierta persistencia y fracasan las terapias llevadas a cabo en instituciones médicas no tradicionales, es común que los afectados visiten a un curandero/a quien interpreta los síntomas como “posesiones” por los *misterios*¹⁰. En contraposición a las incorporaciones voluntarias y “socializadas”, donde se encarna la personalidad de un *misterio* en un marco ceremonial, estas posesiones involuntarias se caracterizan por el comportamiento “salvaje” de la persona, quien es “montada” en contra de su voluntad. Dado su desenfreno y “salvajismo”, a este estado se le denomina también *caballo lobo*. Cuando una persona se encuentra en estado de *caballo lobo* puede lastimarse a sí misma o lastimar a personas presentes, ya que comienza a patear y puede llegar a un estado de descontrol total.

LA FALTA DE FUERZA ESPIRITUAL Y EL FENÓMENO *CABALLO LOBO*

Se cree que los síntomas de *caballo lobo* se deben sobre todo a que los *misterios* “establecen contacto” con una persona, pero que esa persona, por falta de fuerza espiritual, no los puede “aguantar”. Como consecuencia, los *misterios* no logran una manifestación plena dentro de la persona (se dice que no pueden *subir* completamente) y su incorporación queda sin concluir. En este estado existe el peligro de que un *caballo* se “abra” a espíritus y duendes malignos, hecho que puede resultar en que se vuelva loco. Los síntomas de *caballo lobo* se alivian cuando la persona acepta haber sido elegida por los *misterios* y empieza a practicar la posesión dentro del ámbito ceremonial. Así, no es raro que el fenómeno de *caballo lobo* dé paso a un proceso llamado *desarrollo de las capacidades*, el cual puede conducir al comienzo de una carrera de *servidor*. Durante esa fase aún son comunes las “posesiones salvajes”, que poco a poco son reemplazadas por posesiones experimentadas, controladas.

El acercamiento a los *misterios* muchas veces está ligado a una iniciación (*bautismo*) realizada por una persona experimentada. La iniciación sirve, por un lado, para “cerrar” el “cerebro abierto”, que se encuentra entonces

10. En este caso se dice que la persona afectada “tiene” *misterios*.

especialmente propenso a la incorporación de influencias negativas; y por otro, para “domesticar” a los *misterios*, para que su impetuosa penetración no dañen al cuerpo del *caballo*. Además se tiene que fortificar la fuerza espiritual de la persona involuntariamente *montada* para que ya no sufra de los síntomas de *caballo lobo*. La fuerza espiritual es consolidada organizando fiestas en honor a los *misterios* y realizando peregrinajes a ciertos lugares sagrados como cuevas, árboles, iglesias y ermitas. Además, está directamente ligada al *misterio de cabeza*, un *misterio* que supuestamente todas las personas poseen y que es el *misterio* que montó al *servidor* por primera vez o que apareció en sus sueños. Si a una persona se le roba o se le extirpa de forma violenta esta *luz*, puede empezar a padecer deficiencias mentales y corporales o puede sufrir de una “falta de la suerte” generalizada.

CONTACTAR AL INVASOR COMO FORMA DE TERAPIA

En el contexto de la espiritualidad criolla, ni los síntomas de las molestias causadas por los *misterios*, ni las medidas terapéuticas, son definidas de manera científicamente rigurosa. El hecho de saber si un complejo de síntomas es clasificado como *caballo lobo* y cuál tratamiento terapéutico es considerado adecuado, depende sobre todo del *servidor/servidora* experimentado/a. Para que el *servidor/servidora* experimentado/a pueda fungir como curandero/a y realice las intervenciones terapéuticas necesarias, el diagnóstico tiene que ser aceptado por la persona afectada.

La medida más importante para controlar los múltiples síntomas de la posesión involuntaria consiste en tomar contacto conscientemente con los *misterios* y remediar el déficit de atención hacia el *misterio* identificado como causa principal de la relación problemática entre la persona y el ser espiritual. Eso se logra con la ayuda de una persona experimentada que sabe despertar de forma controlada a los *misterios* en un proceso de iniciación que dura varios meses. Cuando se trata de casos especialmente graves puede ocurrir que el *servidor/servidora* experimentado/a que funge como curandero/a, aloje a los afectados/as en su propia casa para poder tratarlos/as de manera intensiva. Las medidas terapéuticas que acompañan el tratamiento consisten en baños medicinales, el consumo de platos agradables, peregrinajes que eleven la

fuerza espiritual, la construcción de un altar doméstico y las ofrendas regulares como refrescos, café, bebidas alcohólicas, tabaco y ciertas comidas para reconciliar y alimentar a los *misterios*.

Bautismo (primer ejemplo)

El *servidor* Alberto vive en las orillas de la ciudad de San Cristóbal, a sólo 30 kilómetros de la capital, Santo Domingo. A pesar de contar apenas con poco más de 30 años, lleva más de 20 trabajando como *servidor*, su carrera comenzó cuando tenía siete años (véase más abajo). En sus consultas Alberto se deja *montar* por los *misterios* y así aconseja a sus clientes. Él mismo no quiere tener nada que ver con el diagnóstico y la subsiguiente propuesta de terapia. “Yo sólo soy el instrumento para que pueda trabajar el *misterio*”, dice. Su área de trabajo comprende iniciaciones (*bautismos*) de clientes, la organización de fiestas religiosas y el tratamiento de problemas corporales y emocionales.

Antes de realizar el *bautismo* de uno de sus clientes, Alberto ordena una limpieza personal a través de numerosas penitencias. Luego sigue una limpieza espiritual con baños purificantes (los *despojos*) donde se frota al futuro *caballo* con fragancias penetrantes. El estudio de la Biblia y una catequesis ofrecida por Alberto también forman parte de los preparativos. Para sustentar el frecuentemente largo proceso de iniciación, alejar las influencias negativas y atraer a los *misterios* para que entren “con fuerza”, se untan líquidos tonificantes en el cuerpo del futuro *caballo*. Para fortalecer su cerebro y evitar los estados de *caballo lobo* es importante reconfortar tanto su sangre como todo su cuerpo. Se supone que la fuerza espiritual se concentra sobre todo en el área de la nuca, por lo que se recomienda tomar filtros curativos que fortifiquen la sangre (las botellas), por ejemplo a base de vino tinto y bija (*Bixa orellana* L.), así como ingerir alimentos fortificantes, como la sopa de bacalao, el chocolate caliente, la miel o los sesos de cabra cocidos.

Antes del *bautismo* propiamente dicho, se *refresca* la cabeza y se invita a los *misterios* a que se asienten en el cuerpo del futuro *caballo*. Para este fin se riega la coronilla del novicio con bebidas refrescantes y perfume que fueron consagrados, “de cabeza”, a su futuro *misterio*. En algunos casos, como en el de la *servidora* Daisy (véase más abajo), se emplean bebidas

refrescantes de siete o nueve colores y diferentes tipos de frutas. Mientras tanto la persona que realiza el *bautismo* también tiene un *misterio* en la cabeza. Eso significa que el procedimiento no es realizado por una persona sino por un *misterio*. El siguiente paso es la implantación (el *aplazamiento*) de los *misterios* en la cabeza del *caballo*, lo que sirve para apaciguar a los *misterios* y evitar que hagan caer violentamente al futuro *caballo*. Esa parte de la iniciación también está ligada a los "baños dulces" que deben nutrir, calmar y alegrar a los *misterios*¹¹. Luego de verter los líquidos en la coronilla del futuro *caballo* se le ponen pañuelos de varios colores, uno tras otro, siempre invocando a los *misterios* correspondientes. Más tarde esos pañuelos consagrados pueden utilizarse para invocar nuevamente a los correspondientes *misterios*, representan algo así como un tipo de capital espiritual.

Normalmente el *bautismo* mismo es realizado en el marco de una fiesta más grande. La ceremonia consiste en la repetición del *refrescamiento* y *aplazamiento*, y frecuentemente incluye también la ofrenda de un animal que, según Alberto, puede ser un gallo, una gallina o una paloma. Luego del acto festivo en lugares específicos, pueden todavía agregarse diferentes *puntos*, es decir, que la persona puede ser bautizada en el nombre de otros *misterios*. Así, el *bautismo* en el nombre de la *división indígena* puede llevarse a cabo, por ejemplo, en una fuente; mientras que el *bautismo* en el nombre de la *división negra* puede ser efectuado en un cementerio. En algunos casos se ordena un período de ayuno después del *bautismo*, evitar la ingesta de ciertos alimentos y estimulantes, así como la abstinencia sexual.

Bautismo (segundo ejemplo)

Ramona, *servidora* proveniente de la comunidad rural de Cañafistol, del distrito de San Juan de la Maguana, tiene fama de tratar a los "locos" con métodos espirituales. Ella cree que muchos casos de locura se deben a que quienes los padecen sufren síntomas muy pronunciados de *caballo lobo*.

11. Refiriéndose a Hairf, Bourguignon (1965: 50) describe un procedimiento comparable: el primer ritual de iniciación se denomina lavar la cabeza, *laver latête*. Ahí se hacen cortes en la piel de la cabeza del iniciante para luego insertarle a su maestro de cabeza, *maître tète*. Es un ritual mediante el cual se controla el comportamiento del *lwa*.

Cuando no se reconoce que los síntomas de *caballo lobo* fueron causados por los *misterios*, se agudizan, pues los *misterios* se enojan por no ser atendidos y exigen la atención a través del *castigo* de sus *caballos*.

Ramona hace que las personas enfermas *cojan su misión*, es decir, que se internen con ella y sean tratados personalmente durante meses. En una comunidad de apenas cuatro casas de madera y una ermita¹², logra ocuparse de unas de diez personas a la vez. En el transcurso de su *misión* los pacientes tienen que averiguar cuál es el *misterio* que les queda más cerca. También han de aprender a controlar el proceso de la incorporación del mismo, hecho que se logra durante las consultas con Ramona y su asistente Solín, realizadas con diferente frecuencia según sea necesario. Son Ramona y Solín quienes aconsejan a sus pacientes y les inducen a la posesión en el momento que considerarán oportuno. Una vez que se ha logrado establecer el contacto con los *misterios*, los *caballos* tienen sueños reveladores que les brindan información acerca de las preferencias y las órdenes de los *misterios*, las cuales tienen que ser cumplidas de la mejor manera posible para poner en marcha un exitoso proceso de saneamiento.

Durante las fiestas religiosas una y otra vez se emplean técnicas para ayudar a que los novicios alcancen el estado de trance. Se les agarra, se les gira alrededor de su propio eje y al mismo tiempo se les toca la frente con *agua florida*¹³. Además se toman medidas para proteger a los pacientes que se caen como *caballos lobos*. Cuando empiezan a patallar fuertemente, a las mujeres se les sujeta bien su ropa interior para que no sean vistas sus partes íntimas. Los futuros *caballos*, muy exhaustos por tanto bailar y *montarse*, son llevados a un costado, abrazados y cuando es necesario también cuidados. De esta manera, aparentemente, se les brinda una sensación de seguridad, algo que facilita entregarse de manera relajada al estado de trance. Una señal precisa de la mejoría de los síntomas es cuando un *caballo* ya no se cae durante la incorporación y cuando el *misterio* en su interior puede desplegarse completamente. Esto es manifiesto cuando el *caballo* adquiere el *habitus*, es decir, la forma de hablar y de gesticular de

12. Se refiere a un recinto amplio en el que se colocan altares en honor a los *misterios*.

13. En el contexto de la Umbanda brasileña, Pressel (1987: 108) describe técnicas para ayudar a los novicios a alcanzar un estado de trance similar.

los *misterios* durante el trance. Cuando después de meses o años de tratamiento los síntomas se han aliviado suficientemente, los pacientes pueden ser dados de alta, y frecuentemente siguen el consejo de Ramona: ponen un altar en su casa y comienzan a trabajar como *servidores*¹⁴.

SINTOMAS EN EL TRANSCURSO DEL DESARROLLO DE LAS CAPACIDADES

El caso de Daisy

La *servidora* Daisy tiene 36 años y vive con sus dos hijos en una casa cerca del centro de Santo Domingo. Ofrece sus servicios en una tienda botánica en el área del Mercado Modelo, uno de los más grandes de Santo Domingo. Salvo que se le pida expresamente que haga otra cosa, Daisy comienza sus consultas con una adivinación por medio de las cartas. Cuando los clientes entran a la habitación de atrás ya los recibe con un *misterio en la cabeza*. Muchas veces los clientes la visitan para buscar solucionar penas de amor o problemas de salud, pero también la procuran porque desean un *aumento de la suerte* o una mejora de sus negocios. Según su compañero, Daisy "vive con los *misterios* como si fueran su familia". En cualquier momento "le suben", no sólo cuando está realizando una consulta. Eso a veces es problemático, pero según su compañero también muestra su estrecho lazo con el mundo espiritual, hecho que es altamente valorado por sus clientes.

A pesar de su conexión fuerte con los *misterios*, Daisy se encuentra en un conflicto en cuanto a sus creencias. Antes pertenecía a una comunidad pentecostal y aunque todavía le guarda simpatía se decidió por los *misterios*. Su carrera es todo menos lineal y refleja las dificultades en cuanto a decidirse entre la iglesia pentecostal y la espiritualidad criolla. A pesar de su inclinación ideológica hacia la comunidad pentecostal, durante años no pudo pertenecer a ella:

14. Otro ejemplo de evolución cronológica del proceso de desarrollo puede verse en Jiménez Lambertus (1980: 180ff).

Esa iglesia que yo visitaba, esa le dicen la pentecostal (...) Cuando saben que tú tienes ese *misterio*, ellos como que te huyen un poco, como que ellos te cogen miedo. El pastor me decía a mí, 'ay hermana Daisy, usted tiene que orar mucho'. Ellos dicen que es para sacarle todos los espíritus malos a la gente, entonces el día de la oración él me oraba y me ponía la mano en la cabeza y decía que sentía que ese brazo se le caía. Entonces a mí me daba mucha vergüenza cuando él lo decía delante de todo el mundo, 'ay hermana Daisy, usted tiene que orar mucho' (...) y la gente me rechazaba un poco porque ya entendían que era lo que había.

El hecho de cambiarse a la iglesia "Dios es Amor" tampoco le trajo suerte. Dada la presencia inevitable de los *misterios*, Daisy tuvo que enfrentar los mismos problemas en la comunidad nueva como lo había hecho en la anterior, de donde provenía. Después de un año tuvo una experiencia que le llevó a abandonar también esta parroquia:

Yo quería ser cristiana y me sentía con esa persecución en mi vida y vivía enferma, y vivía con muchos problemas, entonces yo quería como agarrarme de la iglesia como para sanarme y sentirme bien, ¿sabes? Un día, un domingo, cogí para la iglesia —andaba con el chiquito mío que estaba más pequeño— y cuando el pastor me llamó y me dijo: 'mire, señora, usted venga que voy a orar por usted', cuando yo iba llegando al púlpito choqué ahí de mi propio pie, así, para atrás, y no me pude parar de ahí durante mucho tiempo. El golpe era tan grande que yo recibí allá atrás, que no me dejaba la cabeza. Me hacía así, y ellos me oraban y me hacían muchas cosas y yo no podía pararme de ahí. Cuando logré pararme así con la cabeza tonta, llegué a mi casa de esa distancia de aquí, que tú no te imaginas eso, de donde yo vivía. Logré llegar a la casa, tenía la cabeza así (grande) y cuando él que era mi esposo me dijo: 'Daisy, ¿y que te pasó?', y yo le digo: 'yo me caí en la iglesia y creo que no vuelvo más a la iglesia', porque cogí mucho miedo.

Daisy interpretó el hecho de tropezar en el púlpito como un castigo de los *misterios*:

Parece que las dos fuerzas se chocaron. Entonces yo caí y, cuando cogí miedo, me internaron tres días en una clínica para verme, porque tenía que darme tratamiento en ese golpe. Sabes que me hicieron todos los análisis y no encontraron nada. Y te puedo decir la verdad, que yo nunca he sufrido de eso, (...) Pero sí, cogí mucho miedo, me retiré de la iglesia hasta esa fecha.

Después de su accidente en la iglesia "Dios es Amor", Daisy decidió de ahí en adelante dar preferencia a los *misterios* y dedicarse a ellos. De hecho, ya había tenido contacto con los *misterios* en su juventud:

Mira, el primer altar que yo visité en conocimiento, yo estaba muy muchacha todavía y esa Señora tenía una pileta en agua y tenía el altar así, de frente, y ahí lo que habían eran culebras y yo les cogí un miedo. (...) Les cogí un miedo horrible a eso horrible, me llevó una vecina que fue consultado a ese sitio y me dijo: 'ven, pasa...' y sabes que la señora me dijo —estaba muy muchacha yo todavía— me dijo: 'mira hija, en el futuro tú vas a ser una mujer muy poderosa, con mucha fuerza. Tú vas a tener mucho dinero y tú vas a tener todo lo que tú quieras...' me dijo.

Daisy fue iniciada hace unos diez años, poco después de su accidente en la iglesia "Dios es Amor". Sin embargo, al principio no se cumplieron las profecías hechas en el altar que había visitado en su juventud,

Todo ha sido lo contrario, porque la primera persona que me echó el primer *bautismo* a mí, me hizo mucho daño, me cruzó todos los *misterios*. La persona que me hizo el *bautismo* no sabía de eso. Entonces todo lo que hizo fue como una terapia para tumbarme los *misterios*, se puede decir por envidia. (...) Cuando me *bautizó*, me echó nueve huevos en la cabeza y de ahí quedé como cuando a uno le echan muchas libras. Fui a acostarme, a acostarme en una cama y cuando a los tres días no me levantaba de la cama así, así como muriéndome, le mandaron a decir a ella qué era lo que pasaba, que yo no me levantaba de la cama. Y ella mandó a decir que yo tenía que darme el punto de los indios y me llevó a Bayaguani. (...) Cuando me llevaron (...) y cuando me metieron en ese río, ahí fue que esa señora acabó conmigo, ahí fue que ella hasta los indios se los llevó. Yo salí de ahí, me echaron todas esas cosas por mi cuerpo y ella me entró en una corriente de agua así —ahí hay una chorrera que tú te entras así, y te cae toda esa agua con fuerza así—, ella me decía 'tienes que quedarte mucho rato ahí' porque la fuerza iba cayendo entonces (...) Cuando ella me echó todo ese herbaje que se preparaba me sonó la campana¹⁵ en el agua. Parece que ella estaba despojando los *misterios* así que se fueran y cuando yo me paré de ahí, se puso así regresito y yo cuando subí, subí con un dolor de cabeza muy grande y nunca pude montar los *misterios* hasta pasar mucho trabajo con eso.

15. En general, durante el ritual se usa una campana para llamar a los *misterios*.

Tras una larga búsqueda, Daisy encontró a una persona que era capaz de conectarla nuevamente con los *misterios*:

Después de comenzar a visitar altares (...) nadie podía dar con lo mío hasta que encontré una señora que trabaja allí, en la Calle del Sol, en Herrera. Ella me levantó los *misterios* y me ayudó mucho, yo aprendí mucho con esa señora. (...) Me hizo otros *bautismos* pero más simples.

La segunda iniciación tuvo éxito y Daisy fue bautizada con el nombre de Anaísa, que desde entonces es el *misterio de su cabeza*.

Después que ellos (los *misterios*) se aclararon que cuando empezaron a trabajar en mi cuerpo, ellos comenzaron a trabar en mi cabeza y comenzaron con leer la carta. (...) Un día mi hermana llegó a la casa y me dice 'mira, comienza a trabajar porque ya tú tienes esos *misterios* arreglados', y yo le dije 'que yo te voy a decir mi hija' y me comenzó esa risa así y ahí subió Anaísa. Yo no supe más que Anaísa le leyó las cartas excelente.

No es seguro que Daisy tenga futuro con los *misterios*. Por un lado *se le suben* cuando quieren, y por el otro sólo San Carlos se presta a *trabajar* de forma concreta con sus clientes, y según ella, él también está a punto de "despedirse nuevamente". Así, Daisy vislumbra la posibilidad de que los *misterios* la dejen en paz por completo y que pueda volver a una comunidad pentecostal a largo plazo:

Hay personas que trabajan toda su vida con los *misterios*, por ejemplo hasta los 60 o 80 años, pero ya llegan a una etapa en que ellos se van quedando tranquilos, o sea, se van apartando, aunque nunca se van definitivamente, pero te queda menos fuerza y ya ellos se van apartando un poco y ahí tú puedes elegir, si ellos quieren, coger una iglesia, aunque ellos siempre te atormentan. No es mentira que (eso) se te acerca, pero todo es la creencia y la fuerza que tú tengas. Por lo menos yo pienso eso, que durante algún tiempo yo trabajaré —porque esto también es como un trabajo— y aunque sea ya el final de mi vida. Pues tendré la oportunidad de que Dios me perdone, porque los evangélicos dicen que ellos que montan los *misterios* son demonios que hacen muchas cosas horribles. Pero yo no creo eso.

El caso de Conchita

El extracto de una entrevista con la *servidora* "Conchita" aclara cuáles son los problemas físicos y psicológicos típicos que ocurren en el curso de convertirse en *servidor/a*. Conchita tiene 62 años, es originaria de Pueblo Viejo, del distrito de Azua, y practica el contacto con los *misterios* desde hace 30 años:

Quando se me comenzó a desarrollar eso, fue que me dio un dolor en el estómago. Y después de tener ese dolor, después de la separación de ese dolor del estómago, me iba al médico y nada. Y me sentía mal y mal, y después perdí el conocimiento. No sabía lo que ha sido. Duraba más o menos un día así: cantando, bailando, haciendo todo. Pero yo, personalmente no sabía que era lo que yo hacía. Luego después, atrás de un tiempo, yo le dije a mi mamá que me llevara a donde hay un psiquiatra. A veces fue que yo perdí el conocimiento y me llevaron al médico y él me dijo que yo no tenía nada de eso, del conocimiento. Bueno, después quedé así. Del tiempo por tiempo (los *misterios*) me subían, me perdí el conocimiento. Después de que me subían, entonces cuando yo me sentí normal, no tenía nada. No me recordaba nada de eso. Un día, un domingo, yo me cambié de ropa, me puse un vestido, ¡era joven! Era joven todavía cuando era eso. Bueno. (...) Yo vine e hice una prueba. Dije: 'Déjame probar una vez que es lo que me pasa. Que yo perdí el conocimiento.' Entonces me fui a un altar, le hice un llamado, le puse tres puntos de agua, hice un llamado con la campana¹⁶ y yo sentí que eso me subió y que perdí el conocimiento. Con eso me di cuenta que no era que yo estaba loca, sino que era algo que se fomentaba sobre mi cerebro. Y de ahí comenzó el *trabajo*. A *trabajar* (con los *misterios*).

El caso de Alberto

A una edad muy temprana el *servidor* Alberto, de la ciudad de San Cristóbal y mencionado antes, sufrió de síntomas pronunciados, como convulsiones "epilépticas" y se puso a fumar y a beber en exceso:

Quando estudiaba ahí (en el instituto politécnico Loyola), ya yo consciente, de 7 o 8 años, (los *misterios*) me daban... Fue que perdí el conocimiento, me daban

16. Las actividades descritas, es decir, tres libaciones de agua y el llamado de campana, sirven normalmente para invocar a los *misterios*.

un ataque o cosa. Pues, los médicos en ese tiempo pensaban que era epilepsia. Pues después, entonces con tiempo, una Señora (...) que era *servidora de misterios*, pues un día yo me puse malo en la casa y ellos mandaron a buscar a ella. Era porque yo transformaba la voz, que me ponía a cojear o que me bebía un macorís (una bebida alcohólica). Pasaba mucho en ese tiempo, mucho trago a trago, que fumaba tabaco y eso. Mandaron a buscar a esa Señora porque era una *servidora* y ella explicó que era lo que yo tenía. Pues ella fue la que me condujo adonde el Señor que me bautizó. De ahí por acá, pues, empecé como *servidor* gracias a Dios y con la responsabilidad de que ya el *misterio* no me maltrataba sino que yo tenía la autoridad de con mis oraciones, con el secreto del altar, ya llamaba yo a mi *misterio* cuando lo necesitaba y hasta hoy, pues, sirvo por la misericordia de Dios. A los *misterios* y a los que me necesitan también. (...) Empecé con siete años de desarrollo, duré hasta los nueve años en este proceso del *bautismo* y ya a los nueve años tenía la capacidad para trabajar.

También la hermana de Alberto y su madre cuentan que padecieron *ánimas* parecidos en su juventud, pero no se decidieron por el oficio de *servidoras* y lograron superar los síntomas sin bautizarse. El hecho de que por lo menos Alberto haya seguido el oficio de *servidor*, según ellos, "apaciguó" a los *misterios*.

ANÁLISIS CRÍTICO

Enseguida relacionaré la temática abordada con la bibliografía científica que existe al respecto. Primero trataré el desarrollo histórico de la interpretación de estados de posesión, para luego presentar dos puntos de vista actuales que relaciono con diferentes casos del presente estudio etnográfico, los cuales ya fueron explicados parcialmente en la primera sección de este texto.

Enfermedad o expresión cultural? La interpretación de estados de posesión

En especial las publicaciones etnológicas más antiguas y la bibliografía psiquiátrica suelen equiparar los estados de posesión con síntomas de enfermedades psicológicas. Métraux, por ejemplo, adjudicó un "carácter claramente psicopático" (1998 [1958]: 106) al estado inicial de la posesión. Por su parte, Zaglul (1980: 48) opina que gran parte de los *servidores/as* dominicanos son enfermos

mentales o que, por lo menos, ocasionalmente sufren de episodios psicóticos. También Jiménez Lambertus (1980: 178ff) afirma haber detectado, entre los *servidores*, alteraciones motrices y mermas de consciencia provisionales sin causa reconocible, al igual que pseudo-alucinaciones y casos de auto-agresión.

Cuando en los años 1960 surgió la tendencia de distinguir conceptualmente entre posesión y enfermedad mental, algunos autores comenzaron a utilizar el término de *Altered State of Consciousness* (ASC) (Ludwig, 1968; Tart, 1969; Bourguignon, 1973; Crapanzano y Garrison, 1977; Lambertus, 1981). Por su parte, Klass (2003, cap. 7) intenta unir la visión antropológica con la psiquiátrica proponiendo la categoría *Dissociative Identity Phenomenon* (DIP), que se usa en el DSM (manual diagnóstico psiquiátrico). Dentro de esta categoría global distingue entre las sub-categorías *Dissociative Identity Disorder* (DID) y *Patterned Dissociative Identity* (PDI), considerando la segunda de éstas como un fenómeno cultural y por ende no patológico. Partiendo de los campos de la psicología y de la psiquiatría, también Moreira-Almeida y Cardeña (2011), así como Spiegel *et al.* (2011), acentúan esa diferenciación. Dentro de la antropología existe un amplio consenso de que, salvo algunas pocas excepciones, las personas poseídas no sufren de malfunciones psicológicas (Sax y Weinhold, 2010: 235).

Según el actual manual diagnóstico el ICD-10¹⁸, de la Organización Mundial de la Salud (OMS), los estados de posesión sólo bajo ciertas condiciones son considerados trastornos de disociación (categoría F44)¹⁹. Por lo tanto la categoría F44.3 solamente engloba estados de posesión involuntarios y no deseados que surgen fuera de contextos religiosos u otras situaciones culturalmente aceptadas. Posesiones dentro del marco ceremonial ya no son consideradas patológicas (Cardeña 1992). Siendo así, el fenómeno de *caballo lobo* podría considerarse como trastorno de disociación cuando se manifiesta como estado

17. En la bibliografía sobre chamanismo también se encuentran episodios reportados como patológicos que caracterizan el inicio de una carrera. Eliade (1980 [1951]) y Shirokogoroff (1935) piensan que esas fases de designación dolorosas son enfermedades; este último habla de psicosis.

18. <http://www.dimdi.de/static/de/klassi/diagnosen/ied10/htmlam12011/index.htm>
* Consultado por última vez en Octubre 2008.

19. Éstos consisten en una pérdida parcial o total de la memoria, del sentido de identidad y la percepción de sensaciones inmediatas y del control de los movimientos corporales.

descontrolado experimentado fuera del contexto ritual, acompañado por amnesias. Sin embargo, dado que prácticamente todos los/as *servidores/as* reportan posesiones involuntarias acompañadas de amnesias experimentadas en contextos rituales previo a su iniciación, cabría cuestionar la clasificación ICD-10 o los relatos de ellos. En el primer caso surgiría el problema de que, partiendo de una cosmovisión postmoderna de corte euro-americano, un grupo de personas tan grande se quedaría con el estigma de lo enfermizo, mientras que en el segundo caso habría que considerar las narraciones de los/as *servidores/as* acerca de su trayectoria, no tanto como "informes sobre hechos" sino más bien como estrategias de legitimación metodológicas que sirven para justificar su profesión de *servidor/a* y *curandero/a*.

Diferentes estados, diferentes perspectivas

Para explicar los estados de posesión cabe diferenciar si la persona poseída ya es iniciada o no y, tomando en cuenta su entorno familiar y profesional, cuál es su actitud acerca de la espiritualidad criolla. Como consecuencia de esa necesidad de diferenciación, quisiera proponer dos herramientas para el análisis complementario de los fenómenos de posesión, las "teorías de práctica", resumidos por Reckwitz (2003), y el modelo etno-psicoanalítico (Kubik, 2003; Reichmayr, 2003). Mientras que el modelo etno-psicoanalítico estima que la posesión es un comportamiento (de pulsión) inconsciente causado por conflictos internos (Kubik, 2003), las teorías de práctica la consideran como una expresión culturalmente definida y aprendida, realizada estratégicamente para obtener ciertas ventajas, sin descartar la posibilidad de que se trate, también, de un fenómeno inconsciente.

La posesión como "conocimiento encarnado" (embodied knowledge)

A continuación relacionaré perspectivas presentadas en el párrafo anterior con los estados de posesión de *caballos* dominicanos, para luego proponer una perspectiva diferenciada acerca del fenómeno que integra aspectos tanto psicodinámicos como praxeológicos.

La teoría de la encarnación supone que los movimientos complejos aprendidos y llevados a cabo sin adquirir conciencia de su funcionamiento (Merleau-Ponty, 1966). Su aprendizaje se realiza por medio de la observación²⁰, así como la posibilidad de interacción con un entorno que ya está familiarizado con el proceso que se tiene que aprender. Desde mi punto de vista, el modelo de encarnación debe aplicarse de manera preferencial cuando los estados de posesión son una tradición familiar cultivada desde hace varias generaciones, por lo que existen amplias oportunidades para la imitación mimética.

Partiendo de esta suposición, se estima que las posesiones son observadas desde la niñez hasta que, bajo el interés alentador del entorno social, se convierten en una parte del *habitus*. En este contexto, el *habitus* tiene que considerarse como un modelo estructural inconsciente que, a pesar de estar integrado a las actividades prácticas cotidianas, no permite un acceso reflexivo inmediato (Bourdieu, 1974: 115ff).

Pese a que gran parte de la sociedad dominicana observa críticamente los rituales criollos, los niños cuyas familias practican posesiones de modo tradicional perciben a los poseídos como personas con un prestigio social considerable. Al convertir a su cuerpo en portavoz de los espíritus, un *servidor* experimentado funge como asesor de la comunidad: luego de la invocación de un espíritu sus palabras tienen un mayor peso, lo que le facilita actuar como autoridad y emitir crítica. Aparte de eso, los servidores tienen la posibilidad de obtener un ingreso a través de los asesoramientos realizados desde su altar. Aun invirtiendo una parte considerable de ese ingreso en la consolidación de su fuerza espiritual, es decir en parafernalia, peregrinajes o fiestas en honor a los *misterios*, el trabajo delante del altar conlleva ventajas económicas, especialmente en comparación con otras ocupaciones informales. Considerando tales circunstancias, parece plausible una mimesis en el comportamiento de los poseídos.

El siguiente caso ilustra el efecto de práctica que tiene el reiterado enfrentamiento con los *misterios*. Durante el episodio que observé en un viaje de peregrinación durante la noche del 21 al 22 de febrero de 2009, dos novicias en

la fase inicial de *bautismo* fueron sometidas a varios procedimientos para “trabajar” a los *misterios*. El procedimiento, realizado en presencia de las respectivas familias y de la comunidad religiosa, tuvo más éxito en uno de los casos.

La Cueva de la Mancha, situada en la provincia de San Cristóbal, es uno de los lugares de peregrinaje más importantes para la espiritualidad criolla del suroeste de la República Dominicana. Tiene un tamaño imponente y su interior está adornado con numerosos altares y murales. Ahí, cada fin de semana se reúnen numerosos grupos de peregrinos que tienen diferentes misiones, pero que al final comparten el mismo objetivo, es decir, entrar en contacto con los *misterios* realizando actividades para consolidar su fuerza espiritual. En esos peregrinajes es usual llevar a cabo actividades religiosas hasta muy entrada la noche, y en caso de pernoctar se recomienda hacerlo en alfombrillas llevadas para ese fin. Cerca de las cuatro de la mañana se escuchan reiterados repiques de tambores. Delante del altar principal se encontraba un grupo de peregrinos compuesto por varios miembros de una familia. Una chica que habría tenido diez u once años, fue despertada por su madre para colocarla delante del altar, aun en estado somnoliento. Uno de los hombres invocaba a un misterio llamado “Candelo”. Se trata de un espíritu masculino con características fogosas, el cual porta un machete. “Candelo” declaró haber ido ese día para, en lo sucesivo, acompañar a la joven en su iniciación. Él estaría preparado para trabajar con las 21 divisiones y el espíritu “Metresilí”, un *misterio* femenino de carácter lúgubre, debería entonces manifestar su fuerza en ella. Un asistente estaba detrás de la chica y reforzaba su emprendimiento agitando un pañuelo consagrado con los colores de “Metresilí” y sonando una campana. Parecía que la chica aún no podía cumplir con el deseo de su familia: se encontraba en medio de ella y se convulsionaba periódicamente, pero aparte de eso nada ocurrió²¹. Cuando el mismo procedimiento se puso en práctica con otra chica, un poco mayor y que ya tenía algo de experiencia, hubo más éxito. Gustosamente adoptó el papel del espíritu “Santa Marta la Dominadora”. Sin embargo, dado que su actuación se restringió a unos cuantos rasgos básicos expresados de modo

20. En el sentido de “aprender del modelo” (Bandura, 1986).

21. El *servidor* Carlos justificó el fracaso de que la chica aún no tuviese suficiente fuerza porque no había realizado suficientes peregrinajes y porque tenía que comer más para desarrollarse mejor corporalmente.

exagerado, la presentación fue tosca. Así, presumiblemente haciendo alusión al *performance* del espíritu “Santa Marta la Dominadora”, como se esperaba, lanzó una jarra de aluminio al aire que cayó en medio de un grupo de personas que aún dormía.

Bajo una visión psicoanalítica uno podría tomar ese detalle y preguntar si la jarra lanzada no habrá sido tal vez la expresión de una agresión liberada a través del trance. Desde el punto de vista praxeológico, la jarra fue lanzada porque, al personificar el “papel” de “Santa Marta la Dominadora”, la chica interpretó que lanzar aquel objeto era la acción correcta. No obstante, esa “interpretación” debe situarse en un nivel habitual y no intelectual. En este sentido, el repertorio de cómo debería comportarse Santa Marta está definido culturalmente y en sus principios ya formaba parte del *habitus* de la chica. Por lo tanto, en el futuro, cada vez que encarne el papel del espíritu, esa personificación estará más conforme con las expectativas y necesidades de la comunidad. Este ajuste se realizará por medio de la interacción con la comunidad, cuya reacción alentadora funcionará como catalizador para producir cierto comportamiento. Por ende, supongo que una persona entra al estado de posesión más fácilmente mientras más veces haya llevado a cabo los movimientos correspondientes. En este punto sigo a Jackson (1983), quien postula que los contenidos culturales se aprenden más a través del cuerpo que por medio del intercambio verbal, cosa que también plantea Sax (2010: 8).

Al operar con numerosos elementos sensoriales, los rituales en honor a los *misterios* también influyen en el cuerpo mismo: los repiques de tambor que acompañan al ritual llevan al cuerpo a un determinado ritmo y a los demás asistentes a realizar ciertas acciones —como agitar un pañuelo— que no sólo tienen un sentido simbólico sino que, por medio de la regulación su frecuencia e intensidad, también estimulan el cuerpo. El papel que un *caballo* va a encarnar y la reacción de los demás participantes hacia ese papel, ofrece una amplia gama de comportamientos posibles, es decir, movimientos que cada vez que son practicados se refinan y enriquecen en contenidos culturales implícitos. Por lo tanto, aprender a encarnar un determinado espíritu puede comprenderse como un proceso realizado más desde una perspectiva experimental que intelectual.

El caballo lobo como expresión simbólica de conflictos psíquicos

A pesar de que coincido con Sax y Weinhold (2010: 235) en que la posesión es principalmente un *embodied knowledge*, en el sentido de tratarse de una técnica cultural local, no descarto la posibilidad de que en su transcurso también puedan manifestarse partes oprimidas de la personalidad, que al menos co-determinan el comportamiento durante la posesión. Debo aclarar, por otra parte, que sigo también el pensamiento de autores como Lewis (1989), Bogaert García (1992), Castillo (1997), Klass (2003: 43), Kubik (2003), Lewis-Fernández (2002), y Trübswasser (2006), quienes interpretan los estados de posesión como una expresión de conflictos psíquicos, me refiero sobre todo a los estados de *caballo lobo*, pero menos a la posesión realizada en un contexto ritual.

Según el ICD-10, los conceptos de trastornos disociativos y trastornos de conversión son empleados de manera sinónima. Siguiendo a Kubik (2003: 153), en lo sucesivo hablaré de fenómenos de conversión, no de trastornos, para evitar el estigma de lo enfermizo. El término de conversión se refiere a la traslación de lo psíquico a lo somático, a un “lenguaje corporal” que expresa pensamientos suprimidos de manera simbólica. Ese concepto parte del modelo estructural freudiano y de los nueve mecanismos de defensa resumidos por Anna Freud (1936). Cuando fracasa la represión psicológica, la parte inaceptable de la personalidad se disocia y de ahí en adelante, en intervalos alternantes, ambos módulos —el aceptable y el inaceptable— logran controlar al ego y al aparato motriz. La oscilación entre la parte “aceptable” y la “inaceptable” se manifiesta de manera abrupta y se desencadena como un ataque (Kubik, 2003: 84). Los/as *servidores/as* siempre afirman que luego de una posesión no se acuerdan de lo sucedido, factor que parece jugar un rol en los estudios que interpretan a la posesión como un estado disociado. Sin embargo, esa interpretación no toma en cuenta que, de acuerdo con la espiritualidad criolla, el/la *servidor/a* no tiene otra opción que asumir una amnesia temporal, ya que, según esa cosmovisión, el espíritu humano tiene que ceder su lugar al espíritu que le monta durante la posesión. No quiero insistir que todos los *caballos* finjan amnesia, pero quiero llamar la atención en el sentido de determinar si esa afirmación, al igual que el propio estado de posesión, podría estar determinada culturalmente. Por eso hago notar una

visión diferenciada sin clasificarla como un estado disociado en el sentido del ICD, solamente por la amnesia postulada. Por más que y debido a su cosmovisión los/as *servidores/as* describan otra cosa, pienso que estados de posesión “socializados” durante muchos años no necesariamente se caracterizan por la amnesia. Puede ser que se caractericen por cierta “automatización”, tal como cuando uno da la mano de manera “automática” —es decir, sin pensarlo— aunque con un poco de esfuerzo tendrían que ser accesibles a la consciencia. A mi parecer, el hecho de que no se haga ese pequeño esfuerzo se debe a que se quiere mantener la visión de misterio que entra el cuerpo para tomar el control, una visión culturalmente construida.

Supongo que el fenómeno de *caballo lobo*, en contraposición a la posesión ritual “socializada”, es motivado más por conflictos internos y se presenta junto con la amnesia, pues se trata de un acontecimiento que suele ocurrir fuera del escenario ritual, en lugares donde no existe grupo alguno que pueda desencadenar la posesión. Además, los practicantes mismos describen los síntomas como algo enfermizo que se halla fuera de control y que, por ende, hay que superar. Sobre todo, parece que los que sufren de los síntomas más persistentes son aquellos que más vehementemente rechazan que han buscado el contacto con los *misterios* y quienes afirman que en realidad no quieren mantener ese contacto.

En este marco resulta imposible contestar la pregunta acerca de qué tipo de situaciones de estrés individuales y familiares experimentan aquellos que sufren de *caballo lobo*. Sin embargo, quiero presentar, a modo de ejemplo, un elemento psicosocial que se refiere a las 21 divisiones y que me parece especialmente apto para evocar los síntomas correspondientes. Debo para ello, primero, mencionar la etiología *emic* del *caballo lobo*, es decir, cuando los *misterios* se apoderan de una persona sin que sean deseados y sin que la posesión se haya inducido voluntariamente; entonces se cree que los *misterios* están exigiendo atención. Aquí el ejemplo: posesiones espontáneas que se presentan junto a heridas o dolores tienen el carácter de castigo, es decir que al haber sido ignorados durante demasiado tiempo, los *misterios* se manifiestan reprobando así el comportamiento de su *caballo*. No dedicarle suficiente atención a los *misterios* es motivo de pérdida de fortaleza espiritual en la persona afectada, así como falta de aguante y control de los *misterios* que la montan. Por tanto, el proceso de iniciación debe nivelar dichas deficiencias

y facilitar el control sobre el cuerpo. En cuanto a los posibles desencadenantes, coincido con los practicantes, ya que, según el ICD-10, los síntomas de disociación frecuentemente son explicados por medio del concepto según el cual una enfermedad corporal tendría que manifestarse acorde a la persona afectada. En otras palabras: negar la existencia de los *misterios* conlleva a un sentimiento de culpa que se traduce en síntomas equivalentes a un castigo establecido por los *misterios*. Por otra parte, el rechazo o abandono de las prácticas religiosas criollas se debe, generalmente, a que éstas se hallan, supuestamente, contrapuestas a las exigencias morales cristianas o al ascenso social. Desafortunadamente, en este texto no puedo abarcar el tema de los mecanismos del caso, especialmente efectivos. Sin embargo, está claro que en la isla Hispaniola, al igual que en muchos países del Sur, ese es un escenario privilegiado para pugnas masivas por identidades religiosas, como lo he hecho notar Brodwin (1996) para el caso de Haití, y Rey (2010) para el de la República Dominicana (Schaffler, 2009).

Las iglesias libres (pentecostales, mormones, testigos de Jehová, adventistas, etcétera) están en auge y se sabe que consideran la cosmovisión tradicional como un enemigo al que hay que combatir (Pollak-Eltz, 1998). De hecho Daisy, Alberto y otros/as *servidores/as* confirmaron que en el pasado tuvieron que decidirse entre una iglesia cristiana y los *misterios*. Al ser avasallado por los fuertes intentos de la misión, Alberto se convirtió a los 15 años a una iglesia evangélica. Pero luego de su conversión se enfermó su madre, hecho que lo incitó a colocar nuevamente el altar, pues pensó que sólo podía curarse con la ayuda de los *misterios*. Daisy reporta conflictos persistentes entre la iglesia y el altar criollo, y espera que en algún momento los *misterios* la dejen en paz para que pueda dedicarse a la iglesia pentecostal que le parece “un poco más correcta”, moralmente hablando. Sin embargo, no puede abandonar a los *misterios* ya que eso le acarrearía un castigo. Para controlar mejor los estados espontáneos de posesión no le queda más alternativa que seguir trabajando en el altar, y el hecho de que los *misterios* suban en ella cuando quieren, indica que sigue sufriendo. Otros casos, como el de la madre y de la hermana de Alberto, muestran que también es posible que desaparezcan los síntomas de *caballo lobo* sin que se realice un *bautismo*.

La dimensión cultural del caballo lobo como "enfermedad inicial" de una carrera de curandero

En relación con la pregunta de si un caso individual de *caballo lobo* corresponde a un fenómeno de conversión, cabe diferenciar si la carrera realmente se caracteriza por los síntomas correspondientes o si procesos en sí normales, son re-interpretados después como *caballo lobo*. No sólo los/as *servidores/as* dominicano/as, sino también curanderos/as y chamanes de todo el mundo reportan experiencias dolorosas al principio de su carrera. Usualmente los espíritus tratan de que la persona afectada se convierta en *servidor/a*, curandero/a o chamán porque de otra manera no hay curación. Eliade (1980: 43) habla de una "enfermedad de chamán". En contraposición Dehnhardt (2003: 69) no encuentra "evidencia acerca de que los chamanes tengan alguna ventaja de su enfermedad inicial", ya que éstos generalmente se oponen a su designación. Wörrle (2002: 101ss.) llama la atención a propósito de que muchas veces la competencia del chamán es cuestionada, es decir que su legitimidad para realizar curaciones no se da solamente a través de un mero "haber aprendido". En el contexto dominicano parece importante no haber elegido una vida como *servidor/a*, sino haber sido designado por los *misterios* mismos a través de una enfermedad inicial que se caracteriza por experimentar posesiones involuntarias.

A los factores ya mencionados que favorecen el estado de *caballo lobo*, se suma el hecho de que muchos *caballos* ya desde su infancia son "condicionados" para que más tarde desarrollen los síntomas propios. Una vez vi como el *servidor* Alberto entró en trance cuando charlaba con una compañera, para predecir el futuro de su nieta, que en ese momento tenía unos seis meses, bajo el patronazgo de "Santa Marta la Dominadora". Predijo que a partir de cierta edad los *misterios* "subirían" sobre la chica y aconsejó tomar las medidas correspondientes en ese momento, es decir, realizar oraciones de protección. Este y otros acontecimientos que ocurren durante la niñez, seguramente consolidan una base para futuras "iniciaciones espontáneas" que se dan por medio de sueños o a través, incluso, de los síntomas típicos de *caballo lobo*, o sea, pérdida del control motriz o amnesia. Yo creo que debido a ese "condicionamiento" la posesión pertenece menos a los conflictos subyacentes que surgen en forma de ataques, y más a un comportamiento habitualmente

condicionado, en el sentido de las teorías de práctica. El retroceso del ego controlador es previsto según la profecía, ya que tiene que dar cabida al espíritu que de ahí en adelante se apodera del aparato motriz. Sería interesante comprobar si en algunos casos el comportamiento de *caballo lobo* realmente se da en la edad predicha en las profecías.

El ejemplo histórico de Jean Martin Charcot (1825-1893) quien, en la clínica Salpêtrière de París, provocó que los enfermos, mediante hipnosis e impulsos sugestivos, tuvieran ataques en público (Schaps, 1992: 58ff, 132ff; Kubik, 2003: 152) demuestra que los así llamados fenómenos de conversión en otros contextos pueden también ser desencadenados a partir de causas del entorno. Ahí especialmente, el "gran ataque histérico" (*la grande hystérie*) se parece, fenomenológicamente hablando al *caballo lobo*. Un ejemplo dominicano para el desencadenamiento de semejantes "ataques" con el propósito de que los afectados aprendan a controlarlos, lo abordé en el párrafo anterior, "Bautismo (segundo ejemplo)": girándoles, agarrándoles la frente y siempre dándoles la misma fragancia característica (*agua florida*), Ramona y Solín ayudan a los novicios a que invoquen a los *misterios*. Si bien desde un punto de vista psicoanalítico son partes inconscientes de una personalidad a la que temporalmente controlan el ego, incluyendo el aparato motriz, se diferencian del *caballo lobo*, que es un estado que surge en la vida cotidiana y es peligroso, mientras que en el primer caso se trata de un estado ritualmente inducido y controlado (Kubik, 2003: 114).

De caballo lobo a caballo manso: la "socialización" de la posesión

Como pude observar comparando diferentes videos de posesiones grabados entre 2009 y 2010²², la "estandarización" de contenidos durante la posesión, es decir su carácter de *performance* y por tanto normado, crece con la experiencia. Al principio de la carrera, es decir cuando la "fuerza espiritual" aún no es desarrollada, los estados de posesión suelen ser poco articulados y poco controlables. Experiencias dolorosas son interpretadas como un *castigo* de

22. Phonogrammarchiv der Österreichischen Akademie der Wissenschaft. (Archivo fonográfico de la Academia de las Ciencias de Austria, Viena.)

los *misterios* o como espíritus malignos que entraron al cuerpo. El proceso de iniciación (*bautismo*) sirve para transferir ese estado a un "papel" culturalmente definido, aceptable tanto para la persona afectada como para su entorno social. El hecho de que éste ayude a la persona cuando está a punto de entrar en el estado de posesión —en el caso concreto a través del incesante repique de una campana pequeña y por medio del ejemplo de otros participantes en el ritual que igualmente son poseídos—, alienta el modelaje cultural de un estado inicial aún "salvaje".

Deseo por último aportar detalles relativos a la suposición de que también durante la posesión de *servidores/as* ya iniciados/as y experimentados/as, pueden manifestarse partes reprimidas de la personalidad que de esa manera determinan o por lo menos co-determinan el comportamiento durante ese estado. Hasta cierto punto los "papeles" de los espíritus están determinados culturalmente, por lo que se sabe qué atributos emocionales conlleva un cierto espíritu, cómo se viste durante el ritual y cuáles son las actividades rituales de él esperadas. Sin embargo, interpretar el papel en sus detalles es asunto de la actuación espontánea de cada uno, tal como la predilección por la encarnación de ciertos *misterios*. En cada caso individual habría que decidir si esta "elección" se basa en:

- decisiones estratégicas más o menos conscientes;
- si es motivada por el entorno que ofrece interpretaciones e incentivos; o
- si el hecho de que "el *misterio* elije a su *caballo*" no expresa, más bien deseos y agresiones inconscientes en el sentido psicoanalítico del término.

CONCLUSION

Espero haber demostrado que los dos puntos de vista presentados, la perspectiva etno-psicoanalítica y la praxeológica, pueden aplicarse a la posesión espiritual, aunque se trata de un fenómeno demasiado complejo como para ser sólo analizado en el marco de uno u otro paradigma teórico. Oscilando entre las dos perspectivas intenté enriquecer las teorías de práctica con aspectos de la psicología profunda a la cual traté de quitar la rigidez, que desde mi punto de vista consiste en negar la posibilidad de que estados de

posesión pudiesen ser producibles y controlables. No necesariamente toda posesión, sobre todo al socializarse durante años y por ende convertirse en "performance cultural", tiene que basarse en un conflicto subyacente. El estado de posesión es igualmente determinado por factores tanto culturales como personales, hecho que, desde mi punto de vista, corresponde también con los estados histéricos que hoy en día aparecen de otra forma, aunque sean similares a los que diagnosticaron Freud y Breuer (2007 [1895]) a finales del siglo XIX, precisamente porque en la actualidad reditúan mucho menos y menos se les "cultiva".

La suposición de que la posesión espiritual equivale a un estado de conversión/disociación, idea planteada por Lewis (1989), Bogaert García (1992), Castillo (1997), Klass (2003: 43), Kubik (2003), Lewis-Fernández (2002) o Trübswasser (2006), me parece más acertada en el caso del *caballo lobo*. Sin embargo, cabe diferenciar si ese estado realmente se da en conjunto con síntomas de disociación espontáneos y no deseados a consecuencia de un conflicto interno (tipo I), o si esos síntomas son "construidos" *ex-post* para cumplir con las exigencias de la cosmovisión criolla (tipo II). Además existe la posibilidad de que en realidad sea el entorno social el que a través de reiteradas profecías de carácter sugestivo provoque los ataques de *caballo lobo* (tipo III). Desde mi punto de vista los tipos II y III demuestran claramente que no corresponde categorizar al fenómeno de *caballo lobo* como trastorno de disociación según el ICD-10. Por más que en el tipo III haya síntomas según el ICD-10, ¿se trata realmente de un trastorno? Un estado que está fuertemente arraigado en la cosmovisión, es decir un retroceso del ego que permite que un espíritu se apodere del aparato motriz (lo inconsciente desde una perspectiva psicoanalítica) y que se da tras la participación alentadora del entorno social, ¿realmente puede considerarse un trastorno? Si se quiere argumentar en la línea de la psicología profunda conviene reemplazar el término de "trastorno", sea de disociación o de conversión, por el concepto de "fenómeno de conversión" propuesto por Kubik (2003). Además, cabe preguntarse si en el caso del tipo III no sería más útil tomar una perspectiva de las teorías de práctica, que no busca conflictos subyacentes sino que reconoce el poder del entorno cultural en la constitución del *habitus*. En todo caso, ambas perspectivas tematizan las funciones que cumple la posesión para los individuos afectados. Además, si se parte del concepto praxeológico,

cabe mencionar un aumento de prestigio social y, como consecuencia de esa, una mayor posibilidad de tematizar conflictos y/o ejercer autoridad desde la elevada posición de un espíritu, amén de la posibilidad de contar con un ingreso como curandero.

Por lo demás, desde el punto de vista psicoanalítico, sobre todo, cabe identificar la posibilidad de expresar partes de la personalidad en peligro de ser disociadas. El hecho de vivirlas y reintegrarlas a la psique durante la posesión, concede una función profiláctica y psicocatórtica a los rituales de posesión (Kubik 2003: 144), efecto que también puede atribuirse al *caballo lobo* del tipo I, dado que los *misterios* exigen atención en el sentido de Kubik, e impiden la negación y el aislamiento de las partes disociadas de la personalidad. Elijiendo ciertos *misterios* que son encarnados de manera preferencial, es posible personificar a hombres poderosos, avaros, indecentes o justos, así como a mujeres determinadas, adictas al amor o tristes, lo que permite seguir un comportamiento socialmente inaceptable o imposible.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bandura, Albert (1986). *Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Bell, Catherine (1992). *Ritual theory, ritual practice*. Nueva York: Oxford University Press.
- Bogaert García, Huberto (1992). *Enfermedad mental, psicoterapia y cultura*. Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.
- Bourdieu, Pierre (1974). *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourguignon, Erika (1965). "The self, the behavioural environment and the theory of spirit possession", en Spiro, Melford E., *Context and meaning in cultural anthropology*. Nueva York: The Free Press, pp. 39-60.
- (1973). *Religion, altered states of consciousness and social change*. Columbus: Ohio State University Press.

- Brodwin, Paul (1996). *Medicine and morality in Haiti. The contest for healing power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Castillo, Richard (1997). "Dissociation", en Tseng, Wen-Shing/Streltzer, Jon (Eds.) *Culture and psychopathology. A guide to clinical assessment*. Nueva York: Brunner/Mazel, pp. 101-123.
- Crapanzano, Vincent y Vivian Garrison (Eds.) (1977). *Case studies in spirit possession*. Nueva York: Wiley.
- Csordas, Thomas (2002). *Body/meaning/healing*. Nueva York: Palgrave/Macmillan.
- Dehnhardt, René (2003). *Schamanismus und Schizophrenie*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Eliade, Mircea (1980). *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fleischmann, Ullrich (1996). "Der Synkretismus in der Karibik und sein soziokulturelles Umfeld", en Manfred Kremser. (Ed.) *AyBobo. Afrokaribische Religionen/African-Caribbean religions*, Tomo 1: Kultel/Cults. Viena: Universitätsverlag, pp. 15-24.
- (2005). "Kreolisierung als sprachwissenschaftliches und kulturtheoretisches Phänomen", en Hausberger, Bernd, Gebhard Pfeisinger. *Die Karibik. Geschichte und Gesellschaft 1492-2000*. Viena: Promedia, pp. 157-172.
- Freud, Sigmund y Josef Breuer (2007). *Studien über Hysterie*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Freud, Anna. (1936). *Das Ich und die Abwehrmechanismen*. Munich: Kinkler.
- Klass, Morton (2003). *Mind over mind: The anthropology and psychology of spirit possession*. Oxford: Rowman & Littlefield.
- Kubik, Gerhard (2003). "Konversionsphänomene. Theorie und Materialien im Kulturvergleich", en Picus Verlag, Wien (Eds.) *Wiener Psychoanalytische Vereinigung: Hystérie*, pp. 77-159.

- Lambek, Michael (1981). *Human spirits. A cultural account of trance in Mayotte*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, Ioan (1989). *Ecstatic religion. A study of shamanism and spirit possession*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Lewis-Fernández, Roberto (2002). "Culture and dissociation: A comparison of *ataque de nervios* among Puerto Ricans and possession syndrome in India", en David Spiegel, *Culture, mind and body*. Washington, D.C: American Psychiatric Press, pp. 123-167.
- Ludwig, Arnold (1968). "Altered states of consciousness", en Raymond Prince (Ed.) *Trance and possession states*. Montreal: Bucke Memorial Society, pp. 69-95.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966). *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: De Gruyter.
- Métraux, Alfred (1998). *Voodoo in Haiti*. Merlin: Gifkendorf.
- Pollak-Eltz, Angelina (1998). "El pentecostalismo en la América Latina de hoy. Introducción", en Angelina Pollak-Eltz, Yolanda Salas. *El pentecostalismo en América Latina entre tradición y globalización*. Quito: Abya-Yala, pp. 7-18.
- Pressel, Esther (1987). "Heilungszeremonien in den Kulturen von Umbanda (Brasilien) und Voodoo (Haiti)", en Adolf Dittrich y Christian Scharfetter. *Ethnopsychotherapie. Psychotherapie mittels außergewöhnlicher Bewusstseinszustände in westlichen und indigenen Kulturen*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.
- Reichmayer, Johannes (2003). *Ethnopsychanalyse. Geschichte, Konzepte, Anwendungen*, Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Sax, William (2010). "Ritual and the problem of efficacy", en William Sax, Johannes Quack, Jan Weinhold (Eds.) *The problem of ritual efficacy*. Nueva York: Oxford University Press, pp. 3-16.
- Sax, William, Jan Weinhold (2010). "Rituals of possession", en Ute Hüskén, Christiane Brosius (Eds.) *Ritual matters. Dynamic dimensions in practice*. Londres/Nueva York/Nueva Delhi: Routledge.

- Schaffier, Yvonne (2009). *Vodú? Das ist Sache der anderen! Kreolische Medizin. Spiritualität und Identität im Südwesten der Dominikanischen Republik*. Münster: LIT-Verlag.
- Schaps, Regina (1992). *Hysterie und Weiblichkeit. Wissenschaftsmythen über die Frau*. Frankfurt am Main/Nueva York: Campus Verlag.
- Shirokogoroff, Sergei (1935). *Psychomental complex of the Tungus*. Londres: Kegan Paul.
- Tart, Charles (1969). *Altered states of consciousness. A book of readings*. Nueva York: Wiley.
- Wörle, Bernhard (2002). *Heiler. Rituale und Patienten. Schamanismus in den Anden Ecuadors*. Berlín: Dietrich Reimer Verlag.
- Zaglal, Antonio (1980). "Psiquiatría Folklórica", en Sánchez Martínez. *Medicina folklórica y atención primaria*. Santo Domingo: Horizontes de América, Serie: Salud y medicina popular, pp. 45-49.

Publicaciones Periódicas

- Boddy, Janice (1994). "Spirit possession revisited: Beyond instrumentality", *Annual Review of Anthropology*, 23: 407-434
- Jackson, Michael (1983). "Knowledge of the body", *Man*, 18: 327-345.
- Jiménez Lambertus, Abelardo. 1980. "Aspectos históricos y psicológicos del culto a los luases en República Dominicana", *Boletín*, 15: 171-183.
- Trübswasser, Gerhild (2006). "Der 'Wahnsinn' am Rio Coco. Eine interethnische Studie über eine Form der 'Besessenheit' bei zwei indigenen Völkern in Nicaragua", *Werkblatt*, 65: 47-65.

“Representamos las flores de las papas...”
Danza, fertilidad y espiritualidad en el altiplano boliviano

Eveline Sigl

En el altiplano boliviano, las danzas están inextricablemente vinculadas con prácticas religiosas que se caracterizan por diferentes grados de superposición y amalgamación de rituales prehispánicos y cristianos. En las áreas rurales en especial, pero también en los centros urbanos, aunque en menor medida, pueden observarse elementos precolombinos, cuya relación con la fertilidad y la producción agrícola contrasta con el carácter supuestamente católico de las fiestas y procesiones en honor a un santo patrón o a una de las tantas vírgenes veneradas en el país. Así, música, canto, danza, comer y beber de forma excesiva no son solamente “rasgos atractivos” o mera diversión, son también elementos de *performance*, que aquí llamaré *performativos* (Schechner, 2002) de sistemas de creencias destinados a incidir en el bienestar de los individuos y sus respectivas comunidades. Es por eso que se baila para la virgen/Pachamama (Madre Tierra), para algún dios prehispánico transformado en un santo patrón local o directamente para la producción agrícola, es decir, para los tubérculos y los cereales. A pesar de esta connotación religiosa, la actividad dancística en el altiplano boliviano se ha vuelto una actividad sumamente popular que involucra a decenas de miles de bailarines y de espectadores (Rocha Torres [Sigl], 2008). Sin embargo, comparando esas “representaciones” masivas con las de las pequeñas fiestas autóctonas, las diferencias entre la danza rural y la urbana parecen más grandes de lo que en realidad son. A pesar de que en muchos casos los instrumentos, la música y la indumentaria difieren sustancialmente, continúa existiendo una fuerte relación espiritual entre lo que podría llamarse “estética

rural” y ”estética urbana”. Además, hay que tomar en cuenta que no se trata de ámbitos separados: las danzas hoy consideradas “ciudadinas” tienen orígenes rurales y, debido a la migración laboral y el constante intercambio cultural entre “ciudad” y “campo”, estas mismas danzas “mestizo-urbanas” o “criollas”, en la actualidad son ampliamente difundidas en el área rural. En las danzas autóctonas aún practicadas, la influencia urbana suele manifestarse en la forma de “estilización”, proceso durante el cual los bailes tienden a ser cada vez más “ordenados” y uniformados, al estilo de las comparsas ciudadinas. Sin embargo, como demostraré a continuación, varias de estas danzas “mestizo-urbanas” perpetúan la estética de la abundancia y la multiplicación que caracteriza a la mayoría de las danzas rurales, y que ayuda a materializar un futuro deseado en el sentido de la iconicidad propuesta por Allen (1997).

Al mismo tiempo, ambos tipos de danza representan un “campo de combate”, en el sentido de Bourdieu (1976), en la lucha por capital social, cultural, político y económico; y aunque las danzas autóctonas a menudo son idealizadas como expresiones culturales muy igualitarias, éstas, al igual que las danzas “criollas”, expresan complejas jerarquías sociales. A pesar de que los conjuntos de danza “indígena” tienden a ser menos excluyentes en cuanto a la edad, la apariencia física y la capacidad dancística de sus homólogos

-
1. El término de mestizo es muy complejo y no puede ser discutido de forma exhaustiva aquí. Originalmente la palabra mestiza/o denominaba a los hijos que tenían los conquistadores españoles con las mujeres indígenas de la América hispánica. Actualmente es un concepto más general, intrínsecamente referido a la mezcla y a la interrelación e influencia mutua entre personas étnicamente diferentes, cuyo contacto produce manifestaciones culturales que amalgaman esas diferencias para crear algo nuevo, enteramente “mestizo”. “Mestizo” o “mestizaje” también aparece como concepto homogeneizador en el contexto del *Nation State Building* y de la construcción de identidades nacionales (Hale, 1996; Gould, 1996). En el altiplano boliviano la palabra mestizo es de uso diario y sirve para demarcar las diferencias entre personas y costumbres asociadas con “la ciudad” (léase como “lo civilizado”, “refinado”) y “el campo” (léase como “lo indígena”, “salvaje” e “incivilizado”). En lo referente a las danzas, el adjetivo “criollo” es utilizado como sinónimo de “mestizo-urbano”. De todos modos hay que tomar en cuenta que no se trata de ámbitos separados: las danzas hoy consideradas “ciudadinas” tienen orígenes rurales y, debido a la migración laboral y al constante intercambio cultural entre “ciudad” y “campo”, estas mismas danzas “mestizo-urbanas” son en la actualidad ampliamente difundidas en el área rural. Por lo tanto, cuando me refiero a ellas aludo a su estética, indumentaria y carga ideológica, y no a su actual difusión regional.

urbanos, en ambos casos la ostentación de "riquezas" no sólo establece un vínculo con lo sobrenatural, sino que también transmuta en relaciones de poder en el ámbito de la misma danza.

El presente artículo se basa en un extenso estudio que se inició en el año 2002 y que hasta ahora incluye nueve estadías en Bolivia, lo que suma un total de dos años y medio de investigación de campo. Toma en cuenta la escasa bibliografía boliviana e internacional que existe acerca de las danzas del país, y explora la relación entre danza y espiritualidad, así como fertilidad y producción agrícola. Dada la importancia vital que tienen la producción de papa y la elaboración de su derivado, el *chuño*² en el altiplano boliviano, y tomando en cuenta que prácticamente todas las danzas autóctonas tienen algo que ver con las papas, decidí utilizar el ciclo productivo de este tubérculo como hilo conductor de mi estudio.

Para mayor comprensión de la dinámica inherente a todas estas danzas, primero haré una revisión general de la función de la música y danza en el área rural andina en el marco de las estaciones climáticas y de su cosmovisión, incluyendo conceptos de reciprocidad, construcción y materialización del futuro, así como iconicidad (Allen, 1997). Luego procederé al estudio de la relación entre algunas de las danzas rurales y urbanas más representativas, y la producción agrícola y la fecundidad humana, interrelación que también muestra cómo los conceptos andinos de reproducción y multiplicación son perpetuados en la estética de las danzas "mestizo-urbanas". Debido a la limitación del espacio disponible, no describiré las danzas en su totalidad; me limitaré a lo relevante para la comprensión de la temática planteada³.

LA FUNCIÓN DE LA MÚSICA Y LA DANZA EN EL ÁREA RURAL ANDINA: SU RELACIÓN CON LAS ESTACIONES

En términos generales, la música y la danza autóctonas del altiplano boliviano están inextricablemente ligadas a la agricultura y a los fenómenos

2. Papas liofilizadas al aire libre.

3. Véase Sigl (2009, 2011) para un análisis detallado del tema. Videos de todas las danzas mencionadas, pueden verse en www.youtube.com/evelinesigl

naturales, ya sea que se trate de sembrar, hacer crecer los primeros frutos, cosechar o producir *chuño*: cada una de estas actividades es acompañada por los correspondientes rituales, a la vez inseparables de la música, la danza, la canción y la poesía (Cavour, 2005: 64; Quispe, 1996: 144; Stobart, 1994: 35ss; Van den Berg, 1989, 1992a, 1992b).

Siguiendo el ciclo productivo agrícola, la música y la danza tienen que adaptarse a las condiciones climáticas y a las estaciones del año. En general, el año se divide en una estación de lluvia (*jallupacha*) cuyo comienzo ritual coincide con la fiesta de Todos Santos y se prolonga hasta la celebración de Anata/Carnaval, una estación de heladas (época en la que se produce el *chuño*), un tiempo de secas (*awtipacha*) y un tiempo frío y seco en el que comienza la siembra. Cada estación es asociada con diferentes instrumentos de música, ritmos y danzas (Stobart, 1994: 37ss). Cabe subrayar la importancia de fiestas como Todos Santos, Candelaria, Anata/Carnaval y Santa Vera Cruz, que marcan momentos cruciales en el ciclo productivo de la papa, caracterizados por cambios sustanciales en los correspondientes paisajes sonoros (Van den Berg, 1987: 72).

Durante el *jallupacha*, época fuertemente asociada con la fertilidad y la femineidad, *pinkillos*, *moseños* y *tarqas* (instrumentos de viento) se utilizan para “llamar” a la lluvia (CDIMA, 2003: 12, 26, 28; Stobart, 2010: 26). En los rituales y las fiestas llevados a cabo durante esa época, destacan el proceso de crecimiento (Baumann, 1991: 5) y el florecimiento de los sembradíos y termina en los festejos de Anata/Carnaval, celebración de la pre-cosecha, que pone un glorioso final a dicha estación. En términos generales, se trata de un regocijo debido a la abundancia, un momento en el que “hacen bailar a la papa” (Van den Berg, 1992b: 229), cargándola junto con otros frutos, tallos, flores y ramas florecientes en *aguyaos* (paños para cargar) multicolores. La palabra *anata* significa “juego” y en los tiempos incaicos servía para denominar un mes entero (del 16 de febrero al 17 de marzo), durante el cual se hacían banquetes para degustar las nuevas papas (Soria Lens, 1995: sp). El nombre Anata también se refiere a los juegos realizados durante los festejos, por ejemplo, el *q'urawt'asiña* (arrojar frutas con hondas) descrito más adelante. Coincido con Van den Berg (1989: 63) en que el “juego” en este contexto parece referirse sobre todo a actos para medir fuerzas, practicados por jóvenes solteros que “juegan” coqueteando y provocándose entre ellos,

como una manera de relacionar la fertilidad de las áreas de cultivo con la fecundidad humana. Durante el periodo colonial, la Anata precolombina se superpuso con el Carnaval cristiano, de tal modo que ahora ambos marcan el principio de la estación seca (*awtipacha*) asociada con el género masculino y acompañada por el sonido de *zampoñas* (flautas de pan) y *queñas* (flautas sin bisel) (Baumann, 1982: sp). El *awtipacha*, como época de la cosecha y del procesamiento y almacenamiento de los productos agrícolas, se caracteriza por festividades de agradecimiento que al mismo tiempo facilitan el intercambio de lo recién cosechado. Muchas de las celebraciones que hoy en día se realizan en honor a las Vírgenes y los Santos Patronos corresponden con los meses de junio, julio y agosto, lapso que dura entre cosecha y subsiguiente siembra, previamente asociado con las festividades incaicas de los meses *willka* (sol), *khuchu* (corte) y *sata* (siembra) (Soria Lens, 1995: sp).

A pesar de lo dicho, las crecientes urbanización y "folklorización" de las danzas autóctonas han hecho que hoy en día la relación entre instrumento musical/danza y estación climática sea cada vez menos respetada (Mamani Laruta, 2000), hecho que, según mis entrevistados, puede tener consecuencias graves:

Un año dejamos de bailar y nos destruyó la granizada, la helada, así siempre es, entonces no dejamos de bailar Chiriwanu⁴ (Eulogia Lima Mamani, 21.11.09.)

Si no bailamos así más o menos ya no quiere llover (Comunero de Arajllanga, 20.01.10.)

Si podemos bailar en cualquier momento, la helada también nos puede castigar (José Salinas Yucra, 31.10.10.)

OFRENDAS Y RECIPROCIDAD

Tanto la *Pachamama* (Madre Tierra) como los *achachilas* (dioses tutelares que residen en las cumbres de las montañas), *uywiris* y *guacas/wakas* (espíritus), *Illapa* (el dios del trueno y rayo) o *Phaxsi* (la luna) (Gisbert, 2003, 2004, 2006; Rösing, 1997) siguen siendo venerados con el fin de obtener

4. Danza "guerrera" para llamar la lluvia, zona Patacamaya. Véase www.youtube.com/evelinesigl

una cosecha óptima (Van Kessel y Enríquez, 2002). Por otra parte, los comuneros se dirigen a los espíritus mismos de los productos agrícolas y de los campos, haciendo coincidir los nombres de los espíritus con los nombres rituales de los productos (Van den Berg, 1992b: 222). Así, realizan *waxt'as* (ofrendas) a nombre de *Ispalla*, *Puqutur Mama* y *Llallaw Mama*, todas “madres”, es decir, espíritus de la papa, que a la vez parecen ser emanaciones de la *Pachamama*, la gran madre que nutre a la humanidad.

Recordamos a la *Ispall Mama*, la *Phuqutur Mama*, a la *Pachamama*, entonces *ch'allamos* bien e invitamos a la *Ispall Mama* y la *Phuqutur Mama* (Bailarín de Santiago de Llalagua, 22.08.09.)

Las ofrendas y el baile fortalecen la relación de reciprocidad entre los productores de papa y el panteón espiritual (Van den Berg, 1992a: 300):

En época de siembra bailamos *moseñada* [...] para la *Pachamama* siempre todas las cosas que tenemos que poner, porque al final tienes que devolver lo que la madre, la *Pachamama*, nos da, tenemos que devolver eso (Bailarín de *Qhantus*, 15.10.09.)

Aparte de las “mesas” rituales (“niditos” que contienen ingredientes “sabrosos” para la Madre Tierra, como hojas de coca, tabletas de azúcar prensadas en formas simbólicas, grasa y fetos de llama) que son quemadas en honor a la *Pachamama*, se efectúan *ch'allas*, *wilanchas*, *q'uwachas* y *chayawas*. Las *ch'allas* son libaciones en las que se rocía la tierra con coca, alcohol y, a veces, con sangre que proviene de *wilanchas* (matanzas rituales) de gallos, ovejas, puercos o llamas. Tanto el calor que se desprende al quemar la mesa, como la sangre derramada en las *chacras*⁵, son instrumentos para incrementar la fertilidad de la tierra (Arnold, 1996: 305ss; Van den Berg, 1987: 77).

Esta nuestra fiesta del 3 de Mayo se baila esto, o sea es la fiesta de la Cruz [...] donde se hace la *wilancha* (matanza ritual). En honor a esa *wilancha* se hace esta fiesta de la producción, o sea la fertilidad de la tierra se lo hace con la sangre y

5. En el argot boliviano la palabra *chacra* comprende los significados de campo de cultivo, terreno fértil, sembradío y tierra labrada.

la sangre normalmente de un cordero, de una llama, de un animal (William Huayllas, 15.07.09.)

Las *q'uwachas* son ofrendas de humo (sahumerios) y las *chayawas* consisten en esparcir pétalos de flores y caramelos en los campos. Sobre todo la *chayawa* (muy común en la época de Anata/Carnaval) es una manera de "alegrar" a la *Pachamama*, otro concepto clave en las relaciones rituales con la fertilidad: se debe dar alegría a las *ispallas* (espíritus de la papa) y a las plantas para que crezcan bien: "Con esta danza le damos alegría a la *Ispalla*, a los productos alimenticios [...] por eso *ch'allamos* bien" (Sebastián Fulvo Quispe, 04.10.09.)

Según el concepto andino de reciprocidad, existe un constante intercambio entre la gente que habita "este" mundo (*akapacha*) y los dioses que viven en el "mundo de arriba" (*alaxpacha*) y en el de "abajo" o "adentro" (*manqhapacha*) (Bouysson-Beyssac y Harris, 1987). Los dioses son alimentados con rituales, ofrendas, música y danza para que luego procuren las condiciones óptimas para el crecimiento y la maduración de la cosecha, la producción de *chuño* y *tunta* (una variedad de *chuño* de color blanco), así como la procreación de los animales, es decir, suficientes lluvias, sol y heladas en los momentos adecuados (Fernández Erquicia, 1987: 101; CDIMA, 2003: 90, 45ss; Baumann, 1991: 4).

LA MATERIALIZACIÓN DEL FUTURO A TRAVÉS DE LA DANZA

Al entrevistar a los bailarines de danzas autóctonas se puede comprobar que la gran mayoría de éstas está muy ligada al ciclo productivo agrario y, en especial, al de las papas. También es notorio que el bailar no es una mera representación o escenificación, sino que es una *performance*, un acto que induce algo (Schechner, 2002), que tiene el fin de materializar el futuro según la anticipación en la danza. En su artículo "When pebbles move mountains", Allen (1997) expone un pensamiento teórico que me parece muy útil para aclarar esta relación. Hablando del contexto de peregrinajes a *Qoyllur Riti*, en el sur de Perú, Allen establece una relación entre las representaciones en escala pequeña y los hechos que se realizan en la vida real. Según ella, construir por ejemplo una casa en miniatura y deseársela, sobrepasa el simple hecho de una mera representación. El "icono" del objeto deseado no es una

copia de un animal o de una casa, sino la anticipación de su futura materialización. Así, las personas pueden influir directamente en el futuro a través de este tipo de “iconos”, que están lejos de ser meras representaciones o escenificaciones, algo que se puede observar con claridad en las danzas analizadas; por ejemplo, hablando del por qué los bailarines de *Quena Quena*⁶ se ponen atados de plumas verdes, Jesús dice que:

A la *Pachamama* [Madre Tierra] le gusta como el tiempo está medio café, medio seco; pero queremos que enverdezca la *Pachamama*, claro entonces *ch'allando* (efectuando libaciones). Como ya viene la época de la siembra hay que alegrar a la *Pachamama* y símbolo de las mujeres, adornamos para la *Pachamama*; para que sea verdecita (Jesús de Machaca, bailarín de Quena Quena, 04.10.09.)

Si el bailarín quiere que su entorno se ponga floreciente y verde, entonces carga su atado. En este caso, no se trata de una representación de algo que se pueda ver, sino la construcción material, a través de sus acciones, de su futuro entorno. Otro ejemplo son las escenificaciones de la siembra y la cosecha, muy típicas para las danzas de *Waka Tinti* y *Lakitas* (véase abajo). Anticipan el futuro, no lo representan. Y si esta anticipación se lleva a cabo de manera satisfactoria, los seres sobrenaturales que al igual que los humanos funcionan mediante la reciprocidad, conceden lo deseado; la representación dancística se materializa. Aquí, la gran variedad de tocados cefálicos, que “significan” (pero en realidad “construyen”) el florecimiento de las plantas sembradas, juega un papel muy importante: las “flores” hechas de plumas que se colocan en los sombreros se materializan en el florecimiento de los cultivos. Lo mismo sucede con la “encarnación” de algunos personajes de baile: un bailarín que personifica una vaca o un caballo anticipa su materialización en un futuro cercano:

-
6. La danza *Quena Quena* es una de las danzas autóctonas más difundidas en todo el altiplano boliviano. Existe una gran cantidad de versiones que difieren en la indumentaria pero siempre manteniendo el mismo instrumento, la quena. En una variante de *Quena Quena*, los músicos-bailarines (y en algunos casos también las mujeres) portan una “cortina” de miles de plumas de loro verde que cuelga de los hombros o de la cintura de la persona, dando la sensación de un sembradío verde cuyos tallos se mueven en el viento. Véase www.youtube.com/evelinesigl

También tenemos dos vacas, aquí no hay dos vacas, también existe creencia de que cuando uno baila una vez al año una vaca, al año si tiene suerte puede comprar una vaca, puede llegar a comprar, si uno baila caballo, también al año si tiene suerte puede conseguir a comprar un caballo también (Rubén Mamani, 03.06.10.)

Las danzas definitivamente no son una mera diversión, sino un instrumento para realizar deseos muy concretos. En esta construcción activa del futuro, dos factores juegan un papel importante: la mencionada iconicidad y la reciprocidad. La iconicidad, es decir, la anticipación del futuro a través de una (re) producción total o parcial del objeto deseado, en este caso bailando y vistiéndose de vaca o toro, es un acto *performativo* que influye en el entorno social y (sobre)natural, de tal manera que conduce a la materialización de lo deseado. Al mismo tiempo, se establecen relaciones de reciprocidad con las entidades sobrenaturales, acto que también influye mucho en el futuro bienestar:

Con esta danza damos alegría a la *Mama Ispalla*, al espíritu de la papa... a los espíritus de la papa, a los productos agrícolas, eso es lo que comemos y *ch'allamos* (damos libaciones) bien a los productos en los lugares donde crecen (Bailarín de Wayñuri, 03.10.09.)

El bailarín hace un trabajo para la *Pachamama*, le brinda alegría (véase arriba). Entonces él puede esperar algo a cambio, en este caso, una buena cosecha. Antes de proceder a localizar estos dos factores, la iconicidad y la reciprocidad en las diferentes danzas del altiplano boliviano, ambos dirigidos a la materialización de la anhelada cosecha, quiero ofrecer un panorama general de las danzas autóctonas de esta zona. El cuadro que sigue alude al sincretismo religioso que surge de la sobreposición de actividades agrícolas, danzas, ritos andinos y fiestas católicas.

El ciclo productivo de la papa y su relación con las danzas autóctonas del altiplano boliviano, la espiritualidad andina y el calendario litúrgico católico

Mes	Ciclo productivo de la papa	Danza (ejemplos)	Actividad ritual andina	Fiesta católica con mucha concurrencia
Agosto	Preparación de la tierra para la siembra	Lichiwayu Llanu Pariwana	Ofrendar a la Pachamama, predecir el año, llamar la nieve	Virgen de las Nieves
Septiembre	Primera siembra	Waka Tinti Chaxis		14. Exaltación
Octubre	Siembra	Quena Quena		4. San Francisco 6. Rosario
Noviembre	Siembra Crecimiento	Cambraya Montoneros Tarqueada	Festejar a las almas: i.e. producción de t'ant'a wawas	1. Todos Santos
Diciembre	Siembra Crecimiento Cuidar la chacra	Muyu Waychu Wititis	Pedir lluvia	8. Concepción 24. Navidad
Enero	Florecimiento Cuidar la chacra	Ayawayu Ch'uta	Pedir lluvia y alegrar a la Pachamama	17. San Antonio
Febrero/marzo	Florecimiento Precosecha (primeros frutos)	Phuna Qhachwa Chiriwanu	Pedir lluvia, alegrar y agradecer a la Pachamama (fiesta de la Anata)	2. Candelaria Carnaval (movible)
Abril	Maduración	Uxusiris		Pascuas (movible)
Mayo	Cosecha	Qarwani Quena Quena Choqueles Auki Auki	Redistribución de la cosecha, agradecer a la Pachamama	3. Santa Vera Cruz 15. San Isidro
Junio	Selección de las papas	Lakita	Ahuyentar la lluvia	3., Corpus Cristi
Julio	Elaboración de chuño	Jach'a Sikus Sikuris de Italaque	Llamar la helada	16. Carmen

Fuente: Elaboración propia.

PREPARACIÓN DE LA TIERRA, SIEMBRA Y ANIMALES DE BUEN AUGURIO

Agosto es conocido como el “mes de la *Pachamama*” o *Lakan Phaxsi* en aymara. Es el momento en el que la *Pachamama* tiene hambre, y es en esa época del año, con la boca abierta (*laka* = boca), cuando se le pide permiso para comenzar un nuevo ciclo productivo. Con ofrendas especialmente succulentas se trata de llegar a un “compromiso” de reciprocidad con la Madre Tierra: al satisfacer el “hambre” de la tierra con *ch'allas* (libaciones) y *wilanchas* (matanzas rituales), se espera obtener a cambio una buena siembra y, en consecuencia, una buena cosecha (Van den Berg, 1989: 50ss). Esa ritualidad se muda a las danzas, entre otras, al *Llanu Pariwana/Jach'a Waili*, *Waka Waka*, *Waka Tinti* y *Waka Tinki*. Dedicaré el siguiente capítulo a las danzas *Waka*, excelentes ejemplos para la materialización del futuro a través de la iconicidad, y empezaré mis puntualizaciones con el *Llanu Pariwana*⁷.

El “paréntesis” entre buena siembra y buena cosecha de papas se hace evidente en los ritos que acompañan a la danza de *Llanu Pariwana/Jach'a Waili*, practicada en la provincia Aroma, del departamento de La Paz. Se trata de actos simbólicos que involucran al *k'usillo*, muchas veces erróneamente descrito como un tipo de payaso o hazmerreir andino, que más bien podría considerarse como una *illa* (especie de talismán) de fertilidad, cuyo actuar tiene connotaciones eróticas inequívocas. Porta una máscara de tela dividida en dos áreas coloreadas que podría ser un símbolo de la dualidad andina; su nariz larga a menudo es interpretada como símbolo fálico y las astas o “cuernos” que salen de la parte superior de su máscara parecieran representar los brotes de tubérculos recién sembrados (Stobart, 1994: 39). En las danzas en las que participa, este *k'usillo* con frecuencia juega con animales disecados que se cree que son de buen augurio para la producción agrícola, es decir, con la vicuña, el zorro y el *titi* (gato montés), y a veces también los lleva cargados sobre la espalda (Portugal Catacora, 1981: 88; CDIMA, 2003: 30, 40, 64; Sagárnaga Meneses, 2003: 209). El *Llanu Pariwana* es ejecutado dos veces al año: el 15 de agosto, para influir en el comienzo de la siembra, y el 15 de diciembre, para maximizar la cosecha. En ambas fechas

7. Para videos de todas las danzas mencionadas, véase www.youtube.com/evelinesigl

se realizan “comedias” donde se otorga un papel importante a la vicuña, animal de buen augurio para la cosecha de papa (Thórrez López, 1982: 4).

Es un pronóstico, cómo este año va a haber el tiempo, cómo va a haber lluvia, no va a haber lluvia, va a haber producción o no va a haber, todo eso significa la caza de vicuña [...] cuando la vicuña está con vista al noreste, porque generalmente la lluvia viene de ese lado, del lado del Illimani, entonces cuando lo encuentran [...] con dirección a ese lado, significa que va a haber buena producción, va a haber buena lluvia, y cuando está, digamos, al noroeste, con dirección al noroeste va a haber escasez, va a haber sequía (Cornelio Huanca, 15.12.09.)

Aparte de la vicuña, la danza del *Llanu Pariwana* incluye a otro animal que ayuda a optimizar el rendimiento agrícola: el flamenco, en aymara *pariwana*. Los músicos-bailarines adornan sus sombreros con círculos gigantes confeccionados con plumas de esta ave, ya que “este animal flamenco también es un buen augurio para una buena cosecha, por eso nosotros manejamos esta pluma con mucho orgullo” (Paco Milan Huallpa, 15.12.09.) Así, al cubrirse con estas plumas, los músicos-bailarines evocan un presagio favorable esperando que éste se materialice en una abundante cosecha de papas; dicho de otro modo, tratan de construir el futuro bailando.

Los preparativos para la siembra incluyen la roturación de la tierra lo que se simplifica cuando está húmeda. Así, no sorprende que exista también una danza para atraer la nieve, precipitación que al descongelarse lentamente facilita ese proceso, el *Lichiuwayu*.

De los Lichiuwayos representa el pollerón por ejemplo a la nevada, sí, porque ese tiempo aquí es temporada en esa región, hay bastante nieve [...] también representa a lo que es, es una gracia que se da a nuestros cultivos, a nuestro territorio, a nuestra madre tierra (Marcelo Gómez, 25.07.09.)

Antes al menos nuestros antepasados dicen que septiembre siempre nevaba, por eso el Lichiuwayu se toca con lentes oscuros, con la pollera blanca que representa la nevada (Hernán Condori, 08.02.10.)

Otra vez la representación icónica a través de la indumentaria, en este caso los faldones blancos, anticipa (es decir, construye) el futuro, acto aún más preponderante en el baile de los “toros danzantes”.

LOS TOROS DANZANTES: EL ANTICIPO DE LA SIEMBRA

Existe una extensa "familia" de danzas del altiplano boliviano que tienen que ver con el personaje central nominado *Waka* (vaca/toro): *Waka Waka*, *Waka Tinti*, *Waka Thughuri* y *Waka Tinki*. Parecería que esta palabra se refiere al término español *vaca*, pero explícitamente denomina al toro puesto delante del arado que se transformó en bailarín (en aymara: *thughuri*; entonces, *Waka Thughuri*). El traje consiste en un marco alargado cubierto de cueros y cuernos vacunos. En medio de ese armazón en forma de toro hay una abertura para el bailarín, que al caminar rítmicamente agita el traje de un lado al otro. A pesar de que algunas fuentes relacionan las danzas *Waka* con la mofa al dominio español, las corridas de toro y el ganado llevados a Bolivia (Paredes, 1913: 19), así como otros elementos, en las áreas rurales están, pareciera, en el centro de la representación: la teatralización de la siembra y la subsiguiente cosecha, así como las *ch'allas* (libaciones) que acompañan la faena, siempre agradeciendo a la *Pachamama* (CDIMA, 2003: 55, 58ss, 84; Cavour, 2005: 86ss; Comisión de Cultura, 2005: 23, 41). Según Allen (1997), se trataría de una representación icónica que anticipa y, por tanto, construye el futuro: se supone que la teatralización de una exitosa siembra y del subsiguiente florecimiento de los campos conduce a la materialización de esos mismos hechos en las tierras que se van a trabajar.

Para el inicio de la siembra [...] Antes de sembrar [...] van a hacer el acto simbólico del inicio de la siembra en algún lugar ya de al lado, entonces ahí va la comunidad a sembrar, va y hace su siembra, como si fuera de verdad (Comunero de Umala, 21.06.94.)

Hay que sembrar con este *Waka Tinki* [...] Entonces se siembra la papa, igual hay que sembrar y depositar la semilla, hay que sembrar la papita dando vueltas y vueltas (Julia Mejía, 14.12.09.)

Los toros son adornados con enjalmes (capas de monedas) y espejos. Según un entrevistado de Llallagua (comunicación personal, 15.12.09), estos espejos atraerían a las vicuñas y, como consecuencia, una abundante cosecha. En el *Waka Tinki*, los bailarines portan penachos elaborados con plumas de ñandú que denotan el florecimiento de las papas: "Estas plumas son para que florezca la papa, son flores de papa..." (Carlos de Phaxsi Amaya, 14.11.09.)

Cuando se bailan estas danzas en agosto y septiembre, el paisaje es totalmente árido y cualquier “flor” de la indumentaria debe hacerse con plumas, plumas de *suri* (ñandú o avestruz andino) que no sólo evocan el campo florido sino que también provocan ese florecimiento. Es un contexto ritual que no permite ponerse cualquier pluma de cualquier calidad, color y tamaño, por lo que se habla de trajes y no de disfraces de baile. Las plumas establecen también una conexión interesante con la práctica de adornar los toros con banderas blancas, costumbre únicamente asociada con la siembra de papa y, hasta hace pocas décadas, ampliamente difundida en el altiplano boliviano. En la danza *Lakita* (véase abajo), estas banderas se colocan en la yunta, “como significado de la esperanza de que la siembra que se realiza en el día se llenará de flores en su momento” (Ignacio Pérez en CDIMA, 2003: 41). Sin embargo, parece que estas banderas en realidad son restos de plumas utilizadas al estilo del *Waka Tinki* (una variante de los toros danzantes, véase arriba) y, por tanto, otra anticipación icónica del florecimiento de los tubérculos: “Antes había plumas de ñandú, entonces las llevábamos en vez de banderas” (Juan Quispe Mayta, 14.11.09.)

En especial, la representación de este florecimiento conlleva a lo que yo llamaría una “estética de la abundancia” o de la multiplicación, concepto que parece complementarse con la investigación de Nico Tassi. Hablando del contexto de la Fiesta del Señor Jesús del Gran Poder, este autor postula que la ostentación de riqueza y la atracción que ésta ejerce, no necesariamente entran en conflicto con las prácticas ritual-espirituales andinas que, de igual manera, hacen hincapié en la circulación y la reproducción de los bienes. Además, Tassi (2009: 45ss) considera la abundancia material como elemento central de la unión entre los seres sobrenaturales y los humanos. Dicho esto, no sorprende que muchas de las danzas del altiplano boliviano se caractericen por sus atuendos opulentos y desbordantes. Un elemento de esa exuberancia es la analogía entre el florecimiento de las papas y la gran cantidad de enaguas y faldas que se ponen las mujeres:

Representamos a las flores de las papas, por eso la vestimenta también. Es que cuando ya siembran, después se sale, ya crece después ya flores de las papas, diferentes colores (Bailarina de *Waka Waka*, 19.10.09.)

Así, las mujeres anticipan la materialización del deseado resultado de la siembra representada en la danza:

En nuestro pueblo se siembra ahora mismo pues, entonces en esta época siempre bailamos [...] las mujeres tienen muchas polleras para que haya buena producción, si se ponen pocas polleras podría haber poca papa (Andrés Cuaquirá Quispe, 31.10.09.)

Al igual que en las danzas *Llanu Pariwana* y *Lichwayu*, participa un *k'usillo*, esta vez cargando un zorro, animal que ayuda a pronosticar el desarrollo del futuro ciclo agrícola:

Un pronóstico para la cosecha es... Cuando hace sus necesidades, ahí clarito se ve. Si en sus necesidades hay productos agrícolas, entonces va a producir harta papa. Para sembrar. Eso pronostican (Bernardo Ticona, 19.08.10.)

A veces el *k'usillo* también carga un *titi*, un gato montés que atrae la buena producción ya que "agarra el producto" para que no se acabe pronto (Félix Poma Mamani en CDIMA, 2003: 74). Existe un animal que se llama *qulqe titi* (gato montés de plata), pues los "rombos" de su pellejo se asemejan a la forma de las monedas y se supone que es un animal que trae prosperidad y una buena cosecha.

El gato montés está cuando florece e indica la buena producción. También hay otro diferente, el gato montés de plata. Ahora, el gato de la chacra tiene surcos [en el pellejo] tal como es la chacra, el gato de plata tiene rombos. Ese gato montés de la chacra podría ser algo como un talismán para que florezca bien la chacra, para que mejore (Osvaldo Tito Yallo, 31.10.09.)

Dada la eminente importancia de la siembra y la cosecha de papa en toda la zona altiplánica, no sorprende que las danzas *Waka* autóctonas aún sigan vigentes en muchas provincias de La Paz.

MATERIALIZACIÓN DEL FUTURO Y RECIPROCIDAD
EN LAS DANZAS MESTIZO-URBANAS

Hace unos 60 años, ochenta como máximo, esa popularidad hizo incluso que la versión rural se convirtiera en una danza citadina, *Waka Waka* o *Waka Thughuri*, que perpetúa la estética de la multiplicación. También ahí las mujeres suelen bailar con muchas faldas y enaguas. Sin embargo, ahí las faldas ya no representan flores de papa, sino el poderío económico:

Muchas veces creen que es la plata, la plata la pollera, si vos tienes una, tienen diez polleras, tienes plata, si tienes veinte polleras, tienes ¡más plata! (Polo Bedregal, 21.07.10.)

El testimonio de Polo Bedregal ilustra muy bien el sentido que adquiere la danza en el medio urbano: ya no se baila “para la buena cosecha” sino para aumentar el capital financiero y obtener bienes materiales. Pero aun así siguen vigentes los conceptos de iconicidad y reciprocidad. Ahora la ropa suntuosa anticipa la materialización de futuros negocios. Es por eso que en los años 1960, cuando los *Waka Waka* citadinos eran una danza de sumo prestigio, las mujeres ostentaban joyas y prendas de vicuña⁸, mientras que los hombres adornaban sus toros con cucharas, vasijas, platillos y monedas de plata.

Hoy en día, cuando se participa en una representación folclórica en honor a una Virgen o a un Santo, generalmente se trata de establecer una relación de reciprocidad con la imagen venerada. Así, si se le ofrece bailar un mínimo de tres años consecutivos en “su” fiesta, se espera que en retribución a ese sacrificio físico (a veces hay que bailar a lo largo de varios kilómetros) y económico (los gastos para bailar en conjuntos prestigiosos pueden superar los 1 000 dólares), la Virgen le cumpla sus deseos:

Si quieres obtener algo, ¿no? O sea, digamos, una buena, una buena vida, cómo te puedo decir... lo que tú te propones, entonces... se te cumple (Porfirio Marca, 14.09.09.)

8. Los textiles de lana de vicuña son finísimos y excesivamente caros, debido a la complicada elaboración y a la escasez de la materia prima.

Porfirio Marca traslada la reciprocidad rural andina a un concepto global: bailar, viajar hasta el lugar de la fiesta (en su caso, por lo menos 20 horas desde Santa Cruz hasta un pequeño pueblo en Oruro) y gastar en el atuendo es una inversión: cuánto más se invierte, tanto más grande la ganancia. No se trata de "tirar" el dinero bailando y festejando, sino de invertirlo de la mejor manera posible con el ser sobrenatural venerado. Quienes hacen eso siempre tendrán, a pesar de que aparenten tomar y gastar en forma desmesurada.

Has gastado el doble o mucho, más, así es la fe, ¿no? Es a eso, no así por así. ¿Quién va a querer botar 10 pesos para nada, no? [...] Entonces, mucho más inviertes entonces ya así, es como una inversión, así, más o menos es como decir: 'ése es el objetivo' cuando hay un poquito más, ahí a veces mucha gente toma, pero todo el tiempo tienen plata igual están tomando, yo digo... No se le termina la plata (Porfirio Marca, 14.09.09.)

Al igual que en las danzas autóctonas, se desea dar gracias a la Virgen/*Pachamama* por los favores recibidos; en este caso, participando en una fiesta pomposa o incluso organizándola. Es un agradecimiento que no debe efectuarse modestamente, sino en proporción a lo obtenido.

Lo que tú te vistes por ahí es muy caro o barato, es como también estarías agradeciendo a la tierra eso, ¿no? Por lo que tú me has dado de comer todo me visto así [...] es como un agradecimiento a la tierra lo que hace porque en la realidad [...] ¿La madre, quién es? La madre es la tierra lo que te da de comer, sino de qué vives... (Porfirio Marca, 14.09.09.)

Como bien ejemplifica el testimonio de Porfirio Marca, en el campo, en un pequeño pueblo muy alejado de las grandes ciudades, el sincretismo religioso es muy palpable: las imágenes de la Virgen María y de la deidad andina se superponen. En el área urbana el relato es otro, pero el concepto de reciprocidad sigue siendo el mismo:

Para la Virgen del Socavón casi del primer año que estoy yendo, siempre también rogándole para mi venta. Sí me está yendo bien [...] Siempre pidiendo para mi venta, para que me vaya bien y para que mi familia esté unida. Hasta el momento yo creo que todos los años a todos los Santos que he bailado me deben estar ayudando (Dany, 11.12.10.)

Uno se compromete a bailar tres años para la imagen para que conceda lo deseado:

Yo le debo mucho a la Virgen, le debo en realidad la salud, me devolvió la salud y es la promesa que yo le hice de bailar hasta donde ella quiera (Javier Riveros, 29.11.09.)

Ramiro Durán, empresario exitoso, bailarín y organizador de diferentes fraternidades de danza desde hace muchos años, hablando de la Fiesta del Señor Jesús del Gran Poder (la segunda representación más grande del país) siente la obligación moral de contribuir a “su fiesta” y de dar gracias a través de obras de caridad, ya que piensa que debe todo su bienestar al poderoso Señor del Gran Poder. Si no cumple con sus obligaciones, le puede “jalar las orejas”, todas creencias que encajan perfectamente con el concepto de reciprocidad andina preponderante en el área rural (Van den Berg, 1992b: 300).

Si Dios nos da para bailar, hay que dar gracias, darle algo al prójimo [...] Todo lo que le pides te da, salud, favores, todo [...] te da trabajo [...] es que es la fe, ya sea que le pides algo, recién le he pedido algo bien grande y él me lo ha hecho [...] Su ropa le obramos siempre, tratamos siempre de cambiarle su ropa. Y cada que es su fiesta le pongo su ramo, todo el año le pongo sus florcitas, a veces también me olvido; no voy a decir que siempre, castiga también, jala la oreja, como dicen: “aprieta pero no ahorca” (Ramiro Durán, 25/26.05.10.)

A pesar de que iconicidad y reciprocidad de alguna manera estén presentes en todas las danzas mestizo-urbanas, en algunas son mucho más visibles, como también en el caso de la *Diablada*. La *Diablada* de Oruro, conformada por una gran tropa de “diablos” masculinos y femeninos espléndidamente ataviados, seguramente es una de las danzas más representativas del Carnaval “mestizo-urbano”. Queda claro que no se trata del diablo en un sentido católico, sino del producto de una compleja relación entre la cosmovisión andina y el catolicismo. Por tanto, ese “diablo”, en realidad una creación artificial a partir de los dioses precolombinos Supay y Huari y del demonio cristiano (Gisbert, 1999: 69; Cuentas Ormachea, 1986: 33), no es un personaje enteramente malo, sino una especie de dios subterráneo, dueño de las riquezas naturales, incluyendo no sólo las papas (Romero, 2001b) sino

también las vetas de metales preciosos (Beltrán, 1962: 13ss), por lo que es especialmente reverenciado por los mineros de la zona. En las minas se le venera como el *tío* (según algunos, una deformación de la palabra española *dios*) y regularmente se le hacen ofrendas de coca, cigarrillos y alcohol. Se trata de otro intento que establece una relación de reciprocidad: los mineros pretenden apaciguar al *tío* con las ofrendas para que no les haga daño bajo tierra y para que a cambio de lo recibido les muestre una buena veta.

Danzas "mestizo-urbanas" como el *Waka Waka* o la *Diablada* pueden bailarse en cualquier fiesta patronal en cualquier momento del año. Ahora vuelvo al ámbito autóctono para describir la siguiente fase del ciclo productivo de la papa y sus correspondientes danzas.

BAILAR CARGANDO LAS ALMAS Y PEDIR LAS PRIMERAS LLUVIAS

Una vez efectuada la siembra, es muy importante que haya suficiente lluvia para que las plantas crezcan y florezcan. Entonces se "desentierran" las flautas que atraen a la lluvia y se comienza a bailar *Pinkillada*, *Tarqueada* y *Moseñada*. Algunas de estas danzas se practican durante toda la estación lluviosa, otras solamente corresponden a determinada fase del *jallupacha*. La fiesta de Todos Santos marca el inicio ritual de la época húmeda (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987), momento en el que se pide la cooperación de las almas de los difuntos en el ciclo productivo agrícola (Romero Flores, 1997, 2001a, 2001b; Baumann 1991: 4).

De acuerdo con las costumbres del altiplano boliviano, la Fiesta de las Almas se celebra tocando y bailando en los cementerios y con las *t'ant'a wawas*, pequeñas muñecas de pan hechas para la ocasión, las cuales representan a los niños difuntos (Sagárnaga Meneses, 2003: 360), o a muertos que acaban de recibir el "estatus de recién nacidos" (Van den Berg, 1992a: 295). Dado que la ayuda de los muertos es vital para lograr buenas cosechas (*ibidem*), sus almas son festejadas con comida, música y baile (Stobart, 1996: 475) para establecer la mencionada relación de reciprocidad entre "este mundo" (*akapacha*) y el "mundo de adentro" (*manqhapacha*). En este contexto parece de suma importancia la figura del niño inocente cuyo llanto conmueve a los seres sobrenaturales responsables de las condiciones climáticas, un posible

nexo con las muñequitas de pan. Ya Guaman Poma de Ayala relataba que durante el mes de octubre los campesinos, desesperados porque no llegaban las lluvias necesarias, hacían llorar a mujeres y a los niños para que éstos ayudaran a pedir agua (2006 [1615]: 229). Según Arnold, hasta la actualidad sigue habiendo lugares donde los niños son obligados a pedir lluvia (2005: 178ss). Y las mismas muñequitas, las *t'ant'a wawas*, se cargan mientras se ejecutan algunas danzas de la época, por ejemplo el *Cambraya* de los valles altos de la provincia Muñecas, departamento de La Paz:

En Todos Santos las mujeres siempre bailan cargando una *wawa* [...] podría ser un alma, aquí siempre se hace rezar a las *t'ant'a wawas* (Andrés Cahuana, 17.10.09.)

El siguiente testimonio insinúa la relación entre las almas y la nueva vida que tendrán los recién casados:

En Todos Santos bailan cargando *t'ant'a wawas* [...] Bailan en el cementerio. A veces hay almas en la casa [lo que refiere a personas recién fallecidas] entonces van al cementerio y bailan así [...] Pasado Todos Santos los recién casados van a visitar a sus padrinos con la misma música (Manuel Hinojosa, 17.10.09.)

En décadas pasadas, bailar con muñecas también era común en el departamento de Oruro, donde la estación lluviosa comienza al son de la *Tarqueada*. Sin embargo, tanto ahí como en La Paz no sólo se cargaban *t'ant'a wawas*, sino también *pastas*, es decir, muñecas de yeso, barro o porcelana que han dejado de fabricarse. Ambos tipos de muñeca no sólo se utilizaban para bailar, sino que también se ponían en los altares preparados para los difuntos y se les daban a las niñas para que las cargaran como si fueran sus hijos (Comunicación personal de Justina Salazar Barrionuevo, 13.02.11.) Con o sin muñeca, la finalidad del baile en Todos Santos es hacer florecer las papas: “Nosotros bailamos esas cosas para que las papas florezcan, para que crezcan los frutos” (Tomás Torres, 14.11.02.)

BAILAR CARGANDO LA *PASTA*: PROSPERIDAD Y
CRECIMIENTO EN EL ÁREA URBANA

La estética de la multiplicación en el ámbito urbano

Existe también una danza hoy en día totalmente urbanizada, en la que un personaje especial, la *awila*, baila cargando una *pasta*, la *Kullawa*; y se le considera principalmente como "danza de los antiguos hilanderos", que avanzan agitando ruecas como símbolo de su oficio. Por sus atuendos exuberantes se le relaciona con una desbordada muestra de poderío económico: "Usaban anillos hasta la punta del dedo" (Expositor del seminario sobre *Kullawada*, 16.10.02.)

La estética de la abundancia y la multiplicación descrita en el capítulo sobre los toros danzantes, en este caso se hace evidente no sólo en las joyas, sino también en la gran cantidad y el volumen de faldas y enaguas utilizadas por las mujeres:

Eran bastantes enaguas, no como ahora que llevan tres, cuatro enaguas, se ponían siete, hasta 12 enaguas. Llevaban bastante joyas, los anillos llevaban puro oro [...] La pechera tenía que ser de puro oro (Adela Quispe de Mamani, 16.10.02.)

Aunque ya no se utiliza tal sobrecargada ropa, hasta ahora es usual que una falda de baile esté hecha de seis a ocho metros de tela y que la mujer lleve entre cinco y seis enaguas.

Abundancia, habilidad y "erotismo andino"

Esa estética también parece relacionarse con lo que yo llamaría el "erotismo andino", la seducción a través de la opulencia y la demostración de destreza. Según los testimonios recogidos en el área rural, y en menor medida, también, en el contexto "cholo-mestizo", una mujer no es atractiva por su cara bonita sino por su capacidad para trabajar, por su diligencia y por un físico

9. Al igual que el término de mestizo, la palabra *cholo* es muy ambigua. En el contexto boliviano sirven para marcar distinciones de clase y etnicidad: al mestizo se le asocia con la clase europeizada blancoide, mientras que al *cholo* se le percibe con descendiente de aymaras.

que delate que se trata de una mujer fuerte y buena “reproductora”; como diría Lagarde (1997: 386), una “madresposa”¹⁰. Según mis entrevistados, todas estas características destacan durante el baile.

Entonces se dice que portaban cien polleras, muchas polleras [...] muchas, porque de esta manera se notaba si era una mujer hábil. Las perezosas se colocaban menos polleras. Lo mismo pasa con los diseños tejidos. Las que tenían destreza sacaban pájaros, cosas bonitas [...] las mujeres hábiles daban vueltas muy bien, a las perezosas les costaba girar (Cecilio Arianis Chambi, 12.12.09.)

Hoy en día, la costumbre de estrenar prendas sólo se mantiene en lugares muy alejados, sobre todo en la zona norte de Potosí, donde las mujeres aún lucen tejidos hechos a mano; empero, el concepto sigue igual: el atuendo que usan en la fiesta delata “lo que tiene” la mujer y define la atención que le prestarán los jóvenes solteros. En el contexto folclórico citadino, tanto el hombre como la mujer demuestran su destreza (ahora ya no para tejer o sembrar sino para hacer negocios) utilizando la ropa de baile como un espacio de proyección que revela sus cualidades por medio de la ostentación económica. A pesar de la urbanización de la danza y de su atuendo, el “erotismo andino” sigue vigente:

Entonces la que tenía más joyas era la que más atraía, entonces inclusive en las manos, en los cinco dedos llevaban anillos hasta las uñas, y el baile de la *Kullawada* es así, mostrando el poder económico que cada una de ellas tenía [...] Sólo bailaban los que tenían plata (Freddy Yana, 19.01.10.)

Ellas trabajaban, se distinguían [...] El corazón con joyas se lleva, por eso demuestran lo que eran muy trabajadoras, tenían mucha plata, y tenían mucha joya demuestran eso (Amanda, 10.06.10.)

Pastas, q'iwás y fertilidad

Otro aspecto que conecta a la *Kullawa* con el ámbito rural y, por tanto, con el tema de la fertilidad y de las papas, es el personaje de la *awila* (*abuela* en pronunciación aymara), quien al igual que los danzantes de *Tarqueada* y

10. Para una amplia discusión de conceptos y roles de género en el área andina, véase Harris (1994); Nencel (1996); Fuller (1997a, 1997b); Tenorio Ambrossi (2004); Lavrin (2005).

Cambraya en Todos Santos, carga una *pasta*. El personaje forma parte de muchas representaciones de danzas autóctonas y es de especial interés por ser personificado por un hombre. La *awila* forma una pareja con el *achachi* (anciano/sabio) y representa el rol genérico que corresponde a la mujer, según la "dualidad andina" (Van den Berg, 1989: 63; Albó, 2002). Sin embargo, siendo un personaje jocosos y alusivo (fingiendo actos obscenos con el *achachi* o correteando a los jóvenes), también aporta un elemento de "alegría" a la danza. A pesar de que los bailarines de la *awila* muchas veces no son homosexuales, su rol a menudo es asociado con el concepto andino del *q'iwa*, un ser que une lo masculino y lo femenino: "El *q'iwa* es dos cosas, digamos dos cosas, tiene dos cosas –dos sexos–, ése es el *q'iwa*" (Ángel Lucana, 04.12.10.)

Ahora, ¿qué tiene que ver el *q'iwa* con la *pasta* y la fertilidad? Siguiendo lo expuesto, la *pasta* podría simbolizar no sólo el alma de un difunto sino también la nueva vida que surge de la relación entre la vida y la muerte. Podría representar a las "crías", es decir, las papas que se cosechan a partir de febrero y que supuestamente salen con la ayuda de los difuntos (Romero, 2001a, 2001b), y que igualmente se cargan durante el baile. Tal vez el *q'iwa* mismo podría ser considerado como un talismán de fertilidad, como también lo insinúa la investigación de Stobart. Al escribir sobre la música del norte de Potosí, el autor supone que el término *q'iwa* se refiere a una "conjunción entre macho y hembra, donde los sexos opuestos se mezclan en partes iguales", la cual estaría asociada al llanto, los niños y los difuntos, y que establecería un vínculo entre la vida y la muerte, a la vez que transportaría la humedad desde el reino de los difuntos (Stobart 2010: 35ss).

En todo eso hay otro aspecto importante: la "alegría". Tanto en el contexto rural como en el urbano, la *awila* es un personaje burlesco que hace reír a la gente; en la ciudad tiende a molestar a los hombres y, en general, se le asocia con la "picardía" que connota sexualidad y, por tanto, fertilidad, el elemento clave en las danzas rurales. Cabe tener en mente que en los bailes que se hacen en el contexto de la producción agrícola, siempre se habla de tener que "alegrar" a la *Pachamama* para que haya buena producción.

Volviendo al concepto de la estética de la multiplicación, cabe destacar que en la *Kullawa*, el atuendo de la *awila* es especialmente lujoso. Las *awilas* entrevistadas siempre hicieron hincapié en que su ropa de baile

tenía que ser de primera calidad, en algunos casos incluso lucían prendas de vicuña, hasta en sus muñecas, y gran cantidad de faldas.

MÁS LLUVIA Y LOS PRIMEROS FRUTOS PARA SAN ANTONIO ABAD Y
LA VIRGEN DE LA CANDELARIA

Existen dos danzas que se llaman *Ayawaya*, una es de Umala, en el departamento de La Paz, y la otra de Santuario de Quillacas, del departamento de Oruro; ambas asociadas con la atracción de lluvias. En el caso de la *Ayawaya* orureña, las mujeres llaman a la lluvia agitando banderas blancas, mientras que la versión paceña destaca más la representación de los sembradíos en flor: aquí, de nuevo, las mujeres portan muchas faldas sobrepuestas, cuyos colores simbolizan los diferentes tipos de flores de papa. En esta época de florecimiento, la Virgen de la Candelaria está más que presente en el imaginario y en la ritualidad de las comunidades de Patacamaya, del departamento de La Paz. Al cantar, no sólo se refieren a las flores sino también a la Virgen:

Ay ay ay ay flor de papa, flor de haba, flor de *saq'ampaya*...
Ay ay ay, Virgen de la Candelaria, recíbenos, danos tu bendición.
(Ascencio Mamani Flores, 20.01.10.)

Debido a los complejos procesos de influencia mutua entre el catolicismo y la cosmovisión andina, a menudo se le asocia con la *Pachamama*; por tanto, ahora es ella quien recibe pedidos de lluvia y, a cambio, los primeros frutos:

Con estos frutos recibimos a la Virgen de la Candelaria, para la mamita de la Candelaria. En ese momento le llevamos haba, frutos verdes y papa. Eso le ponemos en su canastita [...] A la virgen pedimos, bailando con el *Chiriwanu*, la lluvia, el tiempo. Eso. En Candelaria, febrero, siempre (Señora Isabel, 21.11.09.)

En algunos pueblos de la región, las primeras papas se cosechan en la noche del 1 de febrero y se llevan a la iglesia para recibir su debida *ch'alla*. La música y el baile que acompañan a estos actos rituales hacen referencia directa a las papas: en la danza de los *Ch'axis*, también del departamento

de La Paz, existen incluso diferentes tipos de ritmo para cada variedad de papa (CDIMA, 2003: 16, 23).

Al día siguiente, 2 de febrero, antes de llevarla por las cuatro esquinas de la plaza de Patacamaya, la estatua de la Virgen de Candelaria se adorna con las papas recién cosechadas. Llama aquí la atención que varias tropas de *Chiriwanus*, músicos-bailarines "guerreros", provenientes de diferentes comunidades indígenas aledañas, siguen la procesión. En cada esquina de la plaza, los dirigentes de los grupos, los capitanes de baile que siguen a la Virgen, escenifican pequeñas peleas rituales cuyo objetivo es derrumbar al contrincante con ayuda de un palo adornado con plumas de flamenco, animal asociado con la buena cosecha de papas. Mis entrevistados aseguraron que no se trata de peleas agresivas, sino de muestras de destreza que encajan con el principio de la "medición de fuerzas" inherente al mes de Anata (veáse páginas adelante).

La práctica de colocar los primeros frutos a una Virgen o un Santo Patrón no se restringe a la provincia de Patacamaya. El 17 de enero, en la localidad de Caquiaviri, se festeja a San Antonio Abad colocándole "brazaletes" de papas y bailando *Ch'utas*¹¹:

Este es un agradecimiento a la buena cosecha, por eso al tata [San Antonio Abad] se le pone los primeros frutos de la papa (Amalia Álvarez, 17.01.10.)

Al igual que en el caso de Patacamaya, la ritualidad andina se amalgama con la religión católica, pues con el fin de obtener una cosecha óptima, la población se dirige a todos los seres sobrenaturales:

Por un lado estamos pidiendo a la *Pachamama*, por otro lado estamos pidiendo a las deidades que llueva; por el otro camino, al Santo también se le está demandando que pueda interceder para que pueda dar fecundidad, prosperidad y alimentación para todo este sector (Bailarín de *Ch'utas*, 17.01.10.)

11. El *Ch'uta* es el personaje que dio nombre a la danza de los *Ch'utas*, donde participan *Cholitas* y *Ch'utas* (ámbito rural) o *Cholitas*, *Ch'utas* y *Pepinos* (ámbito urbano).

El personaje central del baile destaca: es un hombre con un traje enteramente bordado con motivos florales que evoca los campos floridos, y que baila con una máscara de alambre dando vueltas y vueltas con su pareja. Antiguamente las mujeres que acompañaban al *Ch'uta* se ponían muchas faldas, por lo que en algunos lugares el baile es conocido como *Patak Polleras*, danza de las “100 faldas”. Ambos trajes retratan y anticipan la materialización del deseo principal de la comunidad: obtener una buena cosecha. La danza se practica desde la fiesta de San Antonio Abad hasta el Carnaval (en Corocoro hasta Pascuas) y es sumamente coqueta. El personaje y la riqueza de su atuendo, propició incluso la creación urbana del *Ch'uta Cholero*, un *Ch'uta* que baila con dos mujeres. Está claro que tanto en el ámbito rural como en el urbano se trata de un personaje carnavalesco íntimamente ligado a la fertilidad agrícola y humana:

Se baila *Ch'uta* en Caquiaviri porque tenemos que rendir culto a la fecundidad, queremos que todos los cultivos que han sido sembrados por acá puedan desarrollarse normalmente [...] que todo sea fecundidad, que podamos alimentarnos nosotros, ésa es la razón de lo que se baila *Ch'utas* (Bailarín de *Ch'utas*, 17.01.10.)

ANATA: FERTILIDAD, EROTISMO ANDINO Y PRECOSECHA

La *Anata*, muchas veces mal llamada “Carnaval indígena”, que temporalmente coincide con el Carnaval católico, es una fiesta de regocijo por el crecimiento y el florecimiento de la naturaleza. En el transcurso del evento se visitan los sembradíos de papa, donde se les festeja y se les adorna con “mixture” (confeti, antiguamente con pétalos de flores) y serpentinas. Se hacen ofrendas para agradecer y pedir por la buena producción (*q'uwachas*, *wilanchas*, *ch'allas* y *chayawas*) a la Madre Tierra y se baila cargando los primeros frutos del año: “Arrojamos sangre a la *chacra* [al sembradío] para que produzca bien” (Alejandro Cabana, 09.11.09; CDIMA, 2003: 16, 23.)

Dos danzas rurales típicas de la temporada son la *Phuna/Chayaw Anata* y el *Qhachwiri*. La primera es instrumental y su prioridad es festejar la maduración de la papa: “Esta música y baile autóctono se bailaba todos los días de la semana de los carnavales. El día lunes *jisk'a anata* iban a *t'ikhar* o festejar tocando flautas de *Phuna* a los sembradíos de papa con serpentinas, membrillos, flores, *lujmas* y otros” (Comuneros de Corpa, 28.06.07.)

El *Qhachwiri* hace notar, en particular, la interrelación entre la producción de la papa y la fertilidad humana: no sólo es un baile de regocijo por la buena cosecha sino también de coqueteo y enamoramiento (Surco Toledo, 2010: sp; Paredes Candia, 1991: 130), y se supone que la alegría, el canto y la danza de las parejas jóvenes "contagia" las *chacras* e incrementa su productividad (Van den Berg, 1989: 64).

Generalmente los *qhachwas* lo hacían los jóvenes, ¿no?, y ése, la etapa que además se le permite el enamoramiento (Teresa Canaviri, 02.07.10.)

Son los *qhachwiris*, es una danza del amor, una danza de parejas [...] Esto solamente se baila en las épocas de siembra, en las épocas de carnavales es cuando se hace la época de la cosecha, es por eso que todos los jóvenes alegres en la edad de casarse salen a disfrutar y a bailar (Liz Cuentas, 15.02.10.)

Como indica su nombre, el mes de *Anata* es la época de los "juegos" (en aymara: *anata*). Uno de ellos es el *q'urawt'asiña* o *warak'asiña* (hondear, es decir lanzar membrillos, manzanas o duraznos a los sembradíos o a otras personas), que tiene diferentes funciones: según el lugar se le asocia con el reclamo de lluvia, la alimentación de la *Pachamama* y el coqueteo entre los jóvenes.

Yo he visto más que todo en carnavales como la *lujma* lo botan al sembradío, es una especie de regalo a la *pachamama*, la *pachamama* tiene que comer (Silverio Quispe Mamani, 16.01.10.)

Ahora eso del encuentro de la fruta, el hondearte con membrillos, con duraznos [...] a modo de conquistarles diremos a la pareja, empiezan el baile lo hacen hondeándose precisamente con la fruta, originalmente cuando es así entre pareja, se lanzan la fruta a los pies, a las piernas (Ricardo Solís, 08.02.10.)

Por los testimonios recogidos deduzco que en el pasado el *q'urawt'asiña* era una práctica ampliamente difundida en el altiplano boliviano y que en algunas regiones está cayendo en desuso, por ejemplo, en el departamento de Oruro. Según Martínez (2010: 149), también forma parte del *Pujllay* de Tarabuco, una fiesta de la zona quechua geográficamente ubicada en los valles altos que tiene las mismas connotaciones que la *Anata*, y que igualmente se traduce como "juego", pero que debido a las diferentes condiciones climáticas se realiza en fechas posteriores a ésta. En ese *Pujllay* "bajo la mirada divertida de la concurrencia, comentarios y las carcajadas generales, el hombre y la mujer,

escondiéndose entre los bailarines que siguen danzando, se persiguen mutuamente y se baten pegándose con las hondas y lanzándose trozos de membrillo y pedazos de queso” (Martínez, 2010: 148). Ese juego tiene las mismas connotaciones eróticas que el hecho de cantar coplas, refranes lascivo-oscenos¹², donde... “la mujer habla y su marido devuelve también, ya de ambos, como si fueran discutiendo, así...” (Bailarines de *Qhachwiri*, 31.10.10.) Al respecto, Brachetti (2005) señala que en la Puna peruana existen costumbres similares, desafíos cantados y bailados de la época de *Anata/Pujllay*/Carnaval, que aluden a la sexualidad y la fertilidad. Este autor, hablando del *Pujllay* de Canas, Perú, señala:

En otras canciones las parejas se insultan entre ellos. Pero no con el afán de ofenderse sino más bien para atraerse. Es una forma de piroparse e insinuar el acercamiento sexual. En su danza de fertilidad [...] bailan alrededor de su pareja, y una corteja a la otra, y luchan una contra otra hasta que una tumba a su pareja [...] En la letra cortejan al compañero de baile con piropos y alusiones picantes hasta directamente sexuales... (2005: 47).

FIESTA DE LA SANTA VERA CRUZ: COSECHA DE PAPA Y
AGRADECIMIENTO A LA *PACHAMAMA*

La Fiesta de la Santa Vera Cruz se lleva a cabo el 3 de mayo en agradecimiento por la cosecha y es de las más difundidas en el área rural. Una de las danzas más típicas para esta celebración es la *Choquelas*¹³, con dos variantes que a primera vista aparentan ser muy diferentes, pero que en realidad tienen relación: la *Choquelas* como danza de la papa y la *Choquelas* como escenificación de la caza de la vicuña.

Choquelas: *Las papas bailan*

Ya el nombre mismo de *Choquelas* o *Ch'uqilas* insinúa una fuerte relación entre la danza y los tubérculos, pues *ch'uqi* en aymara significa papa, no cocida.

12. Para un ejemplo véase también <http://www.youtube.com/watch?v=e5J4NDvxa84>

13. Véase www.youtube.com/evelinesigl

Según Clemente Salinas y Segundino Mendoza, el término de *Ch'uqilas* incluso podría derivar de las palabras *illa* e *iluña* (CDIMA, 2003: 52), de *ch'uq'i-illa*. Las *illas* son una especie de amuleto o talismán que sirve para llamar a los espíritus de las papas (*Ispall Mama*, *Puqutur Mama*), y de esta manera garantizar una abundante producción. El término de *iluña* refiere explícitamente a la siembra de papas. Las fechas de ejecución de la danza (febrero, mayo-junio y septiembre-octubre) tienden a coincidir con la siembra, el comienzo y el fin de la cosecha de papa (CDIMA, 2003: 52; Chuma Mamani, 2000: 230; Paredes de Salazar, 1976: 108). La parte más llamativa de la *Choquela* como "danza de la papa" es el penacho de plumas de cerca de 1.20 metros de altura llamado *ch'uqilpanqara* (flor de papa), que representa el florecimiento de los tubérculos en el periodo de crecimiento. Una vez más, se trata de un elemento icónico (Allen, 1997) que anticipa los deseados resultados de la siembra, por un lado, y por el otro, es concebido para "alegrar a la *Pachamama*" (Arnold, 1996: 302ss). Las *ch'uqilpanqaras* no son los únicos elementos referentes a la papa, los bailarines portan también bolas coloridas del tamaño de un puño que cuelgan de las *ch'uspas* (bolsas) y sabanillas (faldones blancos). Estas bolas, borlas o bolachas hacen referencia a diferentes productos agrícolas, sobre todo a las papas y, en un sentido más metafórico, a las riquezas materiales e inmateriales acumuladas por su portador (Chuma Mamani, 2000: 230). En el caso de la *Choquelas*, las faldas largas blancas, llamadas sabanillas, sabanisas o cintura, representan a la neblina que afecta a la producción de las papas: cuando hay neblina, las papas dulces crecen con mayor rapidez (Comunero de Santiago de Llallagua, comunicación personal, 22.08.09.)

Choquelas: *la caza de la vicuña*

La indumentaria de los bailarines de esta variante de *Choquelas* es muy distinta a la anterior. Los bailarines no usan ni *ch'uqilpanqaras* ni borlas y con su aspecto más bien hacen alusión a la vicuña, cargando un pedazo de cuero ricamente adornado con "flores" hechas de la lana de dicho animal. Algunos grupos hacen escenificaciones de una caza de vicuña, mientras que otros simplemente portan los cueros de este auquénido o ejecutan una coreografía trenzando cintas que cuelgan de un palo, formación que también alude a la actividad cazadora. Según las fuentes que mencionan esta danza de cintas

(Gutiérrez, 1992: 126ss; Thórrez López, 1982: 3ss; CDIMA, 2003: 46ss; Baumann, 1982), el “guión” general de la danza consiste en que los bailarines vayan trenzando rombos (un diseño con significado ritual que también aparece en tejidos, hondas y sogas festivas) en un palo, mientras que la vicuña es perseguida por los *k’usillos*, el *achachi* (guía y representante de los ancestros) y la *awila*. Una vez atrapado el bailarín que porta una pequeña vicuña disecada (*wari wawa*), se escenifica una *wilancha* (sacrificio ritual) derramando vino en vez de sangre, siendo el vino una ofrenda especialmente dulce para la madre tierra (Arnold, 1996: 306).

La relación entre las dos variedades de *Choquelas* es obvia: al igual que en las danzas anteriormente descritas, la vicuña es considerada un animal de buen augurio para la cosecha de papas:

Antes, según nuestros abuelos, cuentan de que cuando viene vicuñas, va a haber buena papa, buena cosecha, porque ellos vienen cargado de papa (Francisco Wiri, 19.10.09.)

LAKITAS: SELECCIÓN DE LAS PAPAS

Hay consenso en cuanto al significado en español de la palabra *lakita* (seleccionado), pero no en cuanto al objeto de esta selección: ¿son las papas, los hilos para tejer, las chicas jóvenes que cantan y bailan o los músicos que van a tocar? (Cavour, 2005: 90; García y Costas, 2007: 84; CDIMA, 2003: 38ss; Soria Lens, 1956: 223; Mamani, 1987a: 59).

Por la información que pude reunir, me parece que el hecho de “seleccionar” se refiere sobre todo a las papas, y más exactamente al *ch’uño wara* (selección de *ch’uño*) o papa *ajlliña* (selección de papa), actividad posterior a la cosecha cuando son clasificadas como papas para cocinar, para hacer *ch’uño*, para sembrar, etcétera. Además, al igual que las danzas *Waka*, la *Lakitas*¹⁴ incluye una escenificación de la siembra. Sin embargo, en este caso no hay personas que hagan las veces de toro, sino que se manejan pequeñas figuras, igualmente elaboradas con cueros de vacunos, puestas bajo el yugo.

14. Para ambas danzas puede verse www.youtube.com/evelinesigl

Anticipando la materialización de la buena siembra y cosecha, se colocan ocho banderas blancas en la yunta en miniatura:

Eso significa cuando una papa ya está sembrada y florece en su debido tiempo, entonces por ejemplo *sami* es un color, otro color, y después *janq'u imilla, ch'iar imillas*, entonces son diferentes colores así, entonces así representan el significado, donde florece, cuando sembramos la yunta están abanderados, o sea los toros en su yugo, entonces eso es lo que representa la bandera (Bartolomé Bautista, 29.04.10.)

En algunas variantes de *Lakitas* participan mujeres portando penachos de plumas cuyo color hace referencia a la papa:

Eso es, este *tunta* es color blanco, el negro es *chuño*. Eso significa el flor es esto, de la papa (Hipólito Chilino, 17.10.09.)

En su canto, en el *wirsu* (verso), las tres o cuatro *lakita imillas* o *siku imillas* aluden a los sembradíos de papa y al bailar se agitan pañuelos blancos para llamar al espíritu de la papa. Cuando participa un bailarín disfrazado de oveja, anticipa el sacrificio del animal que se hará en honor a la Madre Tierra, una vez que la tierra haya producido lo deseado:

Estas chicas se refieren a la papa, con el pañuelo blanco llaman a la *Ispalla* [...] Las ovejas y alpacas se refieren a la sangre con la que se *ch'alla* a las papas (Rosa Mamani, 17.10.09.)

Además, la *Lakitas* también pertenece a las danzas que permiten el pronóstico (*simpa*) para el año agrícola venidero, a partir del "comportamiento" de los animales disecados incluidos en la indumentaria. Para Ignacio Pérez y Juana Lluzco, bailar *Lakitas* significa

tener una relación con la naturaleza, o como pacto firma de convenio de relaciones de producción hombre-naturaleza, en el sentido de tú me das y yo te doy (reciprocidad) (CDIMA. 2003: 40ss).

La última estación en el ciclo productivo corresponde a la producción de *chuño*, actividad asociada con las danzas *Jach'a Siku* y *Sikuris* de Italaque,

con lo que llegamos al final de un viaje imaginario por el ciclo de la producción de las papas, visto a través de las danzas del altiplano boliviano.

CONCLUSIONES

El presente texto trata de demostrar que, en el fondo, prácticamente todas las danzas del altiplano boliviano, tanto “autóctonas” como “mestizas”, tienen algo que ver con el ciclo agrícola, la fertilidad y la productividad, sea en términos de una abundante cosecha, de la explotación de una veta mineral o de exitosas relaciones de negocios. Esta productividad es anticipada y, siguiendo el concepto de iconicidad de Allen (1997), “construida” y materializada mediante la danza; es decir que, a pesar de contener elementos lúdicos y recreativos, las danzas están lejos de ser un “pasatiempo” de poca trascendencia. Al contrario, son instrumentos sumamente importantes para establecer relaciones de reciprocidad y compromiso con los seres sobrenaturales y de esa manera influir en el futuro bienestar de las personas.

En las danzas el tema de la “buena producción” es central, es exteriorizado a través de una estética de reproducción y multiplicación que se traduce en atuendos opulentos, hasta exuberantes. La ostentación de riqueza, a menudo criticada por la población urbana que no participa en las fastuosas representaciones folclóricas, tiene otro sentido que el de la mera satisfacción personal, forma parte de una filosofía fuertemente arraigada en la cosmovisión andina y su relación con la naturaleza. Como consecuencia, atuendos a primera vista tan diferentes como los *ch'uxñas* (“cortinas” de miles de plumas de loro verde) y las joyas de la *Kullawa*, forman parte de un mismo sistema de concepción y “construcción” del mundo.

La estética de la abundancia también forma parte de lo que yo llamaría “erotismo andino”, que relaciona el atractivo que ejerce una persona sobre otra con su aparente “capacidad reproductiva”, tanto en el sentido biológico como económico. En el contexto rural, este “erotismo andino” conlleva una relación mutuamente reconfortante entre producción agrícola y fecundidad humana: el enamoramiento de los jóvenes, catalizado por medio del baile y los juegos festivos asociados con éstos (el “hondear”), estimula el florecimiento y el crecimiento de las plantas. Al mismo tiempo, la buena

producción asegura el buen futuro de las personas y establece las condiciones para formar un hogar.

En testimonio

Agradezco al sociólogo boliviano David Mendoza Salazar sus innumerables charlas acerca de la danza y la cosmovisión andinas, así como su contribución para la redacción de este artículo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albó, Xavier (2002). *Pueblos indios en la política*. La Paz: Plural/CIPCA.
- Allen, Catherine J. (1997). "When Pebbles Move Mountains: Iconicity and Symbolism in Quechua Ritual", en Howard-Malverde (Eds.) *Creating Context in Andean Cultures*. Oxford: Oxford University Press, pp. 73-84.
- Arnold, Denise Yapita y Juan de Dios Yapita (1996). *Madre melliza y sus crías=Ispall mama wawampi: Antología de la papa*. La Paz: Hisbol/ILCA.
- (2005). *El rincón de las cabezas: Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. La Paz: Umsa/Hisbol.
- Baumann, Max Peter (1982). *Musik im Andenhochland/Bolivien*. Staatliche Museen für Preußischen Kulturbesitz. Berlín: Museum für Völkerkunde Berlin, Musikethnologische Abteilung.
- (1991). *Música autóctona del norte de Potosí*. Cochabamba: Centro Pedagógico y Cultural de Portales, Fundación Simón I. Patiño & Pro.
- Beltrán Heredia, Augusto (1962). *El Carnaval de Oruro y Proceso Ideológico e Historia de los Grupos Folklóricos*. Oruro: Comité Departamental de Folklore.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse y Olivia Harris (1987). "Pacha. En torno al pensamiento aymara", en Therese Bouysse-Cassagne, Olivia Harris,

- Tristan Platt, Verónica Cereseda (Eds.) *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: HISBOL, pp. 11-60.
- Bourdieu, Pierre (1976). *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Brachetti, Ángela (2005). *El año en fiestas. La convivencia con los dioses en los Andes del Perú*. Madrid: Ministerio de Cultura/Museo de América.
- Cavour Aramayo, Ernesto (2005). *Diccionario enciclopédico de los instrumentos musicales de Bolivia*. La Paz: Producciones CIMA.
- CDIMA (Centro de Desarrollo de la Mujer Aymara Amuyta) (2003). *9 años recuperando y fortaleciendo la música y danza de nuestro pueblo*. LA PAZ: CDIMA.
- Comisión de Cultura del Honorable Consejo Universitario de la Universidad Mayor de San Andrés (2005). *Monografías: Danzas entrada folklórica universitaria*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- Fuller, Norma (1997). “Fronteras y retos: varones de clase media del Perú”, en Teresa Valdés y José Olavarría (Eds.) *Masculinidades. Poder y crisis*. Santiago: Isis Internacional, pp. 139-152.
- (1997a). *Identidades masculinas. Hombres de clase media en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- García, Oscar y Patricia Costas (2007). *Música y Danza Autóctonas: El Poder de los Andes*. La Paz: CDIMA.
- Gisbert, Teresa (1999). *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*. La Paz: Plural/ Universidad Nuestra Señora de La Paz.
- (2004). *Iconografía y mitos indígenas en el Arte*. La Paz: Gisbert.
- Gisbert, Teresa, Silvia Arze, Martha Cajías, Luis Dorn (2003). *Textiles en los Andes Bolivianos*. La Paz: Fundación Cultural Quipus.
- Gisbert, Teresa, Silvia Arze, Martha Cajías (2006). *Arte Textil y Mundo Andino*. La Paz: Plural.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe ([1615] 2006). *Un primer corónica y buen gobierno*. México: Siglo XXI.

- Harris, Olivia (1994). "Condor and bull. The ambiguities of masculintiy in Northern Potosí", en Penelope Harvey y Peter Gow (Eds.) *Sex and Violence. Issues in Representation and Experience*. Londres: Routledge, pp. 40-65.
- Lagarde, Marcela (1997). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: UNAM.
- Lavrin, Asunción (2005). "Latin American Women's History: The National Period", en Bonnie G. Smith (Ed.) *Women's History in Global Perspective*. Chicago: University of Illinois Press, pp. 180-221.
- Mamani Laruta, Clemente (2000). *Las raíces de la música, el baile y la danza qulla*. La Paz, sin ed.
- Martínez, Rosalía (2010). "La música y el *Tata Pujllay*. Carnaval entre los *tarabuco* (Bolivia)", en Gérard Arnaud (Comp.) *Diablos tentadores y pinkillos embriagadores en la fiesta de Anata*. Tomo I. La Paz: Plural, pp. 144-177.
- Nencel, Lorraine (1996). "*Pacharacas, Putas y Chicas de su casa: Labelling, Femininity and Men's Sexual Selves in Lima, Peru*", en Marit Melhuus y Kristi Anne StØlen (Eds.) *Machos, Mistresses, Madonnas. Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*. Londres: Verso, pp. 56-82.
- Osuna Sotomayor, Amaya (1998). "Significado comunicacional de la danza del *Khusillo*". La Paz: Universidad Católica Boliviana "San Pablo", Tesis.
- Paredes, Manuel Rigoberto (1913). *El arte en la altiplanicie*. La Paz: Talleres Tipográficos de J. Mgl. Gamarra.
- Paredes Candia, Antonio (1991). *La danza folklórica en Bolivia*. La Paz: Isla.
- Paredes de Salazar, Elsa (1976). *Presencia de nuestro pueblo*. La Paz: Universo.
- Portugal Catacora, José (1981). *Danzas y bailes del altiplano*. Lima: Universo.
- Rösing, Ina (1997). *Jeder Ort-ein heiliger Ort: Religion und Ritual in den Anden*. Zurich: Benzinger Verlag.

- Sagárnaga Meneses, Jedú Antonio (2003). *Diccionario de la Cultura Nativa en Bolivia*. La Paz: Producciones CIMA.
- Schechner, Richard (2002). *Performance Studies: An Introduction*. Londres: Routledge.
- Sigl Rocha Torrez, Eveline (2008). *Para Bolivia y el mundo. La danza boliviana como indicador y generador de identidad y etnicidad en los contextos online y offline*. Oruro: CEPA/Latinas Editores.
- Sigl, Eveline, Elena López Zenteno, David Ordóñez Ferrer (2009). *Cada año bailamos: Danzas autóctonas del Departamento de La Paz*. La Paz: Gobierno Municipal.
- Sigl Rocha Torrez, Eveline (2011). “Danzas del altiplano y valle alto boliviano”. Manuscrito no publicado, Viena.
- Stobart, Henry (1995). *El calendario aymara*. La Paz: Taipinquiri.
- (2010). “Tara y q̄iwa: Mundos de sonidos y significados”, en Gerard Arnaud (Comp.) *Diablos tentadores y pinkillos embriagadores en la fiesta de Anata*. Tomo I. La Paz: Plural, pp. 24-40.
- Surco Toledo, Edwin (2010). “El *KaschuiríK* de Puerto Acosta (*Huaycho*)”. Folleto repartido en el Carnaval Paceño 2010 con extractos de Edwin Surco Toledo (2009) *Huaychu-Santiago de Huaycho-Pto. Acosta: Centenario de la provincia Camacho, tierra de los colorados de Bolivia*. La Paz: Producciones CIMA.
- Tassi, Nico (2009). “When Dance Moves Mountains. Spiritual and Material Practices in the Gran Poder Festival, La Paz, Bolivia”. Manuscrito no publicado, University College, Londres.
- Tenorio Ambrossi, Rodrigo (2004). *La intimidad desnuda. Sexualidad y cultura indígena*. Quito: Abya-Yala.
- Thórrez López, Marcelo (1982). *El huayño en Bolivia*. La Paz: Don Bosco.
- Van den Berg, Hans (1989). *La tierra no da así no más: los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. Amsterdam: CEDLA.

- (1992a). "Religión aymara", en Hans Van den Berg y Norbert Schiffrers (Comp.) *La cosmovisión aymara*. La Paz: UCB/HISBOL, pp. 291-308.
- (1992b). "Ritos antes y después de la cosecha entre los Aymaras", en *500 años: Religiones amerindias*. Tomo II. Quito: Abya-Yala-Movimiento laicos para América Latina, pp. 221-259.
- Van Kessel, Jan y Porfirio Enríquez Salas (2002). *Señas y señaleros de la santa tierra. Agronomía andina*. Quito: Abya-Yala.

Publicaciones Periódicas

- Arnold, Denise Yapita (1992). "En el corazón de la plaza tejida: El Wayñu en Qaqachaka" en MUSEF (Eds.) *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, año VI: 17-70.
- Chuma Mamani, Antonio (2000). "Los mukululus de Punkun Uyu en la fiesta de la Natividad (Peñas)", en MUSEF (Eds.) *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, año XIV: 229-237.
- Cuentas Ormachea, Enrique (1986). "La *Diablada*: Una Expresión de Coreografía Mestiza del Altiplano del Collao", *Boletín de Lima*, 8(44): 31-49.
- Fernández Erquicia (1987). "Fiestas tradicionales aymaras", MUSEF (eds.) *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, año I: 97-112.
- Gould, Jeffrey (1996). "Gender, politics, and the triumph of mestizaje in early 20th century Nicaragua", *Journal of Latin American Anthropology*, 2(1): 4-33.
- Gutiérrez, Ramiro (1992). "Chacu: Representación simbólica de la caza de la vicuña. El caso de los Sikus Choqelas de Belén", MUSEF (eds.) *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, año VI: 121-133.
- Hale, Charles R. (1996). "Mestizaje, hybridity, and the cultural politics of difference in post-revolutionary Central America", *Journal of Latin American Anthropology*, 2(1): 34-61.

- Mamani, Mauricio (1987). “Los instrumentos musicales en los andes bolivianos”, MUSEF (eds.) *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, año I: 49-73.
- Quispe, Filemón (1996). “Calendario anual de fiestas”, MUSEF (eds.) *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, año X: 143-174.
- Romero Flores, Javier (1997). “La *julajula* en la fiesta de la Cruz. Una aproximación etnográfica”, MUSEF (eds.) *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, año XXI: 217-222.
- (2001a). “El carnaval de Oruro”, *Revista Cultural*, V(14): 6-14.
- (2001b). “La *diablada* en el carnaval de Oruro. Significaciones y resignificaciones”, MUSEF (eds.) *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, año XV: 291-309
- Sigl Rocha Torrez, Eveline (2007). “Etnicidad, prestigio y relaciones de poder en las danzas populares de los Andes bolivianos”, MUSEF (eds.) *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, año XXI: 144-165.
- Soria Lens, Luis (1956). “El tercer concurso de música y danza nativa”, *Khana- Revista Municipal de Arte y Letras*, año IV: 220-227.
- Stobart, Henry (1994). “Flourishing Horns and Enchanted Tubers: Music and Potatoes in Highland Bolivia”, *British Journal of Ethnomusicology*, 3: 35-48.
- 1996. “The Llama’s Flute: Musical Misunderstandings in the Andes”, *Early Music*, 24(3): 470-484.
- Van den Berg, Hans (1987). Los ritos agrícolas de los aymaras. Cuestiones de fondo y constantes, en MUSEF (eds.) *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, año I: 71-79.

La transformación de la medicina shipibo-konibo. Conceptos etno-médicos en la representación de un pueblo indígena

Bernd Brabec de Mori

REPRESENTACIÓN TRADICIONAL¹. A MODO DE INTRODUCCIÓN

En mayo de 2008, durante una reunión realizada en el marco recreativo de la conferencia internacional semi-científica, Encuentro de Chamanismo y Medicina Tradicional, realizada en la ciudad de México, algunos integrantes del pueblo indígena peruano shipibo-konibo ejecutaron una serie de canciones para el público presente. Tres de ellas, ejecutadas por dos mujeres y un hombre, fueron grabadas y publicadas en Internet con el título “Cantando icaros”².

Los shipibo-konibo, o shipibo³, como se les denomina comúnmente en el lenguaje regional y en la literatura antropológica, viven en su mayoría en las riberas del río Ucayali y los afluentes mayores de la selva tropical amazónica del Perú oriental. El pueblo pertenece a la familia lingüística pano y su población se estima en 45 000 habitantes (MINSA, 2002:

-
1. Agradezco a mi esposa, Laida Mori Silvano de Brabec, su apoyo investigando en Internet, y a los miembros de nuestra numerosa familia y de su pueblo, que me apoyaron en entender algunos conceptos del arte, la música y la medicina indígenas. Asimismo, agradezco a Evelyne Puchegger-Ebner, Yvonne Schaffler, Eveline Sigl, Natalia Verástegui Walqui y Rosario de Pribyl, por revisar el manuscrito. Bruno Illius me ayudó en varios puntos acerca de los conceptos tratados en ese trabajo.
 2. Véanse los videos presentados en el portal YouTube: <http://www.youtube.com/watch?v=bpyNsFKdFok>, <http://www.youtube.com/watch?v=NO6GPEv20wM> y <http://www.youtube.com/watch?v=FO8GGJbQbqc> (Consulta: 22-12-2008).
 3. El sufijo *-bo* de la palabra “shipibo” indica plural. Por esa razón no se usa la forma “shipibos”; tampoco se genera una forma femenina como en “mujer shipiba” como es común en algunos trabajos.

24). Entre los pueblos indígenas amazónicos, los shipibo destacan tanto por su particular arte como por sus conocimientos medicinales.

El elemento prominente del arte shipibo son sus diseños geométricos *kené* y *kewé*, que es posible apreciar en textiles bordados y pintados en colores vivos, y también sobre cerámica y tallas en madera. Autores como Lathrap (1970), Roe (1979, 1981), Gebhart-Sayer (1986, 1987), Illius (1994), Myers (2004), Martin (2005) y Brabec de Mori y Mori Silvano de Brabec (2009a, 2009b), entre otros, han publicado numerosos trabajos sobre la historia, la elaboración, el análisis y los supuestos significados de los diseños geométricos shipibo-konibo.

En cuanto a la medicina, los shipibo tienen fama de ser expertos en *medicina tradicional*, en especial la relacionada con la bebida psicotrópica *ayawaska*⁴. El fenómeno del *chamanismo ayahuasquero* que concierne a toda la Amazonia occidental ha sido estudiado extensamente en el contexto shipibo por Baer (1971), Meyer (1974), Arévalo Valera (1986), Gebhart-Sayer (1986, 1987), Illius (1991), Cárdenas Timoteo (1989), Colprón (2004) y Fotiou (2010), entre otros autores. Este pueblo indígena mereció gran atención por parte de investigadores occidentales durante la segunda mitad del siglo XX, debido a su accesibilidad y a su fama en el ámbito del arte y la medicina. Esta fama es más notoria cuando se compara la literatura sobre los shipibo con la relacionada con sus vecinos, como los asháninka, yine, kakataibo, kukama, y los mestizos ribereños, especialmente. Estos últimos han recibido mucho menos atención. Es probable que la combinación de un arte espectacular y el uso ritual de drogas psicoactivas sea lo que genera tal interés⁵.

-
4. *Ayawaska*, en su forma básica, es una decocción del tronco de la liana *Banisteriopsis caapi* combinado con hojas del arbusto silvestre *Psychotria viridis*. A pesar de la posibilidad de agregar otras plantas según costumbres regionales, los shipibo y los mestizos del valle del río Ucayali usan la preparación básica en muchos rituales de curación, adivinación o hechicería. El uso del *ayawaska* es muy común hoy en día en todas las tierras bajas de Perú, Ecuador, Colombia, Brasil y Venezuela. Para información detallada sobre el *ayawaska*, véase Labate y Sena Araújo (2004). Con relación a la popularidad del *ayawaska* fuera del contexto amazónico, véase Labate y Jungaberle (2011).
 5. Compárese la situación de los huicholes (texto de Neurath en el presente volumen) con la mención a los shipibo que realizaron Comaroff y Comaroff (2009: 2-3).

Presuntamente, los “icaros” ejecutados por los shipibo presentes en México en 2008, eran canciones *chamánicas* o medicinales, entonadas por *chamanes* o médicos indígenas⁶ durante la embriaguez inducida por la ingestión del *ayawaska*. Han publicado trabajos sobre los *ikaros* y sus contextos, entre otros, Dobkin de Ríos y Katz (1975), Luna (1986, 1992), Bellier (1986), Tournon (1991), Giove (1993, 1997), Bustos (2008) y Brabec de Mori (2002, 2003, 2009, 2011a, 2011b).

En la presentación llevada a cabo en México durante la mencionada conferencia, el público identificó las canciones interpretadas por los enviados shipibo como *ikaros*, es decir, cantos mágicos que se ejecutan con fines curativos durante las sesiones de *ayawaska*. Sin embargo, los tres cantantes no eran *chamanes* propiamente dichos, y las canciones que presentaron no eran curativas ni mágicas, sino de bienvenida. Considerando ciertos parámetros de la estética intra-cultural shipibo, las tres canciones fueron ejecutadas con poca seriedad. Según lo que se observa en los videos, los cantantes no pretendieron, interpretar *ikaros*, aunque dejándose llevar por las expectativas del contexto, en el sentido de que se trataba de verdaderos “icaros”, sí se arrogaron cierta representación del chamanismo y de la medicina tradicional de su pueblo.

Este caso ejemplifica con claridad cómo en el campo de la *medicina tradicional* varios fenómenos no significan realmente lo que pretendidamente significan, mientras que otros no se manifiestan, siquiera, públicamente. Al realizar investigaciones sobre el grupo shipibo, Bernhard Meyer mencionó que debía

[...] comprobar, principalmente, la autenticidad de todas las informaciones [...] A menudo, un informante proveía una información incorrecta con la mejor intención, pensando que le serviría más al interrogador que una información correcta; aunque, otras veces, sólo con la intención de hacerse ver mejor a sí mismo y a su comunidad [...] (Meyer, 1974: 15-16)⁷.

6. *Médico* es un término usado frecuentemente por los mismos indígenas en el valle del Ucayali. Prefiero éste sobre *chamán* (y así, *medicina* sobre *chamanismo*), ya que ellos denominan *chamanes* a quienes trabajan mayormente con turistas o investigadores occidentales, mientras que los que se concentran en la aplicación de la medicina indígena se denominan a sí mismos *médicos*.

7 Traducción propia. Utilicé la palabra *autenticidad* para traducir *Richtigkeit*.

La cita revela un problema común en cualquier trabajo de terreno: lo “auténtico” constituye un reto, mientras que lo *tradicional*, en la mayoría de los casos, se refiere a una supuesta “autenticidad histórica” (Breidenbach y Zukrigl, 2000: 176-202). El tema de la transformación de la historia en el presente y las supuestas evidencias de autenticidad histórica se ha desarrollado en diversos estudios, en especial en los coloniales, o *colonial legacies*, que ha trabajado, por ejemplo De L’Estoile (2008). Este autor menciona que existen dos puntos de vista generales sobre cómo interpretar la situación de las poblaciones indígenas dentro del proceso histórico. El primero sería “the evolutionist framework” (De L’Estoile, 2008: 271), que percibe a estas poblaciones como víctimas de la modernización o globalización; el segundo postulado parte de la idea de considerar a los pueblos indígenas como agentes activos, considerando sus relaciones con los mismos investigadores (De L’Estoile, 2008: 273; De L’Estoile *et al.*, 2005). He optado por la segunda perspectiva para estudiar la medicina shipibo, de manera que sea posible analizar de modo crítico, tanto las investigaciones realizadas como los resultados obtenidos en investigaciones anteriores que, en algunos casos, consideran a los indígenas y sus conceptos medicinales como herederos de una tradición sin parangón en peligro de extinción, y como sobrevivientes dentro de un mundo básicamente hostil.

Dicho lo anterior cabe la pregunta: ¿por qué no llegaron a aquel evento semi-científico en México emisarios shipibo con un verdadero conocimiento de sus cantos mágicos o, cuando, menos personas que tuvieran experiencia en cantarlos como se debe, de acuerdo con la estética shipibo, y representar adecuadamente a su pueblo? Más aún: ¿Por qué las personas que publicaron las canciones en Internet dieron prioridad a sus propias expectativas? ¿Qué significación tuvieron tales inexactitudes en el entorno semi-científico? Y, en fin ¿podría ser considerado este suceso como una mentira o como un evento publicitario?

En el presente trabajo analizo algunos temas de la historia y la socialización actual shipibo que dilucidan por qué personas como las mencionadas pueden viajar al extranjero para “representar” de esa manera el “conocimiento chamánico” y la “medicina tradicional” shipibo.

PROBLEMAS Y METODOLOGÍA

Los problemas principales son: 1) La definición de *medicina tradicional* en el contexto shipibo, donde deben diferenciarse la perspectiva indígena, la antropológica y la popular; 2) la historia de la misma medicina indígena; y, sobre todo, 3) el papel activo o pasivo de los agentes principales que interactúan en torno a ella, es decir, los indígenas, los misioneros, los investigadores occidentales –en particular los antropólogos–, los turistas y, con ellos, el público interesado que asiste, allende la Amazonia, a las actividades *esotéricas* o *neo-chamánicas* que se realizan en los países occidentales, por ejemplo.

En este apartado planteo una definición de los términos y problemas de la medicina shipibo-konibo, para luego desarrollar, en el tercer apartado, una reseña histórica de ella. Luego, a partir de este punto, en el cuarto apartado extrapolaré un núcleo importante de la medicina indígena para tratar de entender cuáles son los principios filosóficos que soportan y fundamentan sus técnicas y representaciones. Luego, en el quinto apartado analizo el papel de ciertos agentes –indígenas, misioneros, estudiosos y turistas– que han transformado durante la historia más reciente la medicina que nos ocupa, para enseguida, en el sexto apartado, presentar el trabajo de los antropólogos que han estudiado la medicina shipibo, así el de los indígenas que la practican. Finalmente, en el séptimo apartado concluyo con un breve resumen y algunas consideraciones sobre las calidades de su representación.

Para realizar este texto tomé como base los datos de la información recogida durante mi trabajo de campo en el entorno shipibo entre los años 1998 y 2006, donde realicé las investigaciones para mis tesis de maestría (Brabec de Mori, 2002 y 2011a) y doctorado en Etnomusicología⁸. Las investigaciones siguieron un método de aprendizaje intra-cultural, combinado con técnicas comparativas inter-culturales (Kubik, 2004: 53-60); también revisé las fuentes históricas y la bibliografía académica, dando cuenta de obras de orden general como la de Comaroff y Comaroff (2009), o de perspectiva regional, como la de Fotiou (2010). Asimismo, revisé los portales populares en Internet, en especial los proveedores de *videoclips*, pues

8. Las investigaciones contaron con el apoyo económico de la Universidad de Viena y del programa DOC de la Academia de Ciencias de Austria.

son útiles como fuentes actuales acerca de la (re)presentación del tema en términos semi-científicos y populares. La mayoría de los videos referenciales ha sido grabada y publicada por visitantes extranjeros que presentan en ese medio electrónico lo que algunos indígenas les han contado y enseñado.

Con respecto a la definición de los conceptos relevantes, hay que reconocer que *medicina tradicional* es una expresión de uso frecuente. En la literatura antropológica se refiere a sistemas medicinales indígenas para diferenciarlos de la medicina occidental o biomedicina⁹. Aunque la expresión es de uso común en la literatura, prefiero hablar de medicina indígena para no caer en la ambigüedad de la palabra *tradicional*, que tiende a ser confundida con lo *auténtico* u *original*. Aunque en los estudios antropológicos de hoy se tiene conciencia de este problema, el uso del término conlleva dicha ambigüedad, pues además de ser usado por antropólogos, también lo utilizan los indígenas y el público popular, cada cual a su manera.

En la sociedad shipibo, la expresión *medicina tradicional* se usa como una reinterpretación de la introducida por los occidentales. En oposición, los shipibo definen su medicina indígena como “tradicional” y, en muchos casos, afirman que las técnicas y sus métodos representan una “verdadera tradición”, un conocimiento transmitido por los antepasados desde tiempos inmemoriales, y a menudo se relaciona con lo “original” y lo “auténtico”. De esta definición de *medicina tradicional* surgen varios problemas, pues las intersecciones de lo *tradicional* –presuntamente auténtico– y lo *moderno* –presuntamente introducido–, generalmente no pueden definirse sin desvirtuar su sentido. Por ejemplo, existen varios procedimientos *modernos* y aparentemente un tanto absurdos: en el año 2002, el indígena Laureano Ríos me comentó que para proteger una vivienda es útil hacer una preparación de alcanfor con bolas de naftalina machacadas¹⁰, un casete de música, un disco de vinilo y un CD, mezclado todo con gasolina, y verterlo alrededor de una vivienda para proteger a

9. Desde mi punto de vista, esta terminología sugiere etnocentrismo: mientras la *biomedicina* se considera como moderna, eficiente y basada en evidencias con validez universal, las diversas *medicinas tradicionales* son consideradas arcaicas o religiosas, y basadas en un empirismo individual, y en consecuencia con validez limitada al grupo que la practica.

10. Elementos utilizados comúnmente para proteger la madera y la ropa de las polillas y otros insectos.

los habitantes contra cualquier ataque mágico de brujos malévolos. Según mi informante, esta receta pertenece a la “medicina tradicional”. De hecho, en la literatura antropológica hay numerosos ejemplos similares: Chaumeil (1998: 15-31), por ejemplo, describe algunas técnicas similares usadas entre los yagua; por su parte, Illius (1992: 73-74) presenta interpretaciones de los mismos curanderos shipibo de sus armas, como *machine guns, cannons, electricity*, etcétera.

En la Internet hay numerosos portales con referencias populares a la *medicina tradicional*, no sólo de los shipibo u otros pueblos amazónicos, sino de todo el mundo. En la mayoría de casos intentan sugerir lo que aquí entendemos como *medicina indígena*. Para concluir con esto, conviene señalar que en el discurso indígena, en el antropológico y en el popular, la expresión *medicina tradicional* se usa para denominar sistemas medicinales practicados en sociedades no occidentales que además difieren del sistema *biomédico*. Sin embargo, a pesar del mismo *significandum*, los discursos conllevan distintas asociaciones en los diferentes contextos. Por estas razones, en este trabajo utilicé la expresión *medicina tradicional* exclusivamente en el sentido popular o representativo mencionado. En contraste, utilicé la expresión *medicina indígena* para caracterizar y delimitar conceptos propios y originarios del contexto shipibo, que también son utilizados en general entre las poblaciones de la Amazonia occidental, además de que se distinguen de conceptos occidentales o *biomédicos*.

RESEÑA HISTÓRICA DE LA MEDICINA SHIPIBO

Para analizar la historia más antigua de la medicina indígena del pueblo shipibo hay que limitarse a suposiciones, ya que no existen, al menos poa ahora, evidencias específicas. Un punto de partida es el estudio de los escritos de misioneros y viajeros occidentales, y compararlos con las costumbres de pueblos indígenas, cuya historia, a partir del contacto con el mundo occidental, es más breve y hasta cierto punto conocida. Otra opción es reconstruir el pasado del pueblo shipibo a partir de la etnografía actual; sin embargo, esto es problemático, como mostraré más adelante.

Al comienzo de la conquista de la Alta Amazonia, los reportes de los misioneros contenía mayormente sus impresiones y observaciones a partir de Quito, desde donde se trasladaban hacia la gran región entonces denominada Maynas, y las primeras menciones sobre conceptos medicinales indígenas

proviene de las regiones de los ríos Putumayo, Napo y Marañón (Chantre y Herrera, 1901). Resulta difícil encontrar datos exactos¹¹, más aún de la región del río Ucayali y de los pueblos pano-hablantes. Existen algunas obras donde se resume la prehistoria y la historia del Ucayali, como las de Lathrap (1970), Roe (1982), Cárdenas Timoteo (1989) y Myers (2004), entre otras. Tournon (2002: 31-135) presenta una reseña crítica y relativamente completa de la medicina, en la que expone que “En 1660, los Pano [...] tenían brujos, augurios y adivinadores para la guerra y las enfermedades” (*Ibid.*: 55). Poco antes de 1768, el padre Veigl observó el uso de las plantas: *piri piri*, *ayac-huasca*, y floripondio” (*Ibid.*: 51), probablemente entre las poblaciones asentadas entre los ríos Huallaga, Marañón y Amazonas¹². En 1807, Tomás Alcántara describió en detalle una sesión de curación mediante succiones, la cual practican los shipibo hasta el presente (*Ibid.*: 70). Saint Cricq, quien visitó el río Ucayali entre 1843 y 1847, escribe que los “hombres grandes, a la vez brujos, ilusionistas y médicos, tienen en su bolsa todo tipo de trucos que muestran a su ingenuo público. Curan de las picaduras de serpientes, de rayas y de insectos, despachan amuletos de buena o mala fortuna y hasta filtros de amor” (Tournon, 2002: 80). Asimismo, menciona el uso de una droga psicoactiva: “en sus conferencias que simulan tener con *yurima*, su patrón, por un letargo producido por un narcótico” (*Ibidem*). Este hace luz sobre el uso sofisticado de plantas que también observó Ernest Grandidier en 1861: “[El demiurgo] empieza por balancearse [en una hamaca,] llamando con sus cantos de voz

-
11. Chantre y Herrera dedica algunas páginas a estas dificultades y a sus estrategias para salir de ellas: “De esta manera, ya que no se continuaba con igualdad el hilo de la historia, se ataba por lo menos un cabo con otro, sin particular deformidad. En la cronología empecé á probarme, y aunque con muchísimo trabajo salí al fin con ella, no reparando en algunos inconvenientes de poca consideración, colocando algunos hechos de data obscura é inaveriguable en aquel tiempo y lugar y sitio, adonde me pareció más probable que pertenecían” (Chantre y Herrera, 1901: xiv).
 12. El uso del alucinógeno *ayawaska* se aborda más adelante. Aquí cabe mencionar que las primeras menciones de *ayawaska* se encuentran en la obra de Veigl citada arriba y en la de Pablo Maroni (Naranjo 1986: 120) que data del año 1737. La mención frecuentemente citada como la primera –en Chantre de Herrera (1901: 80)–, resulta estar basada en los reportes de Maroni y Veigl, respectivamente. Además, se debe considerar con mucho escepticismo la opinión común de que la *ayawaska* ha sido usada desde tiempos prehistóricos como ha indicado, por ejemplo, Naranjo (1986). La historia del uso de *ayawaska* en Perú se trata detalladamente en Brabec de Mori (2011a: 65-70 y 2011b).

aguda a pájaros, cuadrúpedos y plantas para curar al paciente. De vez en cuando se sienta, escribe sobre la cara del enfermo mil signos cabalísticos, le administra sus polvos, le aplica plantas o chupa sus llagas” (Tournon, 2002: 80). Ésta es la primera vez que se menciona explícitamente, en el contexto shi-
pi-bo, el uso de cantos para llamar a entidades no humanas. En 1887, Olivier Ordinaire estudia con mayor detalle la “religión de los conibo”:

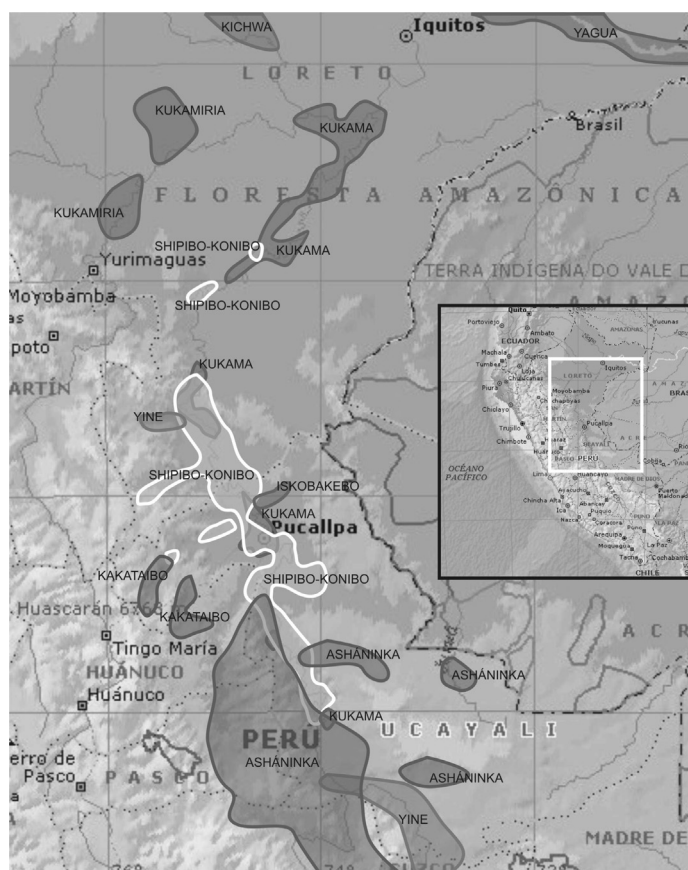
La sesión chamánica se le dedica a un conibo gravemente enfermo, cuya “causa” hay que buscarla entre los *yotomis* [brujos malevolentes:] éstos lanzaron un “virote” [dardo mágico] a su cuerpo. La sesión que describe Ordinaire parece mucho más teatral que las actuales. El *meraya* tiene la “cabeza adornada con una especie de pantalla”, sale de su choza y se presenta ante la asamblea, se comunica con los espíritus, los invoca en una lengua especial. Si el espíritu no contesta, “se agita como energúmeno, da gritos desesperados”; pero, si el espíritu se le presenta, “lo anuncia triunfalmente a la asistencia” (Tournon, 2002: 96-97).

Debido a las migraciones forzadas entre los años 1860 y 1920, causadas por la fiebre del caucho¹³, las costumbres de los diversos pueblos amazónicos estuvieron sujetas a un intenso intercambio cultural. Los indígenas amazónicos del norte peruano, mestizos ribereños e indígenas que habitaban en las cercanías de los ríos o entre los dos ríos del Ucayali, trabajaban a menudo juntos o eran deportados a zonas lejanas, donde tenían oportunidad de relacionarse con grupos que hasta entonces habían estado fuera de su alcance o en aislamiento relativo¹⁴.

Aunque los datos históricos no proporcionan información más amplia, se puede cogitar que, antes de la llegada de los españoles, la población indígena de la región ya contaba con especialistas en tratamientos

-
13. La *fiebre del caucho* es una expresión que refiere coloquialmente a la extracción del caucho impulsada por empresarios europeos, sobre todo, en la Amazonía. Centros importantes para el trasbordo de ese producto eran ciudades como Manaus e Iquitos, más próxima al área ocupada por los shipibo. Los empresarios empleaban —y esclavizaban— en gran número a mestizos y nativos locales, y en muchos casos los enviaban a lugares lejanos para extraer el caucho. Taussig (1987) describe cómo afectó la fiebre del caucho a las poblaciones indígenas. Por su parte, Myers (2004) analiza, en el mismo contexto, los intercambios entre los shipibo y otros grupos indígenas, como los kukama (cocama-cocamilla).
14. El efecto causado por estas migraciones en la medicina indígena, en especial el uso del *ayawaska*, es analizado por Brabec de Mori (2011b).

medicinales, así como en la caza, la guerra y la predicción del clima; y en apariencia, estas tareas eran realizadas por un mismo individuo. Quizá sea posible obtener más información comparando los métodos medicinales shi-
pibo con los de sus pueblos vecinos. Empero, hay que considerar que ello no aportaría, necesariamente, datos del todo fidedignos, pues no es posible constatar en qué estado de desarrollo cultural se encontraban pueblos indígenas como los kakataibo o los iskobakebo en el momento del contacto.



Mapa de la región del valle del río Ucayali. Las áreas actualmente habitadas por los grupos indígenas mencionados están indicados en blanco para los hipibo-konibo, y en sombreado para otros grupos.*

* Fuente: MS Encarta, 2006. (Indicaciones del autor.)

La etno-génesis (Hill, 1996) tuvo lugar mayormente durante el proceso de evangelización. Posiblemente, antes de la llegada de los misioneros los pueblos indígenas no tuvieron necesidad de diferenciarse, étnicamente hablando. Durante el proceso de evangelización, los viajeros y misioneros mencionaban la existencia de varias “tribus” en la región del río Ucayali, que ahora se consideran extintas o asimiladas por otras¹⁵. En el corpus de grabaciones musicales que poseo hay referencias a nombres de “clanes”, como shetebo, ronobo, inobo, xoyabo y otros, la mayoría de los cuales es mencionada por Shell (1985), Tessmann (1928: 4), Baer (1971: 223) y Cárdenas Timoteo (1989: 29). Todos esos “clanes” o “tribus” eran parte del conjunto shipibokonibo o de los mestizos ribereños.

En 1760, los franciscanos fundaron la misión de Manoa en la desembocadura del río Cushabatay, y luego, en 1791, una misión importante en Sarayacu, donde los clanes shetebo y shipibo contaron con la protección, las herramientas y las armas de los españoles. Algunos clanes vecinos fueron integrados en las reducciones, otros expulsados por los mismo shipibo, como los mananbo, posibles antepasados de los actuales kakataibo. Frank (1994: 143-150) menciona que los uni (kakataibo) tenían que retirarse a los bosques inter-fluviales por la presión de los shipibo. Los kakataibo desconocían el uso del *ayawaska*; empero, aún en los años cuarenta del siglo XX practicaban un ritual de dieta colectiva denominado *mekeke* (Frank, 1982) e incluso realizaban cantos mágicos. Por su parte, Wistrand Robinson (1976: 6), menciona que entre esos cantos destacan los que se hacían para curar (*xonkati*), para cazar (*ño xakuati* y *ō xakuati*) y para la guerra (*no xakuati*), Brabec de Mori (2011a: 224-229). Tal es evidencia de un complejo sistema de medicina física, social y cultural. Otro grupo vecino de los shipibo, los iskobakebo, contactado en 1959 por misioneros estadounidenses, tampoco conocía el uso del *ayawaska*; en cambio, utilizaban plantas como el tabaco y el floripondio (*brugmansia*), entre otras. También contaban con un sistema complejo de cantos medicinales, *chirimawa* y *yoamai*, que incluyen una ejecución muy teatral, parecida a la descripción de Ordinaire antes citada (Brabec de Mori y Pérez Casapía, 2006: 3; Brabec de Mori 2011a: 243-250). Aunque estos

15. Shell (1985: 16-24) presenta un resumen de estas “tribus” y sus lenguas.

sistemas no pueden trasladarse sin alteraciones al supuesto sistema medicinal de los pano ribereños del siglo XVII, pueden ser considerados como evidencia.

Para los shipibo, el intercambio más formativo en cuestiones de técnicas medicinales ha sido el que han sostenido con los kukama-kukamiria, de la familia lingüística tupí/tupinambá. Durante la era del caucho, los kukama, varios hablantes de kichwa y mestizos ribereños del norte peruano, fueron trasladados al Alto Ucayali. Este movimiento favoreció el intercambio cultural con los pobladores originarios, el cual se puede observar en la alfarería (Myers, 2004) y en conceptos medicinales, en especial en el uso del *ayawaska*. Esta migración de conceptos explica parcialmente la abundancia de términos kichwas y tupís en la medicina indígena del Ucayali (Brabec de Mori, 2011b: 35).

Lo anterior hace suponer que las prácticas medicinales de los panohablantes, anteriores a los procesos de evangelización, y en particular a la fiebre del caucho, presentaban otra fenomenología. Es probable que los especialistas en medicina indígena de entonces usaran plantas, técnicas como la succión o el masaje y conocieran métodos para contactar con seres no humanos, tal vez a través de cantos (Brabec de Mori, 2011a, 2011b). Gow (1994: 109) también observó que las prácticas entre los yine habrían sido muy diferentes:

My data for the Bajo Urubamba Piro [Yine] suggests that prior to the rubber industry period, shamanism was rather different from its current form, involving possession by forest animal spirits. It seems to have been less exclusively focused on curing illness: shamans apparently dealt in the magical control of game animals as well.

Acerca de la historia medicinal de la Amazonia peruana, Bianchi (2005) también propone que las prácticas mágicas para la caza, la guerra y la lluvia, por ejemplo, perdieron importancia cuando se introdujo el uso de la *ayawaska* para curar a los enfermos durante “el lento camino da conquista”. Además, en nuestro corpus de canciones medicinales he encontrado referencias a la posesión de personas por animales, sobre todo en el género musical shipibo *osanti*¹⁶, como también invocaciones en lenguas desconocidas, como indica Ordinaire, antes citado, y no sólo entre los shipibo, sino también entre los asháninka y yine.

16. Véase Brabec de Mori (2011a: 417-429); compárese con Illius (1999: 227-230).

Alrededor de 1950, los shipibo-konibo, fusionados con los subgrupos ribereños mencionados, practicaban una *medicina tradicional* fusionada y compuesta de: 1) conceptos propios transmitidos por sus antepasados; 2) ideas de los misioneros, como la estructura de la misa católica (Gow, 1994: 107); y 3) elementos de intercambios culturales, especialmente con los kukama, hablantes de kichwa del norte, e incluso con mestizos ribereños hispanohablantes. En esa época, los servicios médicos shipibo eran realizados por varios especialistas (Cárdenas Timoteo, 1989: 175-229), como las *bake biti onan*, que eran parteras, usualmente con conocimientos de índole botánica que aplicaban en forma de remedios. Por su parte, los *tobí aki*, “hueseros” en castellano regional, eran hombres o mujeres que se especializaban en tratamientos manuales, mayormente masajes. Los *raomis* o *rao onan* eran mujeres u hombres especializados en tratamientos con remedios naturales, que también conocían las modalidades de la dieta *samá*. Los *yobé* eran hombres especializados en tratamientos de ataques mediante dardos mágicos. Los *meráya* que tenían la habilidad de la transformación –se dice que podían convertirse en animales o espíritus–, comparable a la de los especialistas *banko*, conocidos entre los mestizos y hablantes de kichwa, y de fama legendaria. Ninguno de ellos necesitaba beber *ayawaska* para poder curar. De hecho, su consumo estaba limitado a los *yobé* y *meráya*, quienes lo ingerían, sobre todo, para diagnosticar y ejercer sus batallas espirituales entre sí.

En la literatura existe un tercer grupo de hombres que son llamados *onanya*, que operan en un campo de acción exactamente igual al de los médicos ayahuasqueros mestizos. Sin embargo, la palabra *onanya* (“uno con conocimiento”) sirve para designar a todos los especialistas mencionados anteriormente, tanto como a los buenos artistas, a los cantantes reconocidos, así como a las personas consideradas como poseedoras de “conocimiento”. Durante la segunda mitad del siglo XX, la palabra *onanya* se empezó a utilizar para designar al *hombre ayahuasquero*. Ese *onanya* fue reinterpretado en la literatura como un médico sin campo de acción especial y que se define por el uso del *ayawaska* en cualquier trabajo que realice.

Sin embargo, dentro de la sociedad shipibo, los *yobé* y luego los *onanya ayahuasqueros* no eran netamente estimados. Usualmente vivían en el perímetro del pueblo y la población les temía; su posición social dependía del individuo en particular, por lo que algunos de ellos eran estimados por su carácter

sociable o amigable (Meyer, 1974: 38-39); empero, otros eran evitados por temor a que utilizaran su poder mágico contra ellos. En general, las madres no dejaban a sus hijos acercarse demasiado a las viviendas de los *yobé*, y los cazadores siempre entregaban a éstos buenas presas para evitar conflictos con ellos. Este comportamiento escéptico de cara a los especialistas de la medicina indígena todavía se observa en las comunidades remotas¹⁷, mientras que en comunidades nativas cercanas a las ciudades –y con ello los investigadores y turistas–, como San Francisco de Yarinacocha, ocurre lo contrario.

Hay que señalar que las identidades étnicas surgieron durante el proceso de evangelización y reducción de pueblos dentro de las misiones, y en los campamentos caucheros. Antes, probablemente, los pano-hablantes ribereños se consideraban a sí mismos como clanes, familias extensas o pueblos, con nombres al parecer “totémicos” (Descola, 1992: 114)¹⁸. Acaso desde su propio punto de vista, todos ellos eran *noa jonikon* (“nosotros, personas verdaderas”), lo que de suyo excluía a los demás, respectivamente. Alrededor de la década de 1950, esos grupos ya se consideraban a sí mismos como *shipibokonibo*; esta nueva identidad étnica se definía por su idioma, sus vestimentas y su comportamiento “correcto” (Viveiros de Castro, 1997: 105-106). La medicina indígena no era importante para esta identidad étnica. Misioneros evangélicos estadounidenses, en particular de la *South American Mission* y del Instituto Lingüístico de Verano, contribuyeron significativamente a la conformación de una etnicidad que excluía a la medicina indígena. Por lo general, los mismos indígenas no tenían particular interés en ser vistos como tales. Gow (2001: 6-7, 79-100) menciona que, para los yine, el proceso de mestizaje era considerado un avance y las costumbres antiguas se veían como algo pasado e inútil. Tanto la etno-génesis (Hill, 1996), como la influencia o herencia colonial (De L’Estoile, 2008) forman parte del discurso académico; por ejemplo, López Caballero (2008) ejemplifica el cambio de las referencias principales para la identidad etno-histórica de una población indígena mexicana desde la época colonial hasta el indigenismo del siglo XX. Antes del surgimiento del *indigenismo*, que en el caso shipibo, como en el mexicano,

17. He observado esto en los distritos de Iparía, Callería, Tiruntán y Contamaná.

18. Como *ronobo*, serpientes; *inobo*, jaguares; *xoyabo*, ratas; *shetebo*, gallinazos; *shipibo*, monos; *konibo*, anguilas.

se trató de un proceso exógeno, el *parecer indígena* carecía de sentido. Al respecto de los indígenas mexicanos, López Caballero (2008: 342) escribió: “Indeed, [during the 1930s] these populations did not participate as ‘Indian’ in the social contrast issued from the revolution; the so-called Indian populations did not express any ‘Indian consciousness’ and did not demand any specific rights”. En contraste, el sentimiento *indigenista* surgió tarde entre los shipibo, a partir de 1970, incentivado por actividades políticas relacionadas con la titulación de sus tierras, y por cierta preferencia que algunos visitantes de países occidentales mostraban por los indígenas sobre los mestizos, atención que tenía fuertes lazos con la medicina indígena.

EL NÚCLEO DE LA MEDICINA INDÍGENA

Para determinar el núcleo más significativo de la medicina indígena hay que evitar las técnicas y los métodos sujetos a cambios rápidos y flexibles. Hay que describir los fenómenos medicinales indígenas basándose en dos conceptos: el perspectivismo indígena (Viveiros de Castro, 1997; Lima, 1999) y la ya mencionada flexibilidad de sus manifestaciones. Según el concepto del perspectivismo, muchos indígenas amazónicos conceptualizan el mundo integrando diferentes perspectivas: animales, plantas, espíritus o demonios, y hasta las manifestaciones de la naturaleza, como montañas o ríos, considerados entidades activas con personalidad y conciencia propias. Cada especie de animales, por ejemplo, percibe el mundo desde su propia perspectiva, y dentro de ella se perciben como si ellos fuesen los seres humanos.

Lima (1999) explica las relaciones entre los pecarí y los indígenas: durante la caza, los cazadores se piensan “cazando pecarí”. Por otro lado, los pecarí “se entienden” como si ellos fueran los seres humanos que son perseguidos por enemigos demoniacos. Entonces, los *chamanes* de los pecarí deben comunicarse por medio de sus rituales con *los de los* humanos. De igual manera, en caso de una epidemia, los médicos indígenas deben contactar a ciertos espíritus o demonios con la finalidad de negociar un resultado óptimo para su propia comunidad.

En la Amazonía occidental las plantas juegan un papel muy importante en ese mundo de perspectivas (Viveiros de Castro, 1997: 102). En la

selva peruana, en especial en el pueblo shipibo, la comunicación con las plantas tiene una importancia mayor. Por ejemplo, los árboles *xono* (*Chorisia sp.*) son considerados agentes muy poderosos, pues se cree que se perciben a sí mismos como si fuesen personas (*xono jonibo*), del mismo modo que ellos percibirían a los humanos. Sin embargo, desde esa perspectiva *xono*, los humanos no somos percibidos con piernas, brazos y cabeza, pero sí como algo diferente, algo tan extraño, como lo son, desde *nuestra* perspectiva, los árboles comparados con nosotros mismos. Así, los humanos tenemos ciertas facilidades para tratar a los árboles, como sembrarlos, cultivarlos para aprovechar sus frutos, e inclusive talarlos. De la misma manera, los *xono jonibo* poseen facilidades similares para manipular el entorno y la vida humana, a tal grado que pueden utilizar a un ser humano en su provecho o ruina, lo que depende de la posición y del comportamiento de éste, según el punto de vista de los *xono jonibo*. Cuando un shipibo es hechizado por un *xono* –proceso llamado *irabana*–, la causa suele ser explicada en términos de que la persona no se comportó “correctamente” frente a los árboles, por ejemplo, al orinar en el pie de su tronco. En el caso de *xonon irabana*, un médico debe contactar a los *xono jonibo* para restablecer el estado de salud de su paciente, o para negociar con la *gente árbol* el mejor resultado: como en cualquier negocio, sobre todo en sociedades con economía de reciprocidad, se obtiene un provecho a cambio de un *pago*. Debido a este tipo de intercambio se puede entender por qué los *yobé* y *meráya* shipibo no sólo eran queridos sino también temidos.

Se puede decir que la misma comunicación constituye el mencionado núcleo, especialmente en la comunicación con seres no humanos. Ésta se logra a través de la transformación del médico especialista en uno de los seres con los cuales se comunica. En la mayoría de casos, dicha transformación se lleva a cabo durante el estado alterado de conciencia que provoca la embriaguez producida por el *ayawaska*, y así, invisible para los presentes. En los casos en que el médico no ingiere el alucinógeno, esa transformación se debe lograr en este mundo: en los relatos sobre los *meráya* y *yobé* legendarios se encuentran las referencias precisas. Se dice que ellos podían transformarse en pájaros, en jaguares, o que desaparecían dentro de sus mosquiteros, pese a que se escuchaba su canto.

Se debe seguir un entrenamiento estricto para obtener las habilidades mencionadas. En el caso de los shipibo, como entre otros pueblos de la

Amazonía peruana, dicho entrenamiento se consigue por medio de la dieta, *samá*. Por ejemplo, el futuro médico ingiere un extracto de plantas para luego retirarse al bosque o a una choza cerrada. Durante el tiempo que dure su aislamiento o reclusión, que puede ser de algunos días hasta años, el que se inicia debe alimentarse con plátanos y peces pequeños sin usar sal, y sólo beber agua. El futuro médico no se comunica con otros seres humanos y se abstiene, sobre todo de tener relaciones sexuales. Al lograr ese estado especial gracias a su aislamiento y dieta, se espera que entre en contacto con las *personas planta* (*jiwi jonibo*) que ingirió. A través de sueños, visiones y meditación, el aprendiz puede recibir de ellos ciertas canciones y técnicas propias para curar o infligir daño a sus pares humanos. Una vez que se ha seguido la dieta y concluido correctamente, se entiende que el médico puede contactar a esas entidades/plantas por medio de sus canciones, a través de la ingesta de un alucinógeno o por mera concentración. Al establecer contacto con ellas, puede utilizar sus técnicas para manipular a sus pacientes o víctimas con la intención de curar o dañar.

Entre las varias entidades espirituales, los shipibo también conocen a los *chaikoni jonibo*. Se trata de gente invisible que se comporta como si fueran shipibo no accesibles y que viven en forma “correcta” (*kikin*) en sitios remotos de los bosques, a decir de los mismos shipibo. Se puede entrar en contacto con ellos al realizar ciertas dietas. Son considerados médicos poderosos y se dice que solamente se comunican cantando, pues no hablan. De igual manera, los shipibo conocen a los *inka*. Sin hacer referencia a la población actual de habla quechua, se asume que la elite incaica huyó de los españoles a lugares remotos y a ámbitos subterráneos. Para comunicarse con los *inka*, considerados médicos muy poderosos, los shipibo deben realizar una dieta específica.

Pero los médicos shipibo también aprenden de otros seres humanos; por ejemplo, de sus padres, tíos o abuelos, o bien estudiando con otros maestros ajenos a la familia. Algunos médicos viajan lejos y durante mucho tiempo para trabajar en otros pueblos, lo que se entiende, desde el concepto del perspectivismo, como una transformación. Viveiros de Castro (1997: 106) explica que denominaciones como la que los shipibo hacen de sí mismos indican que ellos se consideran *noa jonikon* –“nosotros, personas verdaderas”–, mientras que todos los demás –grupos vecinos, grupos lejanos como los blancos, animales, plantas, ríos, montañas, etcétera– son solo “personas”,

aunque tengan capacidades mentales similares. Si un shipibo, por ejemplo, se viste con ropas de mestizo, se puede entender que se convierte en mestizo (Viveiros de Castro, 1997: 110), lo que hace con la finalidad de aprender sus cantos y técnicas de curación.

Aceptando lo anterior como la base filosófica de la medicina indígena shipibo, se entiende por qué ciertas técnicas, como triturar un CD, no constituyen lo *tradicional*. Un médico puede aprender tales técnicas de las plantas o de las aves, pero también de los *inkas*, de los mestizos ribereños o de la gente blanca. Así, podemos entender por qué las técnicas y los métodos son tan flexibles que se pueden cambiar sin referencia a costumbres anteriores y ser aún considerados “tradicionales”. En este caso lo “tradicional” –el núcleo de la medicina indígena– sería el estudio y la aplicación de cualquier técnica, por medio de transformaciones temporales en seres que son distintos de los *noa jonikon* –“nosotros, personas verdaderas”–. En 2003, el médico shipibo Armando Sánchez me contó que realizó varias dietas con plantas y varios viajes a Lima, Cuzco y Bolivia; asimismo me dijo que aprendió de “los bolivianos” y hasta de “los científicos de Nueva York”. A estos últimos –relataba– los contactó durante una dieta de tres meses, tiempo durante el cual le enseñaron el manejo de grandes máquinas, como la de los rayos X y las que hacen hemodiálisis. Por medio de sus canciones medicinales, el médico shipibo Gilberto Mahua llama a menudo a sus *nokon sinsiyabo* (“mis ciencias”) en tanto que medio de conocimiento y poder. Gilberto también se transformó en un científico occidental cuando dio dos lecturas académicas en una universidad en el año 2007: “Going native”.

AGENTES DE LA TRANSFORMACIÓN: ANTROPÓLOGOS Y TURISTAS

A partir de los años cincuenta del siglo XX, empezaron a llegar a la región de los shipibo personas occidentales que no intentaban evangelizarlos ni esclavizarlos para extraer caucho o maderas finas, sino que les llamaba la atención, en apariencia, el uso que hacían del *ayawaska*. Por otra parte, cuando los libros de Carlos Castaneda llegaron al público, muchos intelectuales occidentales comprendieron que había pueblos indígenas en todo el mundo que usaban drogas de una manera muy sofisticada. No se puede subestimar el

efecto causado por estas publicaciones, pues influyeron a una generación entera en torno a una nueva percepción de “lo indígena”. Langdon (2005: 13) lo menciona explícitamente en su relato sobre sus primeros acercamientos al estudio de la etno-medicina indígena:

...no ano de 1968 [...] assisti a reunião da Associação Americana de Antropologia. O primeiro livro de Carlos Castaneda, *A Erva do Diabolo* (1968), estava sendo lançado e um ar excitante permeava a reunião sobre suas experiências [...] Michael Harner, um pioneiro desta nova onda de pesquisa sobre o xamanismo, fazia parte del grupo.

Además, menciona a Timothy Leary, Gordon Wasson y Richard E. Schultes como personajes importantes de esa “posición central do interesse no tema dos estados alterados da consciência provocados por psiquedélicos” (Langdon, 2005: 14).

Hacia 1960, los estudiosos que llegaban a la tierra de los shipibo se interesaban por la antropología material, los mitos, las relaciones sociales y hasta el volumen craneal. Luego, la situación cambió con rapidez. El primer estadounidense famoso que llegó a Pucallpa, en 1953, fue William Burroughs. Su intención no era antropológica, él fue el primer turista del *ayawaska* (Burroughs y Ginsberg, 1963). En seguida llegaron investigadores que se concentraron en el fenómeno del uso del *ayawaska* en Pucallpa y sus alrededores —y por consecuencia en el territorio shipibo—, entre los que destacaron Michael Harner, en 1960, y Terence McKenna en 1971. Ambos autores contribuyeron ampliamente a la popularización del *ayawaska* y otros alucinógenos en contexto *chamánico*. A finales de los años sesenta, Gerhard Baer condujo sus investigaciones de campo, llegando también a la tierra de los shipibo, como hizo Bernhard Meyer en 1970. Peter Roe y Donald Lathrap se encontraban en la zona y, pese a que ellos estaban enfocados en la arqueología y el arte, también conocían las prácticas medicinales. Lathrap cedió la palabra a Angelika Gebhart-Sayer y Bruno Illius, quienes condujeron investigaciones extensas sobre el *chamanismo* shipibo. Luis Eduardo Luna también tomaba *ayawaska* con los shipibo, para luego concentrarse en el entorno de Iquitos. En los años ochenta, Jacques Tournon empezó a investigar las técnicas de la medicina vegetal y también publicó sobre sesiones de

ayawaska. En ese tiempo, Cárdenas Timoteo se encontraba en el territorio. Asimismo, desde los años setenta numerosos turistas llegaron a la región atraídos por la experiencia visionaria del *ayawaska* descrita en publicaciones semi-científicas y populares. Publicaciones trascendentes para la popularización del *ayawaska* en los años noventa fueron *Ayahwasca Visions*, de Luna y Amaringo (1991), y el *Ayahwasca Reader*, editado por Luna y White (2000), entre otras. Un análisis clave de la popularización del *ayawaska* y de la adaptación de sus modalidades posológicas de “expectativa occidental, digamos, se halla en Fotiou (2010). Así, desde hace más o menos 30 años el uso del *ayawaska* entre los shipibo ha sido estudiado ampliamente, con mucho más interés que otros campos y con más intensidad que entre las poblaciones vecinas.

El trabajo de Gebhart-Sayer (1986) merece una mención especial por su idea de la “terapia estética”. Esta autora propone que existe una relación directa entre los diseños geométricos llamados *kené* o *kewé* y las canciones shipibo; empero, atribuye mayor importancia a las canciones entonadas por los médicos durante la embriaguez causada por el *ayawaska* y a las visiones que aparecen por su influjo. Ella menciona que el curandero va transformando los diseños en canciones y viceversa, según un código antiguo que ya no se conoce con exactitud (Gebhart-Sayer, 1987: 275). La comunidad académica aceptó estas teorías y muchos investigadores citan a esta autora como referencia principal, entre ellos, Tournon (1991), Andritzky (1999), LeClerc (2003), Colpron (2004), Rubner (2004), Martin (2005) y Rittner (2007). Belaúnde (2005: 204-214) también cita a Gebhart-Sayer, y en su libro más reciente (2009: 25-50) presenta un cúmulo de interpretaciones populares y superficiales acerca del arte y las canciones shipibo. También autoras como Valenzuela y Valera (2005) reconocen y reproducen la “terapia estética” de Gebhart-Sayer.

El problema de esta teoría es que no se evidencia en la historia shipibo ni en su sociedad actual, salvo en ciertos casos que presentaré aquí. Pareciera que la idea fue generada por la misma investigadora. Yo he estudiado a fondo, junto con mi esposa, esta confusión (Brabec de Mori y Mori Silvano de Brabec, 2009a y 2009b). Rubner (2004: 60) afirma que “de alguna manera, los resultados [de Gebhart-Sayer y otros] parecen dar indicios también sobre los mapas cognitivos creados en la mente de los

etnólogos mismos”¹⁹. Aunque la teoría se construyó con base en una especulación, la idea —que es exagerada— no sólo fue aceptada por la comunidad académica sino también por los mismos shipibo. En el nuevo milenio hay evidencia clara de que algunos individuos shipibo practican exactamente lo que expuso Gebhart-Sayer. Martin (2005) ha descrito en detalle las prácticas de la curandera Erlinda Agustín, en un CD (Martin *et al.*, 2006) con las supuestas canciones correspondientes, y ha colaborado en la producción de la película documental de Anne Stevens (2005) que trata sobre este tema. Los diseños “en realidad” serían canciones y viceversa, y ambos serían “curativos”. Las palabras de Agustín fueron tomadas literalmente cuando aseguró que su manera de trabajar era “la tradición verdadera de su pueblo”, y que si otros miembros del pueblo shipibo lo niegan, sería porque ellos ya han perdido el conocimiento original de sus antepasados, por lo que resultarían ignorantes de su cultura (Stevens, 2005)²⁰.

Hoy en día, en los portales de Internet que presentan videos, es posible encontrar diferentes “documentales” grabados y presentados por visitantes extranjeros que reafirman estas ideas²¹. Por ejemplo, el director mexicano Pierre Tatarka presenta el proceso de filmación de un documental que está realizando²², y que se llamará *Canto Sagrado*. En los avances se ve a un grupo de *chamanes* shipibo durante su trabajo; conozco bien a algunos de los protagonistas. Ellos simulan sesiones y curaciones, que presentan de forma elaborada especialmente para los occidentales. Su líder es un mestizo de la sierra que usa para su actuación el atuendo de un shipibo “tradicional”. Los shipibo que aparecen en la película insisten en que así es la “tradición” de su pueblo. No podemos asegurar si el director de la película es consciente de ello o no,

19. Traducción propia.

20. Una zaga de la película está disponible en línea: <http://one.revver.com/watch/310087/flv/affiliate/96978> (22-12-2008).

21. Véase <http://www.youtube.com/watch?v=9frbbFFSCts> y <http://es.youtube.com/watch?v=Vc23V819Btk> con la protagonista Erlinda Agustín, o una sesión de *ayawaska* en <http://www.youtube.com/watch?v=rXojrk7OsnQ> (Consulta: 22-12-2008).

22. Véase <http://www.youtube.com/watch?v=zX5bKxThHrU>; <http://www.youtube.com/watch?v=NDTEJehJDTI> y <http://www.youtube.com/watch?v=KZ4ZA5Lcf7k> (Consulta: 22-12-2008).

pero sigue invirtiendo en ello, pues los integrantes de dicho grupo de actores shipibo son los mismos que presentaron los “icaros” en el encuentro chamánico de la ciudad de México, en mayo de 2008.



La página se entiende como una plataforma de defensa de los derechos y costumbres de los pueblos indígenas. Es editada por el investigador estadounidense Dan J. Pantone.*

Esas representaciones pueden interpretarse como una muestra de decadencia de la medicina indígena shipibo, ya que los asuntos serios como la curación, la hechicería, la corrección de errores sociales y culturales, así como la multitud de técnicas y plantas utilizadas, se ven perjudicados por representaciones simplistas relativas al consumo del *ayawaska*. Sin embargo, hay que revisar estas interpretaciones a partir del concepto del perspectivismo. Si un médico shipibo puede “transformarse” en un ser vegetal o animal para aprender ciertas canciones o técnicas de curación de “informantes espirituales”, así como contactarse con los *inkas* legendarios y los “científicos de Nueva York”, entonces un shipibo también puede transformarse en actor presentándose por YouTube.

Los shipibo tienen una larga historia en técnicas de entrenamiento para transformarse en animales, para ingerir plantas y hacer dietas, o

* Fuente: <http://www.amazon-indians.org/page14.html> (Consulta: 20-12-2008).

ponerse las ropas de asháninkas, kukamas o blancos. En ese sentido, estaban perfectamente preparados para la llegada de turistas y antropólogos, dos grupos que no necesariamente se distinguen entre sí. Cuando entendieron que el interés se centraba en el *ayawaska* y que los individuos que lo consumían eran los que recibían mayor atención –y por ello regalos y dinero–, los indígenas transformaron la costumbre shipibo: el *ayawaska* y su uso fueron puestos en el centro de la “medicina tradicional”. Se observó que los *gringos* la probaron y disfrutaron de la participación activa en las sesiones. Así, mientras los investigadores y turistas tomaban parte en el consumo de *ayawaska*, los shipibo reformaban su “tradición”. Pese a que los indígenas que no eran *jobé* o *meráya* no solían tomar el brebaje, ahora la ingesta colectiva del alucinógeno se presentaba a menudo como “medicina tradicional” practicada desde tiempos inmemorables. Antropólogos que antes no concentraban su atención exclusivamente en el uso del *ayawaska*, o que contaban con mayor experiencia –entre ellos Roe, Tournon, Gow, Myers e Illius– entendieron esos procesos, pero la mayoría de los turistas –y con ellos muchos investigadores inexpertos– recibió lo que les entregaron sus “informantes” sin mediar reflexión crítica. Por otra parte, en muchas ocasiones, los estudiosos especializados no hallaron a sus informantes sino, más bien, los informantes especializados hallaron a sus investigadores²³. Es decir, ciertos individuos –sobre todo médicos– shipibo también condujeron investigaciones de campo entre la “tribu” de antropólogos y dedujeron lo que más les llamaba la atención a éstos. En el discurso actual shipibo existe un término posesivo para estas relaciones: *nokon kirinko* (“mi gringo”). Esta expresión se aplica tanto a compradores de artesanía y turistas de *ayawaska*, como a investigadores académicos²⁴. ¿Por qué no aceptarlo? A menudo yo he dicho “mis informantes...”, y todos tenemos los mismos derechos.

23. Compárese con Illius (2003: 82).

24. El factor posesivo se concreta cuando el enunciante y su familia cercana pueden proveer al gringo todo lo que desea, evitando así que se vaya con otra familia.

PROTAGONISTAS DE TRADICIONES NUEVAS

Sin duda, el chamán shipibo más famoso es Guillermo Questembetsa Arévalo²⁵. En 2009, Arévalo seguía viajando al extranjero, especialmente a Europa, como en años anteriores, para realizar ceremonias de *ayawaska*. También está al frente de un albergue cercano a Iquitos, donde se puede estudiar la “medicina tradicional”. En ese entorno se llevó a cabo un gran encuentro semi-científico llamado *Convergence*, en julio de 2008, con la participación de varios autores y artistas conocidos, como Jeremy Narby, Dennis McKenna, Jan Kounen, Pablo Amaringo y Richard Grossman, entre otros. En los años ochenta, Arévalo fue uno de los fundadores del proyecto Asociación de Medicina Tradicional (AMETRA) en Pucallpa, donde fue uno de los primeros indígenas en tomar la palabra. Luego publicó un artículo en la prestigiosa revista *América Indígena* (Arévalo Valera, 1986), y un libro sobre plantas medicinales (1994). Además, es el protagonista en la película documental de Jan Kounen, *D'autres mondes* (2004), y en la película precedente, *Blueberry*, del mismo director. También participó como informante principal de varios estudiosos, entre ellos Cárdenas Timoteo. Guillermo Arévalo emprendió sus estudios en medicina indígena a una edad relativamente avanzada, es decir a los 24 años²⁶. Sin pretender atribuirle alguna finalidad, debo mencionar un detalle que bien podría ser casual: Guillermo decidió estudiar medicina indígena exactamente en la misma época en la que su padre, Benito Arévalo, se convirtió en el informante principal de Bernhard Meyer, durante la segunda visita del etnólogo, en 1972²⁷.

-
25. Guillermo tiene competencia: su primo Mateo, por ejemplo, ofrece sus servicios en una página *web* citada en Comaroff y Comaroff (2009: 3); es un ejemplo de la comercialización de “conocimientos ancestrales”.
 26. Comunicación personal (2001). Usualmente, los jóvenes shipibo comienzan sus dietas entre los 10 y los 15 años.
 27. Meyer (1974: 17-18) declara que durante su segunda visita, Benito Arévalo proveía mucha mayor información que dos años antes [“Dafür erwies sich Benito Arévalo weit gesprächiger als zwei Jahre vorher”], y menciona las drásticas consecuencias que supuso al entorno social el hecho de pagarle sus servicios como informante en 1970 (*Idem*: 21)

Erlinda Agustín²⁸, artesana y chamana shipibo, también obtuvo reconocimiento internacional. Viajó a Estados Unidos con Barrett Martin en 2004; participó como informante principal en la película de Stevens (2005); figura como cantante en el CD de Martin (2006); y expuso su arte en Lima, en 2007, presentando sus “cánticos mágicos de los diseños curativos”, con el auspicio de los antropólogos Kike Basurto y Luisa Elvira Belaúnde, quien la cita repetidamente en su libro (Belaúnde, 2009). Agustín, que también era autora de las “canciones de diseños” (LeClerc, 2003: 478-481, 535-536), vivía en la comunidad San Francisco de Yarinacocha. En 2001 ella me comentó que cerca de diez años antes había conocido a la “antropóloga alemana Angelika [Gebhart-Sayer]”, quien le tomaba fotos y le preguntaba acerca de su arte; me mostró una de esas fotografías. Parecería evidente el origen de la inspiración de Agustín para “cantar diseños”. En 2001 interpretó para mí una “canción de diseño”, con la intención de venderme una tela con un “diseño curativo para la buena suerte”.

Agustina Valera Rojas, artesana reconocida de la comunidad de San Francisco de Yarinacocha y prima de Erlinda, fue una de las figuras principales de un proyecto de producción y exportación de 14 000 piezas de cerámica artesanal a Estados Unidos, entre los años 2001 y 2002. Colaboró, con Pilar Valenzuela a finales de los años 1990 en la publicación de un libro sobre el pensamiento femenino entre las shipibo (Valenzuela y Valera, 2005). Valenzuela conocía las teorías de Gebhart-Sayer, y Agustina Valera era la segunda mujer, después de Erlinda Agustín, que interpretaba “canciones de diseños” en año 2001 (Brabec y Mori Silvano de Brabec, 2009a: 109-110).

Hoy en día existen pocas posibilidades de desarrollo individual para los jóvenes shipibo: mientras que algunos continúan viviendo como pescadores y agricultores, otros, de hallar los recursos, estudian pedagogía bilingüe o enfermería. Muchas mujeres, y también hombres desde hace poco, intentan vender su artesanía a turistas. Por su parte, algunos hombres jóvenes han empezado a producir *arte visionario* en pinturas que evocan el estilo introducido por Pablo Amaringo (Luna y Amaringo, 1991; Brabec y Mori Silvano

28. Erlina Agustín murió en 2012. Deseo expresar aquí mis condolencias por ella. A pesar de que sostuvimos opiniones radicalmente diferentes, reconozco que se ha perdido una gran artista.

de Brabec, 2009b), mientras que otros se entrenan para ser chamanes aune, sobre todo hombres jóvenes, aunque recientemente también mujeres.

En el año 2008, Juanita²⁹, una artesana shipibo, me comentó que ella no participaría en el negocio de despachar *ayawaska* a los “gringos”, en el que su sobrino y su yerno estaban, porque “no me gusta la mentira”. Sin embargo, admitió que “tenía que mentir un poco” para ofrecer su artesanía, mayormente sus telas con diseños bordados (*kewé*). Si no contase que los diseños son “visiones de *ayawaska*”, nada vendería nada y, ¿con qué alimentaría a sus hijos? Ésa, según ella, es la “mentirita”, mentirita clave para convencer a los gringos de comprar su artesanía.

Aquí resulta pertinente definir la palabra *mentira*. En el discurso académico debe evitarse el uso de términos que conlleven valor positivo o negativo. Sin embargo, varios shipibo, como la artesana Juanita, los utilizan dado que no son académicos. En las comunidades shipibo existen dos versiones del mismo discurso. Una *oficial*, que se usa para (re)presentarse ante los visitantes, y otra *no oficial*, que es el discurso que manejan los indígenas cuando ningún visitante o representante de afuera los escucha, o cuando se supone que nadie los entiende. La versión *oficial* comprende imágenes que los indígenas producen o reafirman, según la interpretación que hacen de las expectativas de los visitantes. En el anexo se presentan algunos fragmentos de entrevistas que ilustran este doble discurso. Las grabaciones las hice en 2001, cuando aún no entendía el idioma shipibo. Las personas grabadas y notadas como (1), (2) y (3), aparecen como informantes principales en varias obras, por ejemplo en LeClerc (2003) y en Colpron (2004). Añadí la transcripción de una persona más (4), para mostrar cómo se trata a los compradores de artesanía, tal como lo indicó Juanita. Estos ejemplos muestran que el uso de la palabra “mentir” (*jansonti*) es muy común en el discurso shipibo *no oficial* relativo a temas etno-médicos; también son utilizadas las palabras *paranti* (engañar) y *ramiti* (malograr).

De vuelta al tema de los tres shipibo que interpretaron en México los icaros, o canciones de bienvenida, ¿podríamos considerarlos como mentira, o tal vez tomarlos, más precisamente como un acto publicitario? Desde

29. Se trata de un seudónimo.

cierto punto de vista resulta ser una *mentira*, ya que los protagonistas presentan algo que no coincide con su propio conocimiento o con su propia experiencia, como en el caso de Juanita y en el de los ejemplos del anexo. Sin embargo, si lo consideramos como acto publicitario, dicha valoración se relativiza. Por ejemplo, en el ámbito de la publicidad para vender un detergente se afirma: “nuestro detergente deja su ropa más blanca que los demás”, lema que no es percibido, en principio, como mentira, a pesar de que se sepa que la afirmación no es cierta del todo. Se dice también: “para su propia seguridad, ese cajero es supervisado por video”, y aunque se trate de una mentira, se sugiere una verdad. La ambigüedad del término mentira también es muy relativa en el contexto antropológico. Conozco personalmente a un número sorprendente de antropólogos que a veces no explican todo lo que saben a sus informantes o que fingen algo para obtener resultados. En contraste, son pocos los que asumen esto públicamente, como Laura Rival (1998: 630): “[...] on a previous visit seven months earlier I had plainly lied to them in the hope of getting more accurate and detailed information on procreation, pregnancy and birth, and said that I was pregnant”.

CONCLUSIONES

En ese trabajo intenté mostrar que los conceptos medicinales del pueblo indígena shipibo-konibo siempre han sido objeto de cambios y desarrollo, y que hoy en día son presentados públicamente en una forma muy simplificada. Estas nociones no son novedosas y aún quedan algunos temas por dilucidar.

Primero traté la definición de las expresiones *medicina tradicional* versus *medicina indígena*, para luego presentar un resumen histórico de ellas. Todo parece indicar que la medicina indígena, antes de la época de la evangelización y de la extracción del caucho, se basaba en la relación con los animales, sobre todo con los de caza, con la finalidad de influir en dicha actividad, en la guerra, así como en la caída de la lluvia o en la aparición del sol. No estaba precisamente dirigida a la curación de enfermedades o desórdenes individuales, sociales o culturales, como hoy en día.

De la misma manera, pude dar cuenta de que el núcleo de la medicina indígena no está constituido por técnicas sino por preceptos filosóficos

que fundamenta esta tradición. Aportando varios ejemplos, expliqué esta filosofía desde el enfoque del perspectivismo (Viveiros de Castro, 1997). De acuerdo con este análisis, el eje de la medicina indígena shipibo reside en la comunicación con seres no humanos, como entidades espirituales o humanos legendarios, y con otros pueblos indígenas o inmigrantes. Considerando esta premisa, situé mi reflexión en la segunda mitad del siglo XX, a partir de cuando, aparentemente, comenzaron a operarse los cambios en la conceptualización médica, situación fuertemente influenciada por investigadores y turistas occidentales que han llegado a la región en cuestión. Parece que lo que hoy en día se presenta como *medicina tradicional* se ha construido en gran medida a partir de las respuestas a las preguntas e ideas de los antropólogos, cuyo caso más evidente es el de Gebhart-Sayer (1986) y su teoría de la “terapia estética”. Para cerrar esta idea, mencioné a algunos protagonistas shipibo que son exitosos en sus representaciones. Finalmente, cuestioné la validez de algunas representaciones proponiendo que algunos protagonistas –tanto indígenas como antropólogos– mienten conscientemente para obtener buenos resultados o una posición más favorable en el *mercado de la etnicidad* (Comaroff y Comaroff, 2009). A partir de esta observación resulta pertinente cuestionar si es debido condenar tales mentiras, o si el contexto permite relativizar el problema ético acerca de ellas.

Si nosotros –estudiosos académicos conscientes– intentamos estudiar a los individuos y culturas foráneas, reflejando siempre nuestra posición sobre la “comunidad estudiada”, tal como lo indica la antropología aplicada –o en mi caso, la etnomusicología aplicada– (Pettan, 2008), debemos comprender que la “comunidad estudiada” posee o se hace una opinión de nosotros, intentando posicionarnos en su estructura social. A menudo nos increpa la siguiente pregunta: ¿Cuál tendría que ser nuestra contribución a su bienestar cotidiano? Tal vez algún investigador haya encontrado algún modo para ayudar, por ejemplo, por medio de la puesta en marcha de proyectos de salud, arte, desarrollo, o mediante la enseñanza escolar.

Con la llegada de los forasteros algunos protagonistas indígenas condujeron –desde su perspectiva– sus propias investigaciones de campo con nosotros y con nuestros antecesores, para encontrar lo que estábamos buscando, para ver si ellos podían ayudarnos, de alguna manera. Es evidente –y no por ser académicos nos salvamos de ello– que en el “mundo

occidental” en general, se sufre de una carencia de experiencias espirituales. Esto ha provocado que muchas personas de esa tradición cultural hayan emprendido la búsqueda en la naturaleza, en la mitología, en los secretos y salvajes nobles... un alivio al vacío emocional que genera la frialdad de su racionalismo y el avasallador capitalismo; y de cara a ello los shipibo nos pueden proporcionar algunas cosas.

Con todo, hay que considerar seriamente que los protagonistas presentados no son verdaderos representantes de su pueblo, aunque pretendan serlo. *El pueblo shipibo* no piensa, no vive ni actúa como Guillermo Arévalo o como Erlinda Agustín. Los shipibo que no son famosos, como la artesana Juanita, sufren un vacío de identidad porque han sido educados a la sombra del *indigenismo*, para ser presentados con orgullo como “el pueblo shipibo”. Empero, muchos shipibo no pueden o no desean identificarse con los protagonistas de su grupo ni con la imagen de una supuesta “identidad shipibo”, como tampoco con la versión de su historia que algunos cuentan. Con la comercialización del “conocimiento ancestral” y de la “medicina tradicional” surge la trama capitalista, la diferenciación económica. Aparece el mercado de la etnicidad e incluso, por ejemplo, el suministro de *ayawaska* a turistas y diletantes curiosos, en un entorno “esotérico” o “neo-chamánico”, que reditúa económicamente sólo a pocos individuos, que son quienes “explican la cultura del pueblo shipibo” en términos espectaculares y con eficiencia económica, y en algunos casos mintiendo. Empero, ellos no mienten ni más ni menos que las empresas y los protagonistas de la publicidad global. Si consideramos esto desde un punto de vista moral, la mentira es condenable, sea enunciada por una *chamana* indígena o por un vendedor de seguros contra robo de cualquier país capitalista. En contraste, si las consideraciones son de eficiencia económica, la moral no se cuestiona y la publicidad efectiva que permite mayor ganancia es legitimada por el mercado, tautológicamente hablando. El capitalismo está creando dos clases en la sociedad shipibo: aquellos que se adhieren a la perspectiva moral, y que en general son las personas que no ganan con este mercado de etnicidad; y aquellos que sí sacan provecho de éste y que generalmente no dudan en representar su etnicidad de cualquier manera.

En este sentido, se debe comprender que el éxito de las publicaciones académicas también depende de un “mercado” de originalidad y popularidad. El ejemplo inmediato son los de Gebhart-Sayer (1987) o de Belaúnde

(2009), que son recibidos con entusiasmo, tanto por el público general que los compra, como por la comunidad académica que los cita. En esta perspectiva la moral queda al margen.

Finalmente, desde la perspectiva indígena la mentira tiene un significado diferente y más independiente que la del juicio moral a la que estamos acostumbrados en Occidente. Un cazador, por ejemplo, “engaña” (*paranti*) a la presa para inducirla a acercarse; un médico indígena puede “engañar” a los espíritus malévolos disfrazándose como uno de ellos para intentar destruirlos; como se puede “engañar” a una mujer, mediante la magia amorosa, para que se enamore de uno. El mismo aprendizaje de los médicos incluye cambios de identidades y de “cuerpos” (Viveiros de Castro, 1997: 110), para mostrar así una apariencia o identidad que se distingue de la percepción consciente del médico mismo. Sin embargo, esos juegos de los médicos son de especialistas con reglas muy estrictas y consecuencias severas en casos de ser transgredidas. Por ello no pueden ser trasladados, sin alteraciones, a una situación de representación moderna. Y por esta razón, los protagonistas mencionados y también los actores en la película de Pierre Tatarka, que representaron el “chamanismo y la medicina tradicional” en México, se han involucrado en un juego peligroso en relación con su propia socialización dentro de la comunidad shipibo. Éstos, que conocen sus actividades –como las conozco yo mismo– no los tienen en buena estima.

En fin, la sociedad tradicional shipibo, fundamentada en relaciones de equidad y reciprocidad, se va transformando, nuevamente, en una sociedad de dos clases: la de quienes hallaron a “sus gringos” y la de quienes aún no los encuentran, aunque siguen intentándolo.

ANEXO
TRANSCRIPCIONES DE ALGUNAS FONOGRABACIONES

Las transcripciones siguientes se elaboraron junto con Laida Mori y Silvano de Brabec:

(1) D 5136³⁰ (2001-03-10): B está conversando con F1 sobre los “cantos de los diseños”. F1 da explicaciones en español. Su hermana F2 está entonando una supuesta “canción de *mayá kené*” (canción del diseño curvado). Al producir una canción del tipo *mashá* (ronda) con el tema *ani xeatitian iká* (danzando en la gran fiesta), F1 interrumpe a la cantante y exclama:

[...8 min 29s:]

F1: [hablando:] *mayákishaman iwé!*
mayámayakaini!

¡Canta ya, sobre *mayá*
o sobre *mayámayakaini!*

F2: [sigue cantando:] ...*noara nokoakeke*
ronin nokoakeke
ja inin bitaanan
waronbainyamawe [...]
mayámayakaini
noara jain kai

... nosotros hemos llegado,
hemos llegado a la vasija grande,
y recibiendo su aroma [de la bebida]
no te vayas a vacilar, borracha.
Dando curvas, dando vueltas,
estamos yendo ahí [a otro pueblo]
mientras sigue el sonido [del motor...]

ron manekaini [...termina el canto.]

B: ¿Y que canción era eso?

F1: Esto es un *mayá kené* también.
Bien, tú escuchas *mayámayakaini*,
es un *mayá kené* [...]

(*mayá kené* = diseño curvado)
(*mayámayakaini* = yendo en curvas)

(2) D 5144 (2001-03-16): F2 está cantando varios ejemplos de supuestos “cantos de diseños”. Concluyendo una canción de bienvenida *nokotaki iká*, ella indica a su hija F3 que siga “traduciendo”:

30. Referencia de la grabación resguardada en el archivo audiovisual “Phonogrammarchiv”, de la Academia de Ciencias Austriaca.

[...1min 28s:]

F2: *areswe janson aribakin!* ¡Hazlo nomás, mentimos otra vez!

F3: Mjum... Eso ha sido diseño menudo.

Eso, diseño menudo quiere decir, eso es, qué significa,
o sea, el nieve ¿No? El nieve. ¿Conoces nieve, no?

B: Yo conozco, sí, ¡Pero usted no!

F3: Sí, lo conozco yo también, sí. O sea, del nieve, se va de viaje, de viaje. Cuando se amanece, ves nieve, muchos nieves [parece que se refiere a neblinas] [...]

(3) D 5144 (2001-03-16): Más tarde en la misma grabación de (2), llega M1, el primo de F3, que estaba relacionado en amistad con B. Él saluda y F2 le explica lo que están haciendo:

[...29min 38s:]

M1: *Jaweri?* ¿Ya, Bernardo? ¿Qué tal?

B: ¡Hola!

F2: *Jawe bewama ramii* (se ríe). No canto nada, sólo estoy [cantando] mal.

F3: *Jansoa pakexonresi*. Estoy mintiendo así como caen [las ideas.]

M1: Chon. ¡Oh!

[...]

F2: *Wetsakeskaresai en ixonaichaki* Yo voy a cantar un poco de cualquier cosa,

“jaskatira ikai” awé. afirme nomás “así está cantando”.

M1: Mjum.

[... M1 escucha más, pero pronto se va a jugar fútbol sin hacer más comentarios.]

(4) http://www.youtube.com/watch?v=Er_7-weQy5c (20-12-2008), “Shipibo Girl”: Un motivo tomado probablemente por un turista (T), con una señorita shipibo (S) de San Francisco de Yarínacocha explicando el supuesto significado de sus diseños bordados en telas. En el fondo, otras mujeres shipibo están mirando y escuchando:

[...2min 29s:]

S: Eso es en el bosque donde caminamos,
y ahí había bastante animales. Por acá es.
Caminamos por allá, llegamos hasta acá.

T: Está bien.

(se escuchan risas por el fondo)

S: *Osanyamawe! Osanyamakanwe!* ¡No te rías! ¡No se rían ustedes!

(S cambia a otra tela bordada y empieza:)

S: Y eso de acá es...

[...]

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andritzky, Walter (1999). *Traditionelle Psychotherapie und Schamanismus in Perú. Geschichte und Gegenwart*. Berlín: VWB.
- Arévalo Valera, Guillermo (1994). *Las plantas medicinales y su beneficio en la salud. Shipibo-Conibo*. Lima: AIDSESEP.
- Belaunde, Luisa Elvira (2005). *El recuerdo de luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM.
- (2009). *Kené: arte, ciencia y tradición en diseño*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Bianchi, Antônio (2005). “Ayahuasca e xamanismo indígena na selva peruana: o lento caminho da conquista” en Beatriz Caiuby Labate y Sandra Lucía Goulart (Coords.) *Uso ritual das plantas de poder*. São Paulo: FAPESP.
- Brabec de Mori, Bernd (2011). “Die Lieder der Richtigen Menschen. Musikalische Kulturanthropologi der indigenen Bevölkerung im Ucajali-Tal, Westamazonien”. Tesis de doctorado: Universidad de Viena.
- (2011b). “Tracing Hallucinations. Contributing to an Ethnohistory of Ayawaska Usage in the Peruvian Amazon” en Beatriz Caiuby

- Labate y Henrik Jungaberle (Eds.) *The internationalization of Ayahuasca*. Zürich: LIT-Verlag, pp. 23-47.
- Breidenbach, Joana e Ina Zukrigl (2000). *Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt*. Reinbek: Rohwolt.
- Burroughs, William S. y Allen Ginsberg (1963) *The Yage Letters*. San Francisco: City Lights Books.
- Bustos, Susana (2008). "The Healing Power of the Icaros: a phenomenological Study of Ayahuasca Experiences". Tesis de doctorado, California Institute of Integral Studies.
- Cárdenas Timoteo, Clara (1989). *Los Unaya y su Mundo. Aproximación al Sistema Médico de los Shipibo-Conibo del Río Ucayali*. Lima: CAAAP.
- Chantre y Herrera, P. José (1901). *Historia de las misiones de la compañía de Jesús en el Marañón Español. 1637-1767*. Madrid: Imprenta de A. Avrial.
- Chaumeil, Jean-Pierre (1998). *Ver, Saber, Poder. El chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*. Lima: IFEA, CAAAP y CAEA-CONICET.
- Colpron, Anne-Marie (1998). "Le classification, l'utilisation et le symbolisme des plantes dans le chamanisme des Shipibo de l'Ucayali". Tesis de maestría en antropología, Universidad de Montreal.
- (2004). "Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme: le contre exemple des femmes 'chamanes' shipibo-conibo, Amazonie Péruvienne". Tesis de doctorado en Antropología, Universidad de Montreal.
- Comaroff, John L. y Jean Comaroff (2009). *Ethnicity, Inc*. Chicago/Londres: University of Chicago Press.
- Descola, Philippe (1992). "Societies of nature and the nature of society" en Adam Kuper (Ed.) *Conceptualizing Society*. Nueva York/Londres: Routledge, pp. 107-126.
- De L'Estoile, Benoît, Federico Neiburg y Lygia Sigaud (2005). *Empires, nations and natives. Anthropology and State-making*. Durham: Duke University Press.

- Fotiou, Evgenia (2010). "From Medicine men to Day Trippers: Shamanic Tourism in Iquitos, Peru", Tesis de doctorado en Antropología, Universidad de Wisconsin-Madison.
- Frank, Erwin H. (1982). "MECECE. La función psicológica, social y económica de un complejo ritual de los Uni (Cashibo) de la Amazonía Peruana", *Amazonía Peruana*, 5(9): 63-78.
- (1994). "Los Uni", en Fernando Santos-Granero y Federica Barclay (Eds.) *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, Volumen II (Serie colecciones y documentos). Lima: FLACSO y IFEA, pp. 129-237.
- Gebhart-Sayer, Angelika (1987). *Die Spitze des Bewußtseins. Untersuchungen zu Weltbild und Kunst der Shipibo-Conibo* (Münchener Beiträge zur Amerikanistik), Hohenschäftlarn: Klaus Renner Verlag.
- Gow, Peter (1994). "River people: Shamanism and History in Western Amazonia", en Nicholas Thomas y Caroline Humphrey (Eds.) *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor: University of Michigan, pp. 90-113.
- (2001). *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.
- Hill, Jonathan D. (Ed.) (1996). *History, Power, and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: The University of Iowa Press.
- Illius, Bruno (1991). *Ani Shinan. Schamanismus bei den Shipibo-Conibo (Ost-Peru)* (Ethnologische Studien 12), 2ª ed. Münster/Hamburg: LIT-Verlag.
- (1992). "The Concept of Nihue among the Shipibo-Conibo of Eastern Peru", en Jean Matteson Langdon y Gerhard Baer (Eds.) *Portals of Power. Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 63-78.
- (1999). *Das Shipibo. Texte, Kontexte, Kommentare. Ein Beitrag zur diskursorientierten Untersuchung einer Montaña-Kultur*. Berlin: Dietrich Reimer.

- (2003). “Feldforschung”, en Hans Fischer y Bettina Beer (Dds.) *Ethnologie. Einführung und Überblick. Neufassung*. Berlín: Dietrich Reimer, pp. 73-98.
- Kubik, Gerhard (2004). *Zum Verstehen afrikanischer Musik. Aufsätze*. (Ethnologie: Forschung und Wissenschaft), Viena: LIT-Verlag.
- Labate, Beatriz Caiuby y Wladimir Sena Araújo (Eds.) (2004). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras.
- Labate, Beatriz Caiuby y Henrik Jungaberle (Eds.) (2011). *The internationalization of ayahuasca*. Zürich: LIT-Verlag
- Langdon, Esther Jean (2005). “Prefácio”, en Beatriz Caiuby Labate y Sandra Lucia Goulart (Eds.) *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas/SP: Mercado de Letras, pp. 13-27.
- Lathrap, Donald W. (1970). *The Upper Amazon* (Ancient Peoples and Places 70). Nueva York: Thames and Hudson.
- LeClerc, Frédérique Rama (2003). “Des modes de socialisation par les plantes chez les Shipibo-Conibo d’Amazonie peruvienne. Une étude des relations entre humains et non-humains dans la construction sociale”, Tesis de doctorado en etnología y sociología comparativa. Universidad de París x Nanterre.
- Luna, Luis Eduardo (1986). *Vegetalismo. Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon* (Stockholm Studies in Comparative Religion 27). Stockholm: Almqvist and Wiksell International.
- (1992). “Icaros. Magic Melodies among the Mestizo Shamans of the Peruvian Amazon” en Jean Matteson Langdon y Gerhard Baer (Eds.) *Portals of Power. Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 231-254.
- Luna, Luis Eduardo y Pablo Amaringo (1991). *Ayahuasca Visions. The Religious Iconography of a Peruvian Shaman*. Berkeley: North Atlantic Books.
- Luna, Luis Eduardo y Steven F. White (Eds.) (2000). *Ayahuasca Reader. Encounters with the Amazon’s Sacred Vine*. Santa Fe: Synergetic Press.

- Meyer, Bernhard Heinrich (1974). “Beiträge zur Ethnographie der Conibo und Shipibo (Ostperu)”, Tesis de doctorado en Etnología. Universidad de Zürich.
- MINSA (Ministerio de Salud del Perú) (2002). *Análisis de la situación de salud del pueblo Shipibo-Konibo* (Serie Análisis de Situación de Salud y Tendencias 5). Lima: MINSA.
- Myers, Thomas P. (2004). “Looking Inward: the Florescence of the Conibo/Shipibo Art During the Rubber Boom”, en Thomas P. Myers y María Susana Cipolletti (Eds.) *Artifacts and Society in Amazonia. Artefactos y sociedad en la Amazonía*. (Bonner Amerikanistische Studien 36). 2ª. ed. Bonn: BAS, pp. 127-142.
- Roe, Peter (1981). “Aboriginal Tourists and Artistic Exchange between the Pisquibo and the Shipibo: Trade Ware in an Ethnographic Setting”, en Peter D. Francis, F. J. Kense y P. G. Duke (Eds.) *Networks of the Past: Regional Interaction in Archaeology. Proceedings of the 12th Annual Conference*. Calgary: The Archaeological Association of the University of Calgary, pp. 61-84.
- (1982). *The Cosmic Zygote. Cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick/NJ: Rutgers University Press.
- Rubner, Florian (2004). “Über den Gebrauch von Ayahuasca in Südamerika. Erwerb und Anwendung von schamanischem Wissen im Kontext von Ayahuasca bei den Shipibo-Conibo”. Tesis de maestría en Antropología, Universidad de Munich.
- Shell, Olive (1985[1975]) *Estudios Panos III. Las lenguas pano y su reconstrucción* (Serie lingüística peruana 12). Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.
- Taussig, Michael (1987) *Shamanism, Colonialismo, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Tessmann, Günter (1928). *Menschen ohne Gott. Ein Besuch bei den Indianern des Ucayali*. (Veröffentlichung der Harey-Bassler-Stiftung Völkerkunde, Band I). Stuttgart: Strecker und Schröder.

Tournon, Jacques (2002). *La merma mágica. Vida e historia de los Shipibo-Konibo del Ucayali*. Lima:CAAAP.

Valenzuela Bismarck, Pilar y Agustina Valera Rojas (2005). *Kosbi shinanya ainbo. El testimonio de una mujer shipiba*. Lima: Fondo editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. UNMSM.

Publicaciones periódicas

Arévalo Valera, Guillermo (1986). “El ayahuasca y el curandero Shipibo-Konibo del Ucayali (Perú)”, *América Indígena*, 46(1): 147-161.

Baer, Gerhard (1971). “Auskünfte eines Srahuanbo über schamanische Vorstellungen seiner Gruppe (Ost-Peru)”, *Anthropos*, 66: 223-228.

Bellier, Iréne (1986). “Los cantos Mai Huna del Yagé (Amazonía Peruana)”, *América Indígena*, 46(1): 129-146.

Brabec de Mori, Bernd (2003). “Sinchiruna Míriko. Un canto medicinal en la Amazonía peruana”, *Amazonía Peruana*, 14(28/29): 147-188.

—— (2009). “Words Can Doom. Songs May Heal: Ethnomusicological and Indigenous Explanations of Song-Induced Transformative Processes in Western Amazonia”, *Curare. Journal for medical anthropology*, 32(1-2): 123-144

Brabec de Mori, Bernd y Laida Mori Silvano de Brabec (2009a). “La corona de la inspiración. Los diseños geométricos de los Shipibo-Konibo y sus relaciones con cosmovisión y música”, *Indiana*, 26: 105-134.

—— (2009b). “Shipibo-Konibo Art and Healing Concepts. A Critical View on the ‘Aesthetic Therapy’”, *Viennese Ethnomedicine Newsletter*, 11(2/3): 18-26.

Dobkin de Rios, Marlene y Fred Katz (1975). “Some Relationships between Music and Hallucinogenic Ritual: The ‘Jungle Gym’ in Consciousness”, *Ethos*, 3(1): 64-76.

- De L'Estoile, Benoît (2008). "The past as it lives now: an anthropology of colonial legacies", *Social Anthropology*, 16(3): 267-279.
- Frank, Erwin H. (1982). "MECECE. La función psicológica, social y económica de un complejo ritual de los Uni (Cashibo) de la Amazonía Peruana", *Amazonía Peruana*, 9(5): 63-78.
- Gebhart-Sayer, Angelika (1986). "Una terapia estética. Los diseños visionarios del ayahuasca entre los Shipibo-Conibo", *América Indígena*, 46(1): 189-218.
- Giove, Rosa (1993). "Acerca del icaro o canto shamánico", *Takiwasi*, 2(1): 7-28.
- 1997. "Descubriendo la cuadratura del círculo, el Ikaro de la 'A'", *Takiwasi*, 5(3): 7-20.
- Illius, Bruno (1994). "La 'Gran Boa'. Arte y Cosmología de los Shipibo-Conibo", *Amazonía Peruana*, 12(24):185-212.
- Lima, Tânia Stolze (1999). "The Two and its Many: Reflections on Perspectivism in a Tupi Cosmology", *Ethnos*, 64(1): 107-131.
- López Caballero, Paula (2008). "Which heritage for which heirs? The pre-Columbian past and the colonial legacy in the national history of Mexico", *Social Anthropology*, 16(3): 329-344.
- Naranjo, Plutarco (1986). "El ayahuasca en la arqueología ecuatoriana", *América Indígena*, 46 (1): 117-127.
- Pettan, Svanibor (2008). "Applied Ethnomusicology and Empowerment Strategies: Views from across the Atlantic", *Muzikološki Zbornik*, 44(1): 85-100.
- Rittner, Sabine (2007). "Sound-Trance-Healing-The sound and pattern medicine of the Shipibo in the Amazon lowlands of Peru", *Music Therapy Today*, 8(2): 196-235.
- Rival, Laura (1998). "Androgynous Parents and Guest Children: The Huaorani Couvade", *Journal of the Royal Anthropological Institute N.S.*, 4: 619-642.

- Roe, Peter (1979). "Marginal Men: Male Artists among the Shipibo Indians of Peru", *Anthropologica N.S.*, 21(2):191-221.
- Tournon, Jacques (1991). "Medicina y visiones: canto de un curandero Shipibo-Conibo, texto y contexto", *Amerindia. Revue d'ethnolinguistique amerindienne*, 16:179-209.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1997). "Die kosmologischen Pronomina und der indianische Perspektivismus", *Société suisse des Américanistes, Bulletin*, 61: 99-114.
- Wistrand Robinson, Lila (1976). "La poesía de las canciones cashibos", *Datos etno-lingüísticos*, 45:1-27.

Publicaciones electrónicas

- Brabec de Mori, Bernd (2002) "Ikaro. Medizinische Gesänge der Ayawaska-Zeremonie im Peruanischen Regenwald". Tesis de maestría en musicología, Universidad de Viena. Disponible en: <http://www.emlaak.org>. Visitado 2012, Octubre, 13 [por el Editor]
- Brabec de Mori, Bernd y Jefferson Pérez Casapía (2006). "Los Iskobakebo: la historia del contacto de los misioneros con un pueblo de habla pano en Ucayali". M.S. Disponible en línea: <http://www.emlaak.org>. Visitado 2012, Octubre 14 [por el Editor]
- Martin, Barrett H. (2005). "Woven Songs of the Amazon (Icaros and Weavings of the Shipibo Shamans)", Ponencia presentada en la 50th Annual Conference of the Society for Ethnomusicology (Atlanta, EU, 16-20 de noviembre 2005). Disponible en línea: <http://www.museumtextiles.com/wovensongs.pdf> (Visitado 12-01-2009).

Archivos Multimedia

- Kounen, Jan (2004). *D'autres mondes*. Largo metraje y DVD video, París, AJAZ Films y TAWAK Pictures.

- Martin, Barrett H. y Shipibo Shamans (2006). *Woven Songs of the Amazon. Healing Icaros of the Shipibo Shamans*, CD audio, Fast Horse Recordings.
- Stevens, Anne (2005). *Woven Songs of the Amazon*. DVD video, Green Spider Films.



Biomedicina “global” y medicina indígena “local” entre los mayas itzáes¹ de San José, Guatemala

Barbara Kazianka

INTRODUCCIÓN

La biomedicina² enfrenta la doble presión de las exigencias globales y sus expresiones locales. En la mayoría de los sistemas de salud estatales, esta disciplina tiene una posición predominante y por ello, aparentemente, influye de forma decisiva en la concepción que la población local tiene sobre la salud. En numerosos estudios, muchos etnólogos han comprobado que la práctica médica en el área local es siempre pluralista (Leslie, 1976: 1-12; Janzen, 2002: 234; Kutalek, 2003; Greifeld y Schmidt, 2003; Hörbst, 2003; Wolf, 2003). El concepto de pluralismo médico se utiliza para analizar las experiencias de los pacientes, pues incluye diferentes sistemas curativos locales que existen de manera paralela, independiente y antagónica.

En Guatemala hay al menos tantos conceptos médicos como etnias (Eder y García Pú, 2003: 19). En tal diversidad, la biomedicina sólo es uno

-
1. Hay diferentes variantes del gentilicio para nombrar a este grupo étnico: itzá/itzáes, itzá/itzá, maya itzá/mayas itzáes, maya itzá/mayas itzá, maya itzá/maya itzáes, así como la denominación frecuentemente usada por ellos mismos de itzá, primero, para resaltar el término, y maya posteriormente. Aquí utilizo la ortografía *emic*: itzá/itzáes. Los nombres más frecuentes para su idioma son maya itzá o maya itzaj.
 2. Siguiendo a Hörbst (2003) y a Wolf (2003: 3), defino la biomedicina como una medicina cuyo conocimiento y radio de acción se rigen por la biología como ciencia guía, y que considera al cuerpo y a los fenómenos de enfermedad y de salud desde el punto de vista de las ciencias naturales. Dicho lo anterior, el sistema biomédico está organizado y fue generado en el área de la biomedicina (Greifeld, 2003: 13). El término medicina lo utilizo como sinónimo de cualquier disciplina curativa.

de ellos. Dado que desde hace apenas diez años la biomedicina se hizo presente en la región del Petén, a mi parecer es una nueva alternativa en el ámbito médico. Huelga decir que la confrontación de los conceptos itzáes con los diferentes conceptos “occidentales” es un proceso constante desde hace 500 años (Wörrle, 2004: 1-2). El acceso a la asistencia biomédica para los itzáes fue posible apenas en años recientes gracias a la construcción de carreteras, hospitales y clínicas con servicios ambulatorios, lo que amplió el radio de acción de la biomedicina. Considerando lo anterior, planteo las siguientes interrogantes que trataré de esclarecer en este texto: ¿Cómo enfrentan los itzáes los nuevos –“ajenos”– elementos culturales dentro de su propio contexto médico? ¿Son fenómenos “opuestos” para los itzáes la biomedicina³ y la medicina indígena⁴ como parece a simple vista? ¿Abandonan los itzáes sus concepciones acerca de la enfermedad y de la salud en favor de los conceptos “biomédicos”? ¿Se han combinado y unido en diferentes grados ambas medicinas? ¿Es adecuado el concepto de pluralismo médico para analizar la realidad médica de los itzáes en el contexto global?

En la primera parte de este trabajo me referiré a la interdependencia de las teorías económicas de la “globalización” y las teorías de la medicina, así como al papel de la medicina en el discurso global-local, a la vez que analizaré el concepto de pluralismo médico. La segunda parte versa sobre la situación de los itzáes en San José. En la tercera describo el concepto de enfermedad (*illness*⁵) de los itzáes y las convergencias y discrepancias entre

-
3. El término biomedicina se refiere a la medicina en el Estado Nacional de Guatemala, concretamente en el Petén.
 4. ⁴La expresión “medicina indígena” se refiere a aquella practicada por la etnia de los itzáes. Sin embargo, ello no significa que todos los protagonistas y usuarios de este modelo médico sean necesariamente indígenas, ni que los conceptos dentro de la llamada “medicina indígena” sean exclusivos de los indígenas. En mi investigación me refiero a la clasificación de medicina con las expresiones “medicina indígena” y “medicina occidental”, que los itzáes mismos utilizan.
 5. Según Kleinman (1980: 72) “[...] while the term illness refers to the psychosocial experience and meaning of perceived disease. Illness includes secondary personal and social responses to a primary malfunction (disease) in the individual’s physiological or psychological status (or both). Illness involves processes of attention, perception, affective response, cognition, and valuation directed at disease and its manifestations (*i.e.*, symptoms, role impairment, etcetera). But also included in the idea of illness are

la curación indígena y la biomédica en el ámbito conceptual. Por último, en la cuarta parte me ocupo de la oferta médica⁶, específicamente la intercalación de las competencias de los terapeutas.

El aspecto económico es importante en cada caso particular. No se puede decir que la medicina indígena sea siempre más barata, ni se puede afirmar que la biomédica sea más cara, sino que los costos de cada terapeuta y cada terapia son diferentes; cada paciente y su familia optan por un camino que lleva de la enfermedad a la salud, no sólo por sus creencias y los aspectos adyacentes mencionados, sino también de acuerdo con su situación económica. Dada la limitación de espacio, y a que tampoco es mi intención hacerlo en este artículo, no presentaré en detalle la influencia de la economía en el proceso de decisión; no obstante, mencionaré los conceptos culturales que hay detrás de las decisiones individuales en la lucha por la salud.

La base empírica de este artículo se fundamenta en mis investigaciones de campo en el municipio de San José, departamento del Petén, en Guatemala, en un pueblo de itzáes, durante 2005 y 2006, así como en 2008. En total fueron trece meses de trabajo de campo. El punto de partida es la opinión de los pacientes sobre ambos sistemas, que conforma el marco que le da sentido a sus acciones; por ello elijo términos *emic* para hacer referencia a las enfermedades, a los terapeutas⁷ y a los médicos.

LA GLOBALIZACIÓN Y LA MEDICINA: UN BOCETO TEÓRICO

A pesar de que la antropología médica investiga desde hace mucho tiempo los "procesos de transformación del patrón cultural de comportamiento referente a cuestiones de salud y enfermedad y las relaciones entre las diferentes tradiciones de esa actuación" (Lauer, 2004: 253-254), en el área médica, durante mucho tiempo, no se consideraban como temas trascendentes, ni el discurso acerca

communication and interpersonal interaction, particularly within the context of the family and social network."

6. El término "oferta" es utilizado con el propósito de resaltar los rasgos económicos del oficio de curar.
7. Entiendo el término "terapeuta" como un hiperónimo para todos los curanderos y los representantes de la medicina biomédica o indígena.

de la globalización ni el debate acerca de lo “local” y lo “global”. Cuando la Organización de las Naciones Unidas (ONU) fundó la Organización Mundial de la Salud (OMS), se globalizó la biomedicina y esto se ratificó institucionalmente en 1948. El objetivo de la OMS es establecer normas científicas obligatorias para la ciencia de la biomedicina⁸ y ponerlas en práctica en todo el planeta para mejorar la “salud mundial”, es decir, la salud de todos los seres humanos. Sin embargo, la biomedicina no es tan uniforme como se afirma a menudo. A pesar de tener una base científica común, difusión mundial, además de contar con instituciones, tratamientos y medicamentos propios, su aplicación varía, dependiendo del experto biomédico y de las instituciones del ámbito local.

La biomedicina, al igual que otros tipos de medicina, está sometida tanto a los procesos de difusión global como a los cambios locales. Desde hace siglos, la ciencia médica europea fue difundida por colonizadores y misioneros cristianos en muchas partes del mundo; con frecuencia, la asistencia médica formaba parte de la idea de “civilizar”. Sin embargo, no se transmitían conceptos y prácticas homogéneas, puesto que en Europa misma éstos eran muy heterogéneos⁹.

Durante la colonia y hasta nuestros días, no sólo se han difundido conceptos y prácticas europeos sino que, del Nuevo Mundo se han importado a Europa y otros sitios plantas medicinales y el conocimiento de su aplicación. Actualmente algunas farmacéuticas investigan las sustancias curativas de las plantas medicinales usadas por grupos étnicos de “países en

8. El término biomedicina es un hiperónimo que utilizo para designar cualquier medicina, ya sea la biomedicina o la medicina indígena. El término se utilizará como sinónimo de medicina.

9. Médicos judíos y teóricos árabes, como Avicena, efectuaron cambios en la patología humoral desarrollada por Hipócrates (490-370 a.C.) y Galeno (129-199 d.C.), y así la difundieron en España y Europa central. Ésta ocupó un lugar importante en la medicina medieval e incluso llegó a transformarse en una doctrina fundamental (Hörbst y Wolf, 2003: 19). El sistema de terapia de frío y calor practicado incluso hoy en día en América Latina, se asemeja mucho a la utilizada en la patología humoral hipocrática; por esta razón surgió un debate que se centra en el cuestionamiento del origen indígena o europeo de este tratamiento, según lo dicho por George M. Forster y Alfredo López Austin (Chevalier y Sánchez Bain, 2003: 3-11).

vías de desarrollo” (Greifeld, 1995: 110). En Austria, por ejemplo, se investiga el valor terapéutico de algunas de las de los itzáes con el fin de saber si es posible utilizarlas en la lucha contra el cáncer¹⁰. El proceder de las empresas trasnacionales farmacológicas constantemente origina conflictos, ya que los grupos étnicos buscan obtener las patentes internacionales de las plantas curativas usadas por ellos (Correa, 2002). Debido a tales procesos de intercambio, no sólo la biomedicina sino también otros sistemas curativos están sujetos al proceso de “globalización”.

La globalización como agente homogeneizante en el discurso médico-antropológico

Las teorías económicas sobre la globalización existentes desde los años 1970 tienen gran influencia en el discurso médico-antropológico. En sus orígenes, el término globalización denominaba a la red económica mundial de flujos de capital y de mercados laborales organizados más allá de las fronteras nacionales¹¹. Pero hoy en día, denomina diversos procesos de divulgación, vinculación, intercalación e integración de percepciones, ideas, saberes, prácticas, bienes materiales y símbolos que traspasan las fronteras territoriales, geopolíticas y culturales¹². Esta nueva etapa de la globalización está dando como resultado cierta homogeneización de las formas socio-económicas, que tienden hacia estilos de consumo y vida de tipo “occidental”, particularmente de corte estadounidense, y apuntan también en el sentido de la constitución de una cultura unificada global (Hörbst y Krause, 2003: 6; Hörbst

-
10. Universidad de Medicina de Viena, Austria, 2009.
[http://www.meduniwien.ac.at/homepage/news_und_topstories/de/?tx_ttnews\[tt_news\]=863&cHash=f6036cb59](http://www.meduniwien.ac.at/homepage/news_und_topstories/de/?tx_ttnews[tt_news]=863&cHash=f6036cb59)
 Visitado 2012, Octubre, 13 [por el Editor]
 11. Una de las teorías económicas más influyentes es la de la perspectiva de sistema mundial de Immanuel Wallerstein (1974, 1980, 1989).
 12. En las ciencias sociales las teorías sobre la globalización más destacadas, son las de Appadurai (1990, 1996) sobre la economía, los aspectos culturales y su interacción en el ámbito global, así como las de Hannerz (1993, 1996) sobre cultura, tiempo y espacio en su concepto de “flujos”, que fueron precursoras y construyeron la base de los debates y análisis de la última generación de antropólogos sociales y culturales.

y Wolf, 2004: 5; Hauser-Schäublin y Braukämper, 2002: 10; Wimmer, 2002: 77; Mader, 2001: 77). El discurso médico-antropológico supone que la biomedicina, cuyos conceptos y prácticas fueron estandarizados a través de la OMS¹³, tenderá a homogeneizar las concepciones de enfermedad, salud, curación, cuerpo y mente, lo que redundaría en un sistema de salud uniforme. El resultado será una confluencia singular de planteamientos y teorías tan contrarios por su propia naturaleza, como la del difusionismo y la del evolucionismo¹⁴. Es decir, como las teorías difusionistas y las evolucionistas asumen, también en el ámbito de la medicina, que ciertos “centros” irradian hacia la “periferia”, el centro actual se situaría en el “oeste”, dado que esos planteamientos fueron concebidos en Occidente. Por tanto y dada la conclusión lógica del pensamiento evolucionista, la biomedicina es presentada como disciplina empírica, altamente desarrollada y científica. Además, se supone que los agentes sociales incorporan las influencias pasivamente, sin más, como simples receptores. Es decir, las interacciones entre las diversas medicinas se contemplan como medidas individuales, lo que supone instruir a los “legos en la biomedicina” en la “doctrina médica correcta” (Good, 2003: 2-24). Sin embargo, se ha comprobado que la transferencia cultural puede ocurrir entre “periferia” y “periferia”¹⁵.

-
13. La propia OMS define sus tareas de la siguiente manera: “WHO is the directing and coordinating authority for health within the United Nations system. It is responsible for providing leadership on global health matters, shaping the health research agenda, setting norms and standards, articulating evidence-based policy options, providing technical support to countries and monitoring and assessing health trends. In the 21st century, health is a shared responsibility, involving equitable access to essential care and collective defense against transnational threats.” Disponible en: <http://www.who.int/about/en/> (Consulta: 22-09-2008.).
 14. La confluencia de difusionismo y evolucionismo en el discurso de la antropología médica también fue aplicado a los debates teórico-económicos (Eriksen, 2003: 2).
 15. Algunos ejemplos: en África se utiliza la medicina tradicional china y en la India, desde los años 1970, la homeopatía goza del mismo estatus que la biomedicina. Allí hay mucha más gente que se interesa por la homeopatía que en Alemania y muchos médicos europeos van a estudiar homeopatía a la India, ya que los centros de formación son mucho mejores allí que en Europa. Las prácticas y los conceptos médicos pueden ser aceptados en lugares que difieren de su origen territorial y cultural. En esos lugares surgen nuevos “centros”, a partir de los cuales los conceptos fluyen nuevamente hacia la “periferia”. (Hörbst y Wolf, 2003: 6).

Aunque por disposición de la OMS existen unas directrices generales para poner en práctica la biomedicina, se puede observar una asimetría de implementación en el terreno local, pues los sistemas de salud estatales se estructuran en esa escala. El desequilibrio de los sistemas médicos provocado por este hecho se observa también en Guatemala. Pese a algunos intentos – poco entusiastas– de incluir la medicina indígena en el concepto médico¹⁶, el sistema biomédico desempeña el papel principal y único en la conceptualización de la atención médica estatal (*Public Health Care*¹⁷). No obstante, en la realidad, el desequilibrio que se presenta no significa la adopción automática de elementos culturales ajenos que señalan las teorías de la aculturación.

El debate acerca de los procesos de intercambio genera una idea dual de lo "global" y de lo "local", donde la biomedicina es considerada como elemento "global", opuesto a la medicina indígena, considerada ésta como "local"; empero, este hecho ignora o resta importancia a la existencia de la biomedicina local. Debido a los procesos de intercalación y la resultante revaloración del espacio¹⁸, surge la necesidad de tematizar los nuevos enfoques por medio de definiciones dinámicas del concepto cultura y, como consecuencia, de las nociones de "local" y "global" (Lauer, 2004: 254).

Los fenómenos de globalización y heterogenización en el discurso médico-antropológico

Los antropólogos médicos se replantean sus conceptos y teorías debido a los hallazgos de las investigaciones de antropólogos como Augé (1994) y Hannerz

-
16. Este hecho contradice los derechos internacionalmente reconocidos de los indígenas que en Guatemala representan entre 40 y 60 por cien de la población. Los sistemas de salud estatales tienen que reconocer los conceptos y prácticas del complejo salud-enfermedad-curación, ponerlos en práctica adecuadamente y garantizar el acceso de los indígenas al sistema de salud estatal (Anónimo I, 2007).
 17. Este concepto fue desarrollado para paliar las diferencias socioeconómicas y culturales relativas a la sanidad pública, entre las diferentes naciones y las etnias que viven en ellas. Para los siete principios fundamentales de la *Primary Health Care* y el debate acerca de ellos véase a Diesfeld (1996: 579).
 18. Refiriéndose a este contexto, Giddens (1991: 85) habla de la globalización como un "aumento de la distancia espacio-temporal", expresión que se refiere a la interacción a grandes distancias de los actores, sin tener que estar presentes en el mismo lugar.

(1995), quienes constatan procesos que hacen heterogénea la vida cotidiana de la localidad y confrontan con las teorías de homogeneización. Aquí también, las teorías económicas sobre el intercambio de bienes materiales influyeron de modo persistente en el discurso médico-teórico. Especialmente importante ha sido la adquisición de los procesos de integración y transformación de los “aspectos culturales extranjeros”. Así, por ejemplo, los conceptos globalizados y los bienes o productos comercializados en el ámbito mundial son adaptados a las circunstancias locales, tal es el caso de la aspirina, cuya apariencia física y composición química son siempre iguales en todo el mundo. No obstante, el significado, la integración y la definición de la dicha aspirina difiere según el contexto cultural de que se trate (Appadurai, 1990). En el ámbito médico-antropológico se habla de “sincretismo” e “hibridación” de la medicina en relación con la influencia de lo global sobre lo local, que no sólo implica adaptación y recontextualización, sino también formas de resistencia y persistencia (Greifeld, 2003: 31-32).

Pluralismo médico

Como resultado de las investigaciones, así como del reconocimiento y el consenso de que en el ámbito curativo de todas las sociedades campea la pluralidad, la OMS se vio en la necesidad de desarrollar un nuevo concepto para el análisis de las concepciones y prácticas médicas locales, así como para mejorar las políticas de salud en los ámbitos locales. Charles Leslie y sus colegas desarrollaron en 1976 el concepto de pluralismo médico, que Banard y Spencer (2003: 613) resumen como: “Medical Pluralism: The Idea, common in medical anthropology, of different modes of healing (e.g. western biomedicine as well as various indigenous practices) being simultaneously available to people in the same socio-cultural circumstances”.

La expresión surgió a raíz del análisis científico de los estudiosos de Asia que se ocuparon de las tres tradiciones médicas escritas, así como de su relación con la biomedicina. Ellas son: Ayurveda, de la India; Yunani, doctrina humoral griego-islámica; y la medicina china. Mediante este razonamiento, por primera vez se concibió la “medicina como sistema”. Sin embargo, son polémicos, tanto los límites de este sistema como la aplicación de la teoría de

sistemas a la realidad médica. Se crearon tres corrientes teóricas que estudiaron sistemas médicos en todo el mundo: la perspectiva ecológico-epistemológica¹⁹, la social²⁰ y la cultural²¹. El concepto de la medicina como sistema pluralista sirvió para distanciarse de la influencia de las teorías evolucionistas y difusionistas, que postulan la homogeneización, antes mencionada, por medio de la biomedicina y hacia la "medicina unificada". Para Leslie (1992: 205), el pluralismo de los sistemas médicos se debe a sus limitaciones:

The structural reason that medicine pluralism is a prominent feature of health care throughout the world are that biomedicine, like Ayurveda and every other therapeutic system, fails to help many patients. Every system generates discontent with its limitations and a search for alternative therapies. Similarly, moral conflicts dispose people to different interpretations of illnesses. Ayurveda, biomedicine, and other traditions provide different rhetoric of responsibility and different meanings of suffering.

Por su parte, Hörbst y Wolf (2003: 20) conciben el concepto de Leslie como: "El término pluralismo médico se entiende como la coexistencia de

-
19. La perspectiva bio-ecológica. Desde este punto de vista, el observador profesional considera relevantes todas las ideas y todo el comportamiento que forman parte del sistema médico para la interpretación de la salud y de la enfermedad. La epidemiología del comportamiento —que analiza fenómenos como las relaciones entre la dieta o los hábitos de trabajo y los vectores de enfermedades o los factores de riesgo— sería un buen enfoque para los estudios comparativos. "It is the goal of epidemiology to identify and measure the relative importance of factors within the causal web of a disease or disorder. Because all diseases are caused, at least in part, by the behaviour of individuals, groups, or communities, epidemiology must be a behavioural science (...) Whereas epidemiology may be concerned primarily with determining relationship of behaviour to disease (...)" (Dunes y Janes, 1986: 3).
 20. "The social approach to conceiving the medical system would exclude the mother's behaviour and concepts of health and illness until she decided to consult another individual recognized in her community as a specialist. This conception locates the system in the role relationships between people who have reputations as authorities in matters of health and illness, and between these specialists and laymen" (Leslie, 1976: 11).
 21. "In contrast, the cultural approach conceives the medical system to be composed of deliberate actions, by members of society, to maintain or enhance health and cure illness. This way of thinking about the system emphasizes categories of thought and traditions within the culture. (...) It emphasizes such things as a mother's self-conscious efforts to promote her children's health by regulating its diet" (Leslie, 1976: 11).

diferentes sistemas médicos dentro de una sociedad que mantienen una relación cooperativa o conflictiva”.

Los sistemas médicos se contemplan tanto en su limitación cultural como histórica. La apreciación implica, en el plano analítico, la existencia igualitaria de los métodos curativos y permite observar, de manera neutral, cómo utilizan los pacientes los diferentes sistemas cuyas prácticas fueron previamente juzgadas como irracionales por la biomedicina. El concepto muestra que la mayoría de los pacientes recurre a más de un género de medicina.

Janzen (2002) distingue tres tipos de trabajos sobre pluralismo médico²². El primero es un sistema asimétrico, en el que hay una medicina institucionalizada, legal, oficial y “profesional”, y una alternativa no oficial, secundaria, ilegal y rara vez “profesional”. El segundo es un sistema simétrico, en el que los representantes de los diversos tratamientos médicos son reconocidos como iguales. El tercer tipo se refiere a la integración, con el mismo valor e igual aprecio, de los diferentes sistemas médicos en el plano de las ideas y prácticas individuales. Este autor también plantea el “sincretismo” de la medicina (Janzen, 2002: 234).

En los años 1990 se transitó del enfoque sistemático a los análisis procesuales orientados al actor; cambió el significado del pluralismo médico, dependiendo de la orientación teórica, y fue criticado investigar la “medicina como sistema”. Como consecuencia de este planteamiento, la definición del pluralismo médico se redefinió como la coexistencia de tradiciones médicas²³, en vez de ser una coexistencia de sistemas médicos.

En el ámbito local de los itzáes, el concepto de pluralismo médico significa, según la definición simplificada de Leslie, que hay dos sistemas médicos dominantes: la biomedicina y la medicina indígena, dentro de cuyos ámbitos se mueven los pacientes. Siguiendo esta idea, los actores cambian a voluntad dentro de la zona de influencia de la biomedicina y la medicina indígena. Es decir, “conocen” las diferentes concepciones e ideas acerca de la enfermedad y de la salud, así como la organización de los sistemas derivados

22 La distinción se establece debido a las diferencias de conceptos o estructuras.

23 Lambert (2003: 359) define el pluralismo médico como “the coexistence of a variety of different medical traditions within a chosen context”. Amén de hablar de sistemas o tradiciones médicas, se hace referencia a la aceptación de que la realidad médica es siempre plural.

de éstas, y de manera más o menos consciente, para tratar la enfermedad en ocasiones eligen la indígena y a veces se deciden por la explicación y la forma de actuar biomédicas. El "pluralismo médico", en sentido "estricto", significa que los dos sistemas médicos sólo se "se tocan" al compartir los pacientes. Los representantes no se influyen entre sí, es decir, apenas se relacionan unos con otros. Entonces surge la siguiente pregunta: ¿Es adecuado el concepto de pluralismo médico y sus implicaciones para el análisis de la realidad médica en el contexto de los procesos entrelazados etiquetados como globalización? ¿Se puede hablar aún de coexistencia de sistemas médicos locales? Esto debe ser considerado para cada localidad por separado.

A continuación trataré el tema de la incorporación local del concepto de pluralismo médico y su idoneidad para analizar la realidad médica, tomando como ejemplo a los itzáes y sus ideas acerca de la enfermedad y la salud. También discutiré la competencia de los terapeutas.

Los itzáes de San José. ¿Etnia cerrada o independiente?

La reducción de Ixtutz o Ixtutzil fue fundada por el capitán Cristóbal Mendía Sologastoa en 1699, como una de las siete comunidades costeras del Lago Petén Itzá, y los monjes franciscanos le asignaron el nombre español de San José en 1704 (Menhart, 2005: 41). En la agitada historia de Guatemala, y de México, una y otra vez hubo migraciones dentro de la península de Yucatán. Por su ubicación aislada, San José se transformó en destino favorito de los yucatecos. Las olas migratorias mayores sucedieron entre 1847-1870, periodo de la Guerra de Castas, y en el periodo 1910-1921, periodo de la Revolución Mexicana (Anónimo II, 2007). Desde 1895, San José es la cabecera del distrito administrativo del mismo nombre, que abarca los pueblos de San Pedro, El Corosal, Jobompiche y Nuevo San José. Nuevo San José se unió con San José y hoy en día ambos constituyen el *barrio de los migrantes*. Según datos oficiales, todo el distrito cuenta con 3 602 habitantes, 36% de los cuales, es decir, 1 297 son indígenas. Sólo en San José, sin contar con la

población de Nuevo San José, 95% de esos indígenas está conformado por itzáes²⁴ (Anónimo III, 2006: 1-3).

La historia de San José revela que ha habido un intercambio regular con otros pueblos. En los últimos diez años ha aumentado significativamente el bienestar del pueblo debido a los procesos de intercambio que se han establecido con los ámbitos nacional, internacional y virtual. San José tiene una página *web* propia y las escuelas están conectadas a la *red*. Debido a la alta tasa de inmigración y a los cambios en el medio ambiente, muchos aspectos de la vida cotidiana están sufriendo un cambio radical; por tanto, el tema de la identidad propia se hace cada vez más relevante²⁵. En la actualidad, la lengua materna de los itzáes es el español. Mientras que la gente de 60 años o más aún habla maya itzá; los escolares lo aprenden en la escuela como segundo idioma (Atran *et al.*, 2004: 55). Sin embargo, la mayoría de ellos se reconoce como itzá, se identifica por su ascendencia, por haber nacido en San José y por sus tradiciones. Aun así, la gente de la tercera edad, a partir de los 60 años, percibe una “pérdida de valores” y una “pérdida de tradiciones”, proceso que es asociado con la pérdida *del saber* en diferentes aspectos de la vida. En el ámbito médico el cambio social, especialmente, entrafia la pérdida de conocimientos relativos a la salud y respecto del tratamiento de aquellos fenómenos que desde una perspectiva médica están en el campo del “síndrome culturalmente específico”²⁶. Este

24. Dada la importancia política de las cifras, es difícil evaluar si son reales. Por tanto, deben considerarse como estimaciones aproximadas.

25. Debido a los posibles incentivos financieros para los inversionistas y las ONG extranjeras, como para las “indemnizaciones” establecidas en los contratos de paz, el término “indígena” conlleva una connotación política.

26. Síndromes culturalmente específicos son enfermedades que fuera de su contexto cultural no se pueden entender. Su etiología tiene un papel central y resume las normas de conducta y los campos semánticos de la sociedad en la que se presentan (Knipper, 2003: 165). En 1982, Ritenbaugh (1982: 351; en Obrist van Eeuwijk, 2003: 36-36) estableció los siguientes criterios para esas enfermedades: “A culture-bound syndrome is a constellation of symptoms which has been categorized as a dysfunction or disease. It is characterized by one or more of the following:

- It cannot be understood apart from its specific cultural or subcultural context.
- The etiology summarizes and symbolizes core meanings and behavioural norms of that culture.

concepto comprende enfermedades que sólo pueden ser entendidas dentro de su contexto cultural. Así, entre los itzáes, males como el *susto*, el *mal de ojo* y el *mal aire* se incluyen dentro de esta categoría y serán discutidos con mayor detalle más adelante. Las opiniones sobre los *daños*²⁷ despectivamente nombrados como “superstición de los abuelos”, son ambivalentes e ilustran dichos procesos de cambio. El conocimiento curativo de los itzáes está siendo revalorado dado el interés que han suscitado entre científicos y estudiantes nacionales e internacionales; en las escuelas se está tratando de crear conciencia del valor del “saber tradicional”²⁸.

Para los itzáes es importante la formación escolar de sus hijos, para prepararlos, como ellos lo formulan, “para el mundo moderno”. Por esta razón se ofrecen cursos de computación a los que asisten gustosamente numerosas personas, aunque pocos adultos han tenido acceso a la educación formal o a una formación profesional; de hecho, la mayoría de ellos es analfabeta.

Por otra parte, para aumentar la oferta de atractivos turísticos locales, se construyeron, entre otras cosas, los primeros grandes almacenes, el parque acuático y el estadio de fútbol en el año 2006. Varias organizaciones de San José que dependen por completo del turismo y del ecoturismo, ofrecen, entre otros servicios, cursos de idiomas. Además, ahí se producen y venden cosméticos y remedios²⁹ muy variados, lo que promueve la comercialización del conocimiento –curativo– indígena, y lo hace atractivo para algunos.

Por la situación del mercado laboral, muchos de sus pobladores se ven obligados a buscar trabajo en otros pueblos o ciudades; van y vienen entre San José y el lugar donde trabajan, o emigran temporalmente, sobre todo a otros pueblos del Petén y a la ciudad de Guatemala, así como a Belice,

-
- Diagnoses relies on culture-specific technology as well as ideology.
 - Successful treatment is accomplished only by participants in that culture”.

27. Los *daños* también son denominados *mal hechos* o *maldad*. De no ser tratados conducen a la muerte. Son transmitidos a través del aire y de la alimentación. En principio, también pueden estar adheridos a las cosas para protegerlas de personas que no están autorizadas a echarles la mano (Kazianka, 2009: 107-108).
28. No entiendo “tradición” como antítesis de moderno.
29. Por el mismo motivo fueron publicados unos libros sobre las plantas medicinales de los itzáes, como los de Pro Petén (Anónimo IV, Desconocido) y los de la Asociación Bioitza (Anónimo V, 2004).

México y Estados Unidos. Como consecuencia de ello, y gracias a las buenas redes de transporte, se forman y mantienen alianzas matrimoniales y relaciones amistosas fuera de San José.

Con base en esta mínima descripción de San José y sus habitantes, no se puede hablar de un pueblo aislado. Por el contrario, tanto en el ámbito político como en el virtual está muy bien comunicado. Ello hace que las personas que ahí viven constantemente estén expuestas a procesos dinámicos de conservación de sus costumbres y adquisición de influencias, a conceptos e ideas de “culturas ajenas” que de alguna manera transforman su campo de acción original.

LA CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE ENFERMEDAD ENTRE LOS ITZÁES

La enfermedad y el estar enfermo

La antropología médica distingue entre los conceptos de *estar enfermo* (*illness*) y de la *enfermedad* (*disease*). En la biomedicina, cuyo punto de partida son las ciencias naturales, se habla predominantemente de enfermedades; así, mientras que el término enfermedad (*disease*) se refiere a la existencia objetiva de una disfunción biológica, psíquica o fisiológica (Unschuld, 1978: 498), la expresión estar enfermo (*illness*) describe la percepción subjetiva y culturalmente determinada de la enfermedad. El estar enfermo (*illness*) es un concepto importante de la antropología médica, ya que permite abarcar las dimensiones culturales del origen, el diagnóstico, la vivencia y las estrategias para tratar la enfermedad (Winkelman, 2003: 35-79; Good, 2003: 3-5, 25-65; Lambert, 2003: 360; Kleinman, 1980).

Al preguntarles a los itzáes cuál es su definición del término enfermedad, solamente obtuve miradas atónitas. No obstante, si se inquiera sobre la sensación subjetiva de estar enfermo o sobre cómo se reconoce que alguien lo está, cualquiera responde gustoso. El estar enfermo se describe como una sensación de desorden, algo que difiere de lo usual³⁰, y que no sólo se manifiesta en el cuerpo sino también conduce a cambios de comportamiento

30. Asociado con la normalidad (*bealth*) en contraposición a la anormalidad (*illness*), concepto que causa controversia en la antropología médica (Good, 2003: 31-35).

evidentes. Por consiguiente, el estar enfermo comprende tanto síntomas corporales visibles como una sensación de malestar. La combinación de síntomas corporales visibles y cambios internos percibidos lleva a la conclusión de que se está enfermo. Las características más importantes relacionadas con la sensación de estar enfermo (*illness*) son cansancio, desgano (*no se quiere nada*), tristeza (*aspecto triste*), inapetencia (*no se quiere comer*), debilidad (*no se tiene fuerza*), el cambio de color (*palidez*), color anormal de los ojos (por ejemplo, si el globo ocular está amarillo, la persona podría tener hepatitis). Entre otros elementos clave están el dolor corporal y una sensación de malestar general (*malestar en el cuerpo*). Naturalmente, se recalca que estos síntomas o características generales de estar enfermo dependen de la peculiaridad de la enfermedad que se padezca.

Aquí surge claramente la idea ontológica, hasta cierto punto, de entidad nosológica³¹ al describir los síntomas, el desarrollo de la enfermedad y los posibles tratamientos. Se piensa que la enfermedad es independiente del individuo; concepto que por lo menos en sus rasgos fundamentales coincide con la visión biomédica de la enfermedad (Knipper, 2003: 159-167).

Para poder explicar bien la enfermedad es necesario hacerlo en un plano generalizado, en el que se hable de cada elemento. Lo que se dialoga en concreto es culturalmente específico. A continuación, los fenómenos relacionados con la enfermedad culturalmente específicos de los itzáes.

Síndromes culturalmente específicos

Los *fenómenos de enfermedad* itzáes que, conforme una "visión medicalizada" (Knipper, 2003: 167-170)³², pueden ser resumidos como conceptos de enfermedad culturalmente específicos son: el *susto*, el *mal de ojo* y el *mal aire*.

-
31. Knipper en su artículo "¿Qué es enfermedad?" (2003: 153-177), trata de contestar a la pregunta de si el concepto ontológico de enfermedad, como se utiliza en la biomedicina para sistematizar, es adecuado para el análisis de los fenómenos de otras culturas. Utilizando el ejemplo del mal aire de los napurunas, argumenta que sólo mediante el análisis conceptual de enfermedad y la supresión de otros aspectos, el mal aire se puede describir como un fenómeno de enfermedad.
 32. Sólo desde el concepto analítico de *enfermedad* pueden reconocerse como enfermedades estos fenómenos. Knipper entiende el término de medicalización como la interpretación

El *susto* es una enfermedad común que puede atacar tanto a adultos como a niños pequeños, aunque estos últimos se ven más afectados. En este caso, el paciente sufre de un susto o impresión (*shock*) cuyos síntomas son, entre otros: inapetencia, dolores estomacales, malestar general, dolor de cabeza, cansancio, dolor corporal, pulso acelerado y temperatura baja. Los niños afectados suelen estar inquietos y saltar sin control, mientras que los adultos despiertan de forma abrupta y se muestran nerviosos. El susto puede provocar que las madres lactantes dejen de producir leche. Asimismo, esta enfermedad o condición de susto, puede causar otras enfermedades incurables. En el caso de los adultos, el susto se explica como un estado de debilidad –“la sangre no está fuerte”– y por ello la persona se sobresalta con facilidad. También el contacto con los *espíritus* o *espantos*³³ puede provocar el susto, que se cura con *ensalmos*³⁴ que purifican el espíritu del paciente (Kazianka, 2009: 98-105; Rubel, 1977: 119-129).

El *mal de ojo* es una enfermedad infantil que en casos excepcionales puede también afectar a los adultos, e incluso ser peligrosa para las crías de animales. En casos extremos, y de no ser tratada, puede ser mortal. La enfermedad se presenta cuando una persona mira a un niño –sin tocarlo– “tierno”, pequeño, blando, sin defensas, que le parece dulce y al que le tiene mucho afecto. El niño enferma por la combinación del afecto que siente la persona por él y la falta de contacto corporal. Entre las personas que pueden causar el *mal de ojo* están los borrachos, los que se están recuperando de un estado de embriaguez (la llamada “cruda”), los que se encuentra “acalorados por el sol”, las personas que han transpirado mucho debido al esfuerzo

de todos los actos y objetos según sus cualidades medicinales. Así, por ejemplo, algunas hierbas se clasificarán como “medicinales” (Knipper, 2003: 167-170).

33. Los espantos son seres comparables a los espíritus de la naturaleza; son míticos. Los más conocidos son el *Duende*, *La Llorona*, *Ixtabay* y el *Tzizimit*. Son descritos como “aire”, ya que se desvanecen en éste y se materializan en él. Dado que espantan a los seres humanos tienen una connotación negativa. En el contexto etno-médico, el duende tiene el papel más importante (Kazianka, 2009: 86-105).
34. Los *ensalmos* son rituales purificadores por medio de los que se “sacan del cuerpo las malas influencias”. Para este fin se colocan en la cabeza del paciente hierbas medicinales remojadas en alcohol. El curandero dice las oraciones necesarias mientras masajea la cabeza con hierbas (Kazianka, 2009: 97).

físico, las mujeres embarazadas en sus primeros meses de gestación, así como las personas que en algún momento fueron curadas del *mal de ojo* y tienen "la sangre pesada". Y, por último, están las personas que *son* de temperatura elevada ("calor elevado"), y que se les ubica en una categoría cultural que no necesariamente se basa en el estado físico; no causan el mal de ojo de forma intencional, sino que es algo que "simplemente pasa". Los síntomas de esta enfermedad son fiebre, diarrea (se habla de un excremento de color verduzco), dolor de estómago, vómitos, erupción cutánea, inapetencia y letargo. El mal de ojo se cura mediante frotaciones con un huevo o un pato y con diversas plantas medicinales; además se efectúan ensalmos (Kazianka, 2009: 94-98; Menhart, 2005: 66).

La expresión *mal aire* no sólo sirve para designar una enfermedad, sino también *espíritus* y *espantos* distintos. Se trata de un fenómeno social complejo. Los *daños* que provoca esta enfermedad pueden "ser enviados por el aire", por ello se llama genéricamente *mal aire*. Los curanderos "liberan" las enfermedades en el aire ("tiran en el aire") por lo que pueden ser "interceptadas" por una persona incauta. Aunque atrapó el "aire", la persona no presenta los síntomas de la enfermedad "desechada" por el curandero, pero sí temperaturas corporales bajas. En su forma más simple:

Aire es algo... si tú estás en tu cama, en tu camión, durmiendo y te das sin ropa, así y está caliente la parte, aquí, entonces sales afuera de la casa, y allí es el aire fuerte, ras... y se pega el aire así, te agarra un dolor de la columna, de espalda. Ah... le duele... es aire. Decimos: "te venteó el aire" (B1: P197)³⁵.

En este caso, el padecimiento es causado por una corriente de aire. Los síntomas que se presentan conjuntamente o por separado son: dolores en la nuca y en los hombros, dolor de cabeza y de espalda, náuseas y paralización temporal de la cara: "torcer la boca para un lado". El mal aire no es considerado peligroso sino más bien desagradable. Durante el tratamiento que hacen el curandero o el yerbero, el cuerpo es "ventilado" por medio del tacto

35. Dada la necesidad ética de guardar anonimato, a los entrevistados se les otorgó, para identificarlos, una letra y un número. Por ejemplo, B5. La letra P y el número que le sigue (P492-493) hacen referencia al número del párrafo de la transcripción de la entrevista, analizado mediante el programa de software "AtlasTi"

de quien hace la curación y se realiza un ensalmo. A pesar de que algunos informantes también comentaron que esta enfermedad era un “problema de los nervios” y de que la descripción hecha era sólo una “creencia”, es significativo que nadie mencione haber consultado a un médico al sufrir de los síntomas característicos. No obstante, no se descarta la posibilidad de que la biomedicina pueda curar, quizás, el *mal aire* (Kazianka, 2009).

Los síntomas aquí descritos, caracterizados culturalmente y con su propia etiología, no aparecen como tales en la concepción biomédica. No obstante, al igual que sucede con toda enfermedad, están sujetos a una categorización que esencialmente indica cómo tratan los itzáes dichas enfermedades y cómo los terapeutas pertinentes las enfrentan por medio de áreas de competencia específica. A continuación presento las categorías principales.

La categorización de la enfermedad

Las enfermedades se clasifican en diferentes categorías relacionadas directamente con las posibles estrategias de curación. No pueden considerarse como algo estático, siempre se conciben como dependientes del individuo y de la situación. Así, una de las categorizaciones itzáes consiste en la distinción entre las “enfermedades graves” y las “enfermedades ligeras”. No es fácil clasificar correctamente cada una de las enfermedades en las diferentes categorías, pues tal atribución depende de varios factores. El dolor de cabeza, la diarrea, el resfrío, la gripe, los dolores estomacales, los parásitos intestinales, el pie de atleta, el *susto*, el *mal aire* y las llamadas “enfermedades comunes”³⁶, son consideradas leves. Pertenecen a las enfermedades graves el *mal aire*, el *susto*, los *daños*³⁷, la bronquitis, el asma, la diabetes, los parásitos, el cáncer,

36. Esta expresión refiere a enfermedades que se perciben y se designan como universales o comunes. También se asocia con las enfermedades más frecuentes, como *susto*, bronquitis, dolor de cabeza, diabetes, resfriado, viruela, paperas, tosferina, dengue, infecciones, sarampión, malaria, vómito, gripe, hepatitis, *mal de ojo*, *mal aire*. Por otra parte, de las enfermedades antes mencionadas, la categoría “enfermedades comunes” puede ser clasificada como grave o ligera.

37. Estos maleficios en sí no deben entenderse como enfermedad, sino que hacen evidentes las causas –sociales– de los diferentes tipos de enfermedad. En este contexto, los itzáes

la hepatitis, el *mal de ojo* y las "enfermedades comunes". Para entender la levedad o gravedad de las enfermedades hay que examinar cada una de ellas. Amén de los anterior, hay enfermedades que se clasifican como "peligrosas", es decir, que amenazan la vida del paciente.

Primero hay que decir que la concepción de "enfermedad" que tienen los itzáes es clave en la evaluación de ambas categorías, ya que cualquier padecimiento no tratado puede llevar a la muerte. Para juzgar a partir de qué momento una enfermedad es ligera o grave o si pone en peligro la vida del paciente, se toma en cuenta, entre otras cosas, el estado general del enfermo – los niños y los ancianos son considerados como más "débiles" o más propensos a enfermarse–, el estadio de la enfermedad, la progresividad, el sufrimiento subjetivo y las posibilidades de curación. Otro factor que influye para la clasificación de una enfermedad como "grave" es la probabilidad de curación y la complejidad del tratamiento curativo. Mientras más difícil sea conseguir o financiar los medios necesarios para ello, o efectuar los rituales curativos indispensables para estimular el tratamiento terapéutico, tanto más compleja y grave será la enfermedad, es decir, más peligrosa para la vida del paciente. Se habla también de "enfermedades complicadas" y "simples". Una enfermedad puede ser considerada ligera cuando los medios curativos necesarios están disponibles: medicamentos, terapeutas³⁸, conocimientos curativos, utensilios rituales, aparatos, etcétera. Si el procedimiento curativo es complicado o difícil porque faltan recursos o por la gran cantidad que de ellos se necesita, la enfermedad puede ser calificada de grave.

A la vez, predomina una relación recíproca entre el método curativo y la enfermedad. A menudo la percepción del margen de acción con respecto a la elección de los métodos de tratamiento determina la evaluación o calificación de una enfermedad. Asimismo, se califica como enfermedades ligeras aquellas que es posible curar con remedios caseros, o las que pueda aliviar un curandero indígena con yerbas. Las enfermedades graves no pueden ser curadas por un yerbero; éste sólo puede aliviar el sufrimiento. Ambos profesionales de la salud indígena se distinguen por sus diferentes esferas de competencia, que describiré

las definen como "enfermedad" porque las causadas por brujería no pueden ser tratadas como sus equivalentes originadas por otras razones (Kazianka, 2008).

38. El término "terapeuta" se refiere a las personas de los diferentes sistemas médicos.

más adelante con mayor detalle. Cuando la enfermedad en cuestión es grave se acude sobre todo a instituciones biomédicas; una razón que refiere la gente para tratarse con biomedicina es que los medicamentos son considerados “más rápidos para curar”, más agresivos, más químicos. Aquellos fenómenos que la antropología médica considera como síndromes culturalmente específicos son una excepción, dado que son los que pueden ser tratados por curanderos o brujos, solamente. En este sentido, no se niega que la biomedicina pueda tratar el mal aire, en principio; empero, la falta de conocimientos de esta disciplina para liberar al cuerpo de las “malas influencias”, impide que el paciente sane sólo con la ayuda de este método curativo.

Otro concepto esencial que tiene relación con la enfermedad es el del “desarrollo”, pues una enfermedad se puede “desarrollar”. Es de especial importancia la relación que tiene este concepto con la causa y la propagación de la enfermedad, así como la prevención con medidas de protección para la conservación de la salud o la estabilización de la condición de los pacientes enfermos.

Las causas y la propagación de la enfermedad

Son distinguibles dos ámbitos a partir de los cuales, según los itzáes, surgen y se propagan las enfermedades: 1) El ámbito macro, donde el individuo está sometido a las influencias ambientales de manera relativamente pasiva. Se plantea la contaminación del medio como causa de la enfermedad, pero a la vez se examina la relación recíproca entre el ser humano, la sociedad y el ambiente. 2) El ámbito micro es considerado campo de acción concreto de cada individuo. Aquí pasa a primer plano el comportamiento de cada individuo, que puede tener como consecuencia el enfermarse y propiciar el desarrollo de enfermedades. En este punto el concepto de “descuido” es fundamental.

En el primer ámbito, el macro, se considera que el cambio del entorno ambiental, provocado por el cambio tecnológico, que a su vez transforma las relaciones sociales, es determinante para el surgimiento y eventual desarrollo de las enfermedades.

Antes no había mucha enfermedad porque había muchos bosques y ellos son los que reciben los aires contaminados y no dejan que uno lo respire. (...) ahora la causa es que hay muchas enfermedades, tenemos... tenemos los carros, las motos,

aviones y más que eso, la motosierra, y de ahí vienen las bombas de fumigar y todo eso que nosotros estamos respirando y no nos damos cuenta de ahí provienen esas enfermedades (B5: P492-493).

En este ámbito, las vías de propagación y contagio se concentran sobre todo en el aire, el agua y los alimentos. Los itzáes, como prácticamente todas las sociedades del globo están vinculados entre sí por medio del aire y del agua. Ellos hacen hincapié en la relación recíproca existente entre las sociedades y su comportamiento para con el ambiente, pues ello influye en el ecosistema global. Una y otra vez se hace referencia a las catástrofes naturales y a las guerras como causa de las enfermedades, que se propagan por medio del aire. "También de este... por lo menos ahorita con estas grandes destrucciones que hizo el huracán, aquí en la Costa Sur, se provocan epidemias porque hay personas que se dice que se descompusieron, se arruinaron, se murieron, y el aire trajo todas estas cosas..." (B1: P223).

Si en otras partes del mundo muere gente o se destruye la naturaleza, a los itzáes también les afecta, de la misma manera que ellos influyen en el sistema global a través de sus actos y su relación con la naturaleza. Además, las variaciones de temperatura en el ambiente debilitan el cuerpo, lo que puede causar enfermedades. Asimismo, el cambio rápido entre calor y lluvia en el ámbito macro resulta perjudicial, le "cae mal" a la gente.

En el ámbito micro hay diferentes situaciones específicas por las cuales uno se enferma. Aquí el concepto de "descuido" es fundamental, el individuo es el único responsable de su salud. El cumplimiento individual de las normas de conducta, las medidas de higiene y buenas relaciones interpersonales son aspectos básicos. Si alguien descuida su higiene puede enfermar. De igual manera, la ingestión de agua y alimentos contaminados y, desde luego, las desavenencias en las relaciones sociales pueden ser causa de enfermedad. También puede tratarse de un castigo de los *espíritus* —de las *santísimas ánimas*, por ejemplo— por no haber sido venerados adecuadamente, o puede ser una jugarreta de los *espantos* —de los *duendes*, por ejemplo. Las *santísimas ánimas*³⁹ que protegen la iglesia católica de San José también pueden

39. La procesión de las Santísimas Ánimas del primero de noviembre, en San José, es un ritual sincrético especial. Se ignora la historia de estos santos que son los guardianes de la iglesia, pero hay varias leyendas que se han tejido a su alrededor. Actualmente se

castigar con enfermedad o muerte a quienes no las veneran el primero de noviembre (Kazianka, 2008). Un *duende*⁴⁰, comparable a un elfo y también llamado *mal aire*, puede “jugar” con alguien hasta que enferma. Y los conflictos sociales pueden inducir a alguien a contratar los servicios de un hechicero para hacerle un maleficio a un tercero. Pero también es posible que uno mismo se provoque la enfermedad por “descuido”, si, por ejemplo, se lava con agua fría cuando está acalorado –“soleado”–, o al levantarse de la cama, sin taparse, porque al “pegar el aire” hay un cambio brusco de temperatura que provoca el mal aire. Igualmente, las emociones fuertes pueden ser causa de enfermedad. Una informante que sufre de hipertensión arterial incurable atribuye su condición a un susto; otra mencionó que es posible enfermarse de diabetes como resultado de sentir mucha “cólera” o “ira”.

ATRIBUCIONES DE LOS TERAPEUTAS Y DE LAS INSTITUCIONES MEDICAS

Las opciones terapéuticas en San José y sus alrededores

La oferta⁴¹ de servicios médicos en San José incluye la medicina indígena y la biomedicina. Además del Centro de Salud, una clínica ambulatoria

conservan tres cráneos de “santos” en un relicario situado al lado del altar del templo en cuestión. Una vez al año se saca uno de ellos, es trasladado por el pueblo y la gente lo recibe en sus casas para pedirle su bendición. Se puede pedir ayuda al santo a través de una promesa, suerte de pacto. Principalmente se le pide protección contra las enfermedades o la curación de éstas. La promesa consiste en que uno se compromete a recibir en su casa el cráneo de uno de los tres santos en tres años consecutivos (Kazianka, 2009: 84-86).

40. Por lo general el duende se personifica en un chico de ocho años que lleva puesto un sombrero grande, gusta de tomar alcohol y tiene la cara de un hombre viejo. Tiene el carácter de un niño, disfruta de hacer travesuras y por eso algunos dicen que es malo. No todos lo pueden ver o relacionarse con él. Es peligroso para los niños ya que se afirma que los puede secuestrar o impedir su desarrollo. Los que mantienen relaciones amistosas con el duende pueden adquirir conocimientos. Es posible entrar en contacto con él mediante oraciones especiales. Muchos curanderos trabajan con él y hacen uso de sus dotes y poderes (Kazianka, 2009: 86-87).
41. Utilizo deliberadamente la palabra “oferta”, porque la medicina tiene también, por supuesto, su aspecto económico.

subvencionada por el sistema estatal de salud, del consultorio y de la farmacia que pertenecen al biomédico local, doctor Canté Cohouj, hay varios curanderos, brujos o yerberos, hueseros y parteras. En los pueblos aledaños hay otros curanderos y también se cuenta con el hospital estatal de San Benito y distintas clínicas ambulatorias y consultorios privados de médicos generales y de varios especialistas.

Parteras

La partería es ejercida exclusivamente por mujeres; ellas supervisan el desarrollo del feto, asisten a la madre y pueden ofrecerle remedios y preparados vitamínicos elaborados por ellas mismas. Controlan la posición del feto si la paciente tiene dolores, y lo colocan en el sitio adecuado con masajes. Debido a que en la actualidad la mayoría de las mujeres jóvenes quiere parir en hospital, de ser posible, las parteras son prescindibles al momento del parto y sólo asisten a las madres durante el embarazo.

Hueseros

Estos curanderos atienden, con excepción de fracturas, problemas como esguinces, dislocaciones, costillas magulladas, distensiones, dolores en los pies o tensión en la espalda. El diagnóstico lo realizan mediante palpación. Si la parte dolorida está muy hinchada aplican compresas y suministran infusiones de hierbas a los pacientes; cuando la hinchazón ha disminuido, inician el tratamiento en sí. Para los masajes especiales y los vendajes usan instrumentos mecánicos, como mazorcas de maíz.

Yerberos, curanderos y brujos

Los tres términos sirven para designar ocupaciones que están estrechamente entrelazadas y es difícil distinguir las especificidades de cada una. A menudo se usan como sinónimos y sólo teniendo en cuenta las atribuciones de cada oficio y el conocimiento de cada uno de sus practicantes se reconocen las diferencias.

El término yerbero designa a una persona que utiliza las yerbas curativas en su terapia; a menudo se usa como sinónimo de *curandero*. Es significativo que se utilice dicho término cuando se habla de enfermedades “ligeras” o “comunes”, y de curandero cuando se trata de enfermedades “graves”. La mayoría de los itzáes piensa, en realidad, que no hay diferencia entre la práctica de los curanderos y los yerberos, pues ambos utilizan plantas medicinales; sin embargo, son aquéllos quienes se encargan de curar el *susto*, el *mal aire* y el *mal de ojo*, y además conocen las oraciones pertinentes. Por su parte, los yerberos han heredado sus conocimientos curativos de los abuelos. Hoy en día es común que sólo los mayores sepan de herbolaria; los jóvenes simplemente no la conocen o no quieren conocerla. La medicina de los yerberos se basa en la administración de fitofármacos y de sustancias extraídas del reino animal. Los itzáes distan de tener una opinión unánime acerca de la delimitación de atribuciones de un curandero, es decir, saber qué lo diferencia de otros profesionales. A menudo se relaciona el término brujo con el de curandero, sobre todo cuando se habla de hacer y romper embrujos. Aquí la diferencia es más clara, pues mientras que los curanderos curan daños, los brujos se encargan de hacer maleficios y de cometer “maldad”, lo que les hace temibles. Decirle brujo a un curandero es agraviarlo. Pero algunas veces, cuando los pacientes no saben de la formación, conocimientos y aplicaciones de la persona que los trata, pueden confundirse cuando se refieren a ella, es decir, como curandero, yerbero o brujo.

Médico

Este título se emplea con frecuencia como sinónimo de sistema biomédico. Todas las enfermedades, excepto el *mal de ojo*, el *mal aire*, el *susto* y los males causados por maleficios, se adscriben a los médicos y a la biomedicina en general. No obstante, en el aspecto sintomático, incluso estas enfermedades pueden ser atendidas por biomédicos. Las operaciones quirúrgicas son practicadas exclusivamente por los médicos de las diversas instituciones. Algunos reconocimientos médicos asociados con la biomedicina son las radiografías, los análisis de sangre y de orina, el control de la presión sanguínea, así como la colonoscopia. El médico es visto como un mediador que diagnostica la

enfermedad en virtud de los resultados de los exámenes médicos y las declaraciones de los pacientes para establecer el tratamiento correspondiente. Los estudios se hacen en laboratorios privados o públicos, dependiendo del equipamiento de las distintas instituciones médicas. Los itzáes critican que los médicos hagan tantas preguntas al realizar la anamnesis, porque les da la impresión de que están adivinando de qué padecimiento se trata; además, piensan que los médicos no explican a los pacientes de qué están enfermos, ni la causa, sino que solamente prescriben la terapia. Por ello, los que disponen de recursos económicos prefieren acudir a médicos privados, ya que se cree que se ocupan mejor del paciente y que la organización clínica funciona mejor. El argumento más importante que se cita es que la espera es más corta en los consultorios privados.

El Centro de Salud

El centro de salud ubicado en San José es una de las clínicas ambulatorios estatales financiadas por el Ministerio de Salud. Entre sus objetivos oficiales se cuentan proporcionar a la población rural los principios higiénicos básicos de la biomedicina y reducir la mortalidad materna y de los lactantes por medio de controles periódicos de salud, el suministro de vitaminas y de diferentes vacunas. También se ofrece orientación para el cuidado y la alimentación infantil y para la planificación familiar. Los centros de salud son la primera opción para los que viven lejos del hospital estatal más cercano. Los itzáes acuden a su centro de salud para casi todas las enfermedades "leves", salvo el *mal de ojo*, el *susto*, el *mal aire* y los *daños*. Ahí no se atienden fracturas óseas ni se realizan operaciones.

El hospital de San Benito

El hospital de San Benito es otro centro de asistencia grande que cuenta con enfermeros, médicos generales y especialistas, farmacéuticos y técnicos. Ahí se envía a los pacientes, o bien ellos acuden directamente. El personal del hospital cuenta con competencias para atender todo tipo de enfermedad, excepción hecha de las culturalmente específicas y aquellas causadas por brujería. Ahí,

sobre todo, se tratan enfermedades graves y en etapas avanzadas, así como operaciones quirúrgicas. El hospital cuenta con su propio departamento de urgencias, al que los pacientes son conducidos en ambulancias en caso de accidente. Sin embargo, de no disponer de los recursos necesarios para el traslado, los médicos lo remiten a un establecimiento médico de la capital.

INTERACCIÓN, ENTRELAZAMIENTO Y DELIMITACIÓN

El nivel conceptual de enfermedad

El concepto de *enfermedad* de los itzáes no es contrario al de enfermedad desde la perspectiva biomédica. Empero, teniendo en cuenta la definición biomédica del concepto de enfermedad —en el sentido de estar enfermo— que se menciona en el *Diccionario Clínico* de Pschyrembel (1986), equivale en sentido amplio a “falta de salud”, y en un sentido más concreto es “la presencia de cambios o trastornos corporales, mentales y o espirituales subjetivamente percibidos y/u objetivamente localizables” (Greifeld, 2003: 20). En el terreno conceptual existen superposiciones entre la biomedicina y la medicina indígena en cuanto al “estar enfermo”, ya que ambas utilizan, como se mencionó anteriormente, un término ontológico para la organización y la categorización de enfermedades. No obstante, las categorías de los sistemas de clasificación utilizadas difieren. Así, la categoría “crónico” no significa lo mismo para itzáes y biomédicos, como tampoco la clasificación biomédica registra categorías tales como “complicada” y “simple”.

El ámbito sintomático

En el terreno sintomático (Whyte, 1997: 23-28)⁴², donde es enfatizado el tratamiento del malestar, se reconoce el éxito de la terapia, tanto de la

42. “This symptomatic idiom concentrates on phenomenal aspects of Problems and entails attempts to change unpleasant characteristics that are ‘obvious’ to the senses. The kinds of experience that are taken as data are bodily conditions, failures’, and losses” (Whyte, 1997: 25). Además, “The ability to cure by symptomatic treatment is thus

biomedicina como de la medicina indígena, ambas son igualmente reconocidas. En principio, tanto la medicina indígena como la biomedicina pueden curar cualquier tipo de enfermedad. Sin embargo, por lo general se considera que los métodos y medicamentos asociados con la biomedicina son más agresivos y surten efecto con mayor rapidez que los de la medicina indígena, por lo que se prefiere a los primeros en los casos de urgencia. El principal argumento es que los efectos de los "medicamentos de los médicos" se notan más rápidamente y tienen la eficacia esperada⁴³. Al mismo tiempo y paradójicamente, despiertan escepticismo pues se trata de "químicos" y tienen efectos colaterales. Por eso, y porque se piensa que es más saludable y más suave para todas las enfermedades y en situaciones que no pongan en riesgo la vida, se prefiere la medicina indígena sobre la biomedicina. Con todo, a menudo se les combina, como en el caso de la gripe, cuando se toman tanto medicinas caseras –distintas infusiones y grasas animales– como aspirinas o preparados vitamínicos.

El ámbito etiológico

La etiología de la enfermedad es especialmente importante para la determinación de los tratamientos curativos. Es propia de ambas medicinas la idea de que la "suciedad" que se encuentra en el aire y en los alimentos es la causa y el medio de difusión de la enfermedad en sentido amplio, aunque ésta es entendida de manera diferente por los practicantes de cada una de ellas. En el sentido de lo dicho, ambas reconocen también el contagio por contacto directo; y en la medicina tradicional o popular "occidental", el cambio de

more important than the nature of the syndromes in determining what perspective is adopted" (Whyte, 1997: 28).

43. Esta idea está relacionada con la vía de administración y aquí, específicamente, están asociados con la administración parenteral. Dado que muchos medicamentos se inyectan, a los itzáes les parece que actúan con mayor rapidez. Esta vía de administración no se utiliza en la medicina indígena (casera, de los curanderos, parteras, hueseros). Si se administra una inyección, el suero se adquiere con anterioridad en una farmacia y, por lo tanto, el medicamento es considerado como biomédico.

temperatura se considera causa de enfermedad, por ello los médicos hablan de “resfrío” (Hörbst y Wolf, 2003: 17).

Los síndromes culturalmente específicos y los daños en general también se transmiten o se difunden por medio del aire, la alimentación o el contacto, pero su etiología queda fuera del modelo explicativo de la biomedicina. De esta manera, la biomedicina puede tratar esas enfermedades solamente en el aspecto sintomático, sin eliminar sus causas. Por otra parte, la idea de que las emociones pueden desencadenar una enfermedad no sólo es propia de los itzáes sino también se maneja en la biomedicina, es el caso de las llamadas “enfermedades psicosomáticas” (Hahn, 1982: 248-268). Otras causas de enfermedad, como por ejemplo, la de la herencia genética, tienen un papel importante en la biomedicina, pero para los itzáes, esta perspectiva es relevante únicamente cuando se trata de malformaciones congénitas o de retraso mental debido al incesto.

La interacción entre los terapeutas y los pacientes

Desde hace algún tiempo, las parteras son consideradas como mediadoras entre los sistemas biomédico e indígena, y son movilizadas como tales. Un ejemplo de esta mediación son los cursos para las parteras que imparte el Centro de Salud de San José, donde aprenden las reglas básicas de la higiene biomédica, se trata en detalle el transcurso del embarazo y del parto, sus riesgos y las diferentes estrategias para solucionar problemas emergentes. Además, se les instruye para que en caso de que surjan problemas mayores envíen a sus pacientes al hospital.

El objetivo es aumentar la atención médica para mujeres embarazadas y la reducción de la mortalidad materno-infantil. Esta aceptación de los concretos biomédicos por parte de las parteras, implica una “cooperación” y su aceptación en sentido de aculturación.

Cuando se trata de fracturas, los hueseros remiten a sus pacientes al hospital de San Benito. Ni siquiera curan pequeñas fracturas. Con todo, hay casos en que los pacientes con fracturas remitidos al hospital, tomaron medicamentos indígenas para acelerar el proceso de curación. Por otra parte

algunos hueseros remiten a sus pacientes al Centro de Salud para que les sean administradas inyecciones de vitaminas o vacunas contra el tétanos.

Los yerberos constituyen el grupo de curanderos indígenas con más probabilidad de ser reconocidos por los biomédicos. Esto podría explicarse porque curan con plantas medicinales, con lo cual los practicantes de la biomedicina podrían integrar mejor en su propio concepto este tipo de terapia; incluso algunos biomédicos prescriben exclusivamente fitofármacos o medicamentos considerados "naturales", es decir, aquellos que no fueron elaborados sintéticamente. A estos médicos se les suele llamar "naturistas" o yerberos.

Cuando no tienen la posibilidad de llevar a cabo los análisis y las terapias necesarios, los médicos remiten a sus pacientes a otras instituciones biomédicas. Si un médico envía a un paciente con un curandero del sistema indígena lo hace de modo indirecto, sugiriéndole que consulte a "otras personas que saben curar". Esto es así, según los itzáes, porque el médico teme perder su reputación si reconoce que no puede ayudar al paciente. Este temor a la pérdida de prestigio por la ausencia de éxito terapéutico, no sólo es causa de un comportamiento irresponsable hacia el paciente por parte de los médicos, sino también de numerosos curanderos. Esto explica que los pacientes y sus parientes decidan si continúan el tratamiento con el mismo curandero o médico, una vez que han observado el avance de la terapia. La competencia no sólo se da entre curanderos y entre curanderos y médicos, sino también entre médicos, entre éstos y los centros de salud, los laboratorios y las farmacias. Desde este punto de vista, los representantes de ambas medicinas se pueden considerar complementarios, ya que tienen áreas de conocimiento y especialización que en parte se superponen y que tienen una relación dialéctica.

CONCLUSIÓN

El concepto de pluralismo médico comprende la dualidad biomedicina "global" y la medicina indígena "local". En este sentido se observa que ambos sistemas terapéuticos existen de manera independiente, y que las diferentes prácticas curativas actúan de forma paralela, casi sin "rozarse" (Höbst y Wolf, 2003: 20-22). Sin embargo, el estudio del contexto médico de los itzáes no permite hablar de coexistencia de sistemas médicos que interactúan

sólo de manera periférica. La mutua relación entre lo global y lo local no se reconoce empíricamente hasta que se observan las prácticas y los conceptos significativos de los diferentes actores y colectivos involucrados en el contexto de una localidad específica (Hörbst & Krause, 2004: 45). Debido al hecho de que lo global y lo local no se pueden distinguir desde una perspectiva analítica, la supuesta dualidad tiene que ser reemplazada por el concepto de sistemas dinámicos “permeables” (Kreff, 2003: 162-190; Hörbst y Wolf, 2003: 12). Si se ignoran los procesos de integración e interacción, como el hecho de que los médicos envíen pacientes a los curanderos, o la cooperación entre médicos, parteras biomédicas y parteras indígenas, etcétera, se pasará por alto la comprensión cabal del sistema médico en su conjunto, privilegiando sólo los casos individuales.

Como se expuso antes, entre los itzáes las dos concepciones médicas a las que recurren no constituyen sistemas cerrados ni mutuamente excluyentes. Ambos sistemas se han convertido en componentes de un solo sistema médico local. La interacción de los itzáes con esta realidad es dinámica: ambas prácticas se influyen, crean nuevos vínculos y eliminan otros. Ejemplo de ellos son la investigación farmacológica de los fitofármacos itzáes, el intercambio de conocimientos entre los estudiantes de biomedicina y los yerberos, la utilización de aspirinas y compuestos vitamínicos en la medicina indígena, la formación de parteras en el Centro de Salud, etcétera. Todo esto genera cambios en el campo de acción médico de los itzáes, lo que a su vez conduce a la adopción de nuevas estrategias y estilos de vida. El conocimiento médico indígena se discute en el ámbito de las diferentes concepciones de enfermedad y salud, así como los métodos de tratamiento y prevención —contrastando el “antes” y el “ahora”—, y se emplea como elemento generador de identidad. Este discurso debe calificarse como el análisis consciente de influencias “culturalmente ajenas”, y como resultado de los procesos de entrelazamiento e intercambio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anónimo III (2006). *Diagnóstico San José*. Guatemala: Municipio de San José.
- Anónimo IV (s/f). *Usemos Plantas medicinales de Peten*. Guatemala: Pro Petén, CANAOA/ Fundación Virginia Wellington Cabot
- Anónimo V (2004). *Plantas medicinales utilizadas por los Itzáes, San José Petén*. Guatemala: Asociación BioItza.
- Appadurai, Arjun (1990). *The social life of things: Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1996). *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis, Londres: University of Minnesota Press.
- Atran, Scott, Ximena Lois y Edilberto Ucan Ek' (2004). *Plants of the Petén Itza' Maya/Plantas de los Mayas Itza' del Petén*, Núm. 38. Michigan: Museum of Anthropology/ University of Michigan Memoirs.
- Augé, Marc (1994). *Orte und Nichtorte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Banard, Alan y Jonathan Spencer (Eds.) (2003). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Londres: World Reference.
- Chevalier, Jacques y Andrés Sánchez Bain (2003). *The hot and the cold: Ills of human and maize in native Mexico*. Toronto: University of Toronto Press.
- Correa, Carlos M. (2002). *Protection and Promotion of Traditional Medicine. Implications for Public Health in developing countries*. Schweiz: University of Buenos Aires & South Center.
- Diesfeld, Hans Jochen (1996). "Die Entwicklung der WHO. Von der Seuchenbekämpfung zum, Primary-Health-Care Konzept" en Heinz Schott (Ed.) *Meilensteine der Medizin*. Dortmund: Harenberg, pp. 571-584.
- Dunes, Frederick L. y Janes Craig R. (1986). "Introduction: Medical Anthropology and Epidemiology", en Jane Craig R., Ron Stall y Sandra Gifford (eds.) *Anthropology and Epidemiology. Interdiscipli-*

- nary Approaches to the Study of Health and disease.* Holland: D. Reidel Publishing Company, pp. 3-35.
- Eder, Karin y María Manuela García Pu (2003). *Model of indigenous Maya medicine in Guatemala. Joint investigation in Sipacapa, San Marcos, San Martin Jilotepeque, Chimaltenango and San Juan Ixcoc, Hehuetenango.* Guatemala: ASECSA, DED.
- Eriksen, Thomas Hylland (2003). "Introduction" en Thomas Hylland Eriksen (Ed.) *Globalization Studies of Anthropology.* Londres: Pluto, pp. 1-18.
- Giddens, Anthony. (1991). *The Consequences of Modernity.* Stanford: Stanford University Press.
- Good, Byron J. (2003). *Medicine, rationality, and experience. An anthropological perspective.* Cambridge: Lewis Henry Morgan lectures, Cambridge University Press.
- Greifeld, Katarina (2003). "Einführung in die Medizinethnologie" en Katarina Greifeld (Ed.) *Ritual und Heilung, Eine Einführung in die Medizinethnologie,* 3° ed. Berlín: Dietrich Reimer Verlag GmbH, pp. 11-3.
- (1995). "Medizinische Systeme Mittel-und Südamerikas" en Beatrix Pfeleiderer, Katarina Greifeld y Wolfgang Bichmann (Eds.) *Ritual und Heilung. Eine Einführung in die Ethnomedizin.* Berlín: Reimer Verlag, pp.111-138.
- Greifeld, Katarina y Bettina E. Schmidt (2003). "Medizinische Systeme Süd-und Afroamerikas" en Katarina Greifeld (Ed.) *Ritual und Heilung, Eine Einführung in die Medizinethnologie,* 3° ed. Berlín: Dietrich Reimer Verlag, pp.105-133.
- Hahn, Peter (1982). "Zur Geschichte der Psychosomatik. Die Entwicklung der Psychosomatischen Medizin" en Heinrich Balmer (Ed.) *Geschichte der Psychologie,* Bd. 2: *Entwicklungslinien zur wissenschaftlichen Psychologie,* pp. 248-268.
- Harnnez, Ulf (1993). *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning.* Nueva York: Columbia University Press.

- (1995). "Kultur' in einer Vernetzten Welt. Zur Revision eines ethnologischen Begriffs", en Wolfgang Kaschuba (Ed.) *Kulturen-Identitäten-Diskurse. Perspektiven einer europäischen Ethnologie*. Berlín: Akademischer Verlag, pp. 64-84.
- (1996). *Transnational Connections. Culture People, Places*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Hauser-Schäublin, Brigitta y Ulrich Braukämper (2002). "Einleitung. Zur Ethnologie der weltweiten Verflechtung" en Brigitta Hauser-Schäublin y Ulrich Braukämper (Ed.) *Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen*. Berlín: Dietrich Reimer Verlag, pp. 9-15.
- Hörbst, Viola (2003). "Zwischen globalen Ansprüchen: medizinische Wertigkeiten bei den Cora (Náyeri), Mexico" en Hörbst y Wolf (Eds.) *Medizin und Globalisierung. Universelle Ansprüche – lokale Antworten*. Medizinkulturen im Vergleich. Münster: LIT Verlag Münster, pp. 57-85.
- Hörbst, Viola; Angelika Wolf (2003). "Globalisierung der Heilkunde: Eine Einführung" en Hörbst y Wolf (Eds.) *Medizin und Globalisierung. Universelle Ansprüche–lokale Antworten*. Medizinkulturen im Vergleich. Münster: LIT Verlag Münster, pp. 3-30.
- Janzen, D.T. (2002). *The social fabric of Health, An introduction to Medical Anthropology*. Boston: McGraw-Hill.
- Kazianka, Barbara (2009). *Globale-lokale Medizin. Eine ethnomedizinische Studie zur Vernetzung und Interaktion medizinischer Systeme anhand der Itzá-Maya in San José, Petén, Guatemala*. Viena: Diplomarbeit der Universität Wien.
- Kleinman, Arthur (1980). *Patients and healer in the context of culture. An exploration of the borderland between anthropology, medicine and psychiatry*. Londres: University of California Press.
- Knipper, Michael (2003) "Was ist 'Krankheit'?" – Anwendung zur transkulturellen Anwendung des wissenschaftlichen Krankheitsbegriffs", en Hörbst y Wolf (Eds.) *Medizin und Globalisierung. Universelle Ans-*

- prüche–lokale Antworten. Medizinkulturen im Vergleich. Münster: LIT Verlag Münster, pp.153-177.*
- Kreff, Ferdinand (2003). *Grundkonzepte der Sozial- und Kulturanthropologie in der Globalisierungsdebatte*. Berlín: Reimer Verlag.
- Kutalek, Ruth (2003). “Medizinische Systeme in Afrika”, en Katarina Greifeld (Ed.) *Ritual und Heilung, Eine Einführung in die Medizinethnologie*, 3ªed. Berlín: Dietrich Reimer Verlag, pp. 39-69.
- Lambert, Helen (2003). “Medical Anthropology”, en Alan Banard y Jonathan Spencer (Eds.) *Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology*. Londres: World Reference, pp. 358-361.
- Leslie, Charles (1976). “Introduction” en Charles Leslie (Ed.) *Asian medical systems: a comparative study*. Londres: University of California Press, pp. 2-12.
- (1992). “Interpretations of illness: syncretism in modern Ayurveda”, en Charles Leslie y Allan Young (Eds.) *Paths to Asian medical knowledge*. Oxford: University of California Press, pp. 177-208.
- Lindstrom, Lamont (2003) “Syncretism” en Alan Banard y Jonathan Spencer (Eds.) *Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology*. Londres: World Reference, pp. 539-541.
- Mader, Elke (2001). “Kulturelle Verflechtungen. Hybridisierung und Identität in Lateinamerika”, en Borsdorf y Sötter (eds.) *Lateinamerika im Umbruch. Geisitze Strömungen im Globalisierungsstress*. Innsbruck: Innsbrucker Geographische Studien 32, pp.77-87.
- Menhart, Manfred (2005). *Heilpflanzen der Itzá. Eine ethnobotanische Untersuchung des Heilpflanzenwissens und der meistverwendeten Phytopharmaka bei den Itzá-Maya, San José, Petén, Guatemala*. Viena: Diplomarbeit der Universität Wien.
- Obrist van Eeuwijk, Birgit (2003). “‘Richtige Ernährung’ in Paua New Guinea: Anspruch und Wirklichkeit”, en Hörbst y Wolf (Eds.) *Medizin und Globalisierung. Universelle Ansprüche – lokale Antworten*. Medizinkulturen im Vergleich. Münster: LIT Verlag, pp. 31-57.

- Pschyrembel (1986). *Klinisches Wörterbuch*. Berlín: Redak. Zink, Walter de Guyter.
- Ritenbaugh, Cheryl (1982). "Obesity as a culture-bound-syndrome", en *Culture, medicine and psychiatry* 6, pp. 347-361.
- Rubel, Arthur J. (1977). "The epidemiology of a folk illness: Susto in Hispanic America" en David Landy (Ed.) *Culture, disease and healing. Studies in Medical Anthropology*. Londres: Macmillan Publishing, pp. 119-129.
- Unschuld, Paul (1978). "Die konzeptuelle Überformung der individuellen und kollektiven Erfahrung von Kranksein", en Heinrich Schipperges, Eduard Seidler y Paul Unschuld (Eds.) *Krankheit, Heilkunst, Heilung*. Friburgo/Munich: Verlag Karl Alber, pp. 491-516.
- Wallerstein, Immanuel (1974). *The modern world-system: Capitalist agriculture and the origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press
- (1980) *The Modern World-System: Vol. 2. Mercantilism and the Consolidation of the European world-economy, 1600-1750*. New York: Academic Press.
- (1989). *The Modern World-System: Vol.3 The second era of great expansion of the capitalist world economy, 1730-1840s*. Nueva York: Academic Press.
- Whyte, Susan Reynolds (1997). *Questioning misfortune, the pragmatics of uncertainty in eastern Uganda*. Cambridge studies in Medical Anthropology 4. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wimmer, Andreas (2002). "Gleichschaltung ohne Grenzen? Isomorphisierung und Heteromorphisierung in einer verflochtenen Welt", en Brigitta Hauser-Schäublin y Ulrich Braukämper (Eds.) *Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen*. Berlín: Dietrich Reimer Verlag, pp. 77-94.
- Winkelman, Michael (2009). *Culture and health. Applying Medical Anthropology*. San Francisco: Jossey-Bass.

Wolf, Angelika (2003). “AIDS und *Kanyera* in Malawi: lokale Rezeption eines globalen Phänomens“, en Hörbst y Wolf (Eds.) *Medizin und Globalisierung. Universelle Ansprüche – lokale Antworten*. Medizinkulturen im Vergleich. Münster: LIT Verlag, pp. 153-177.

Publicaciones Periódicas

Hörbst, Viola y Kristine Krause (2004) “On the move– Die Globalisierungsdebatte in der Medizinanthropologie”, *Curare* 27, Berlín: AG Medical Anthropology in der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde e. V. 1-2: 41-60.

Lauer, Mattias B. (2004). “Da kannst du nichts machen – die Globalisierung...’ Neuere Theorien des Kulturtransfers und ihrer Grenzen”, *Curare* 27, 3: 253-261.

Wörrle, Bernhard (2004). “Lateinamerika – Patienten und Heiler zwischen den medizinischen Systemen”, *Curare* 27, 1-2: 115-127.

Publicaciones Electrónicas

Anónimo I (2007). *Políticas y programas de salud de pueblos indígenas en América Latina. Panorama social de América Latina 2007*. Capítulo V. Versión no editada. CEPAL, UN (http://www.eclac.org/publicaciones/xml/5/30305/PSE2007_Cap5_AgendaSocial.pdf,

Visitado 2008, Mayo 25).

Anónimo II (2007) *La historia de San José*, Municipio San José, Guatemala, (<http://www.inforpressca.com/sanjose/historia.php>, 17.8.08). [En 2012, la dirección web no es válida. Nota del Editor]

Violencia en tiempos de guerra y en tiempos de paz. El caso de una comunidad maya de Guatemala

Eva Kalny

INTRODUCCIÓN

A quince años de la firma del Acuerdo de Paz Firme y Duradera en Guatemala, la guerra civil sigue influyendo en la vida cotidiana de los sobrevivientes y de las nuevas generaciones. En su mayoría, las víctimas de entonces pertenecían a grupos marginados, y éstos siguen siendo excluidos de las decisiones políticas y económicas del país. El trauma de la persecución y de la violencia generalizada no ha terminado, sigue transmitiéndose y se perpetúa en las regiones afectadas. Las formas actuales de violencia están relacionadas estrechamente con la guerra, y son percibidas en esos términos por gran parte de la población. Sin embargo, difieren los matices e interpretaciones según las experiencias vividas.

Este texto inicia con la descripción del contexto de la violencia actual que, según algunos autores, es comparable con la sufrida durante los tiempos de la guerra. Sigue con la descripción de una aldea maya kiché del municipio de Momostenango, departamento de Totonicapán, región al margen del conflicto armado y al margen también, todavía, de los beneficios de la explotación minera en la zona. Destaca la importancia histórica y actual de los baños termales y analiza la problemática relacionada con los derechos otorgados para la construcción de una compañía minera en ese lugar.

VIOLENCIA EN TIEMPOS DE PAZ

América Central es una región sumamente inestable y violenta. Cada año en Guatemala, a partir de 2005, han sido asesinadas más de 5 000 personas (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD], 2007: 19). En un intento por expresar las pérdidas económicas generadas por la violencia en Guatemala, el PNUD las ha calculado en 2 386 721 304.77 dólares para el año 2006 (*Ibid.*: 12). En 2008 se reportaron 48 homicidios por cada 100 000 habitantes en Guatemala; en Honduras y El Salvador las cifras fueron mayores: 58 y 52 homicidios, respectivamente (PNUD, 2010: 69). Empero, en algunos municipios de Guatemala se han reportado más de 150 homicidios anuales por cada 100 000 habitantes, resaltando en estas estadísticas el departamento del Petén (*Ibid.*: 87). Llama la atención que los municipios con más homicidios reportados no son los más pobres del país, y que los asesinatos actuales ocurren fuera de las aéreas con población indígena mayoritaria.

En este contexto, el Consejo de Derechos Humanos de la ONU llamó la atención sobre la tasa de impunidad de 98% en Guatemala y, con base en ello, calificó al país como un “paraíso para los asesinos”. Esta institución atribuye tal situación a la falta de voluntad política de las élites guatemaltecas para apoyar el desarrollo de un sistema policiaco y jurídico eficaz por medio de una política fiscal adecuada (Alston, 2007: 25). En este sentido, como se verá más adelante, los argumentos del discurso político oficial, que considera que las tasas de violencia actual son semejantes a las del periodo de la guerra civil, son muy ambiguos.

Por otra parte la población sufre también violencia estructural: los pueblos indígenas y las comunidades rurales en general siguen siendo discriminados y económicamente excluidos, sufren carencia de infraestructura y en su mayoría son privados de educación y salud adecuados (PNUD, 2005). El Banco Mundial (BM) reconoce que en Guatemala la pobreza es crónica, y antes de la crisis actual (2009) tampoco se supo aprovechar del crecimiento económico para superar la brecha social entre las élites y las mayorías empobrecidas (World Bank, 2004), lo que significa que los motivos por los que estalló la guerra civil se han recrudecido, desde los Acuerdos de Paz.

LA VIOLENCIA DURANTE LA GUERRA

La guerra civil de Guatemala ha sido una de las más largas y violentas del continente americano. Los dos informes “Guatemala. Nunca más”, de la Iglesia católica (Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, 1998), y “Guatemala. Memoria del silencio” (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, 1999a), de la ONU, son hasta ahora los resúmenes más completos de las atrocidades cometidas por enfrentamientos armados durante más de tres décadas: más de 200 000 personas murieron por la violencia y, de las 658 masacres registradas, 626 fueron cometidas por el ejército y las fuerzas paramilitares. De las víctimas, 83% eran mayas, un millón de personas tuvo que desplazarse temporalmente a otras regiones del país y cerca de 200 000 buscaron refugio en Estados Unidos y Canadá.

El sistema de las Patrullas de la Autodefensa Civil (PAC), de control y espionaje contra la población rural, obligó a todos los hombres en las aldeas del altiplano –a veces incluso a jóvenes de apenas 13 años o a ancianos– a servir gratuitamente en las patrullas para denunciar cualquier acto “subversivo”, entendiéndose como tales las conversaciones de varias personas, los miembros de comunidades atendiendo milpas lejanas, personas cargando comida, etcétera. Estos patrulleros fueron también obligados a participar en las matanzas en aldeas vecinas. Una de las consecuencias de esto fue la baja significativa de la producción agrícola y el incremento de la pobreza en el área rural.

Una evaluación estadística demuestra que en el área rural, la región más afectada por la guerra, el Estado guatemalteco cometió 82 por ciento de los asesinatos y desapariciones entre 1980 y 1984 (Ball, Kobrak y Spire, 1999: 55). Es por esto que la comparación de la violencia actual con la ocurrida durante la guerra es un designio político que se mantiene. Eso lo demuestra la división que se hace de las 200 000 muertes ocurridas a lo largo de los últimos 36 años de guerra, lo que significa intentar diluir las atrocidades de cinco años de genocidio en un periodo mucho más largo.

EL CASO DE UNA COMUNIDAD MAYA K'ICHE'

Momostenango¹ es una comunidad maya-k'iche' estudiada extensamente por antropólogos, en particular su historia (Carmack, 1981, 1979, 1990) y su importancia religiosa (Tedlock, 1982; Cook y Offit, 2008), e investigadores locales (Ordóñez Chipín, 1970) han analizado las técnicas artesanales locales. Los momostecos son también conocidos por sus habilidades para el comercio, pues han desarrollado extensas redes, tanto dentro como fuera de Guatemala; y aprovechando tales redes, también han desarrollado otras para impulsar su religión y la cultura maya, lo que incluye a conocidos sacerdotes mayas, como don Rigoberto Itzep Chanchabac², e inclusive el sistema educativo, como la escuela bilingüe K'iche'-Español Kajib' No'j.

Durante la guerra civil, Momostenango y todo el departamento de Totonicapán estuvieron al margen del conflicto armado. Sin embargo, el informe "Guatemala. Memoria del silencio" (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, 1999c: 1659-1680) enumera 107 incidentes violentos en Totonicapán³. Dentro de ese departamento, el pequeño municipio de Santa Lucía La Reforma, que colinda con la parte norte de Momostenango, muestra el más alto índice de víctimas por la guerra, es decir, 53 de los 107 hechos violentos documentados en el departamento. Santa María Chiquimula, un municipio que colinda también con Momostenango y su caserío Canquixajá, ocupan el segundo lugar con 24 hechos violentos documentados. En el informe "Guatemala. Memoria del Silencio", 14 casos documentados de violencia correspondieron a Momostenango, de los cuales cinco se cometieron en Canquixajá, según se aprecia en el cuadro que sigue.

-
1. El área de Momostenango abarca 305 km². Ahí habitan 87 340 personas según el censo de 2002 (Instituto Nacional de Estadística [INE] 2002).
 2. Tiene su propia página web. Puede ser consultada en <http://www.alunajoy.com/rigoberto.html> Vistado 2012, Octubre, 12 [por el Editor]
 3. En la provincia del Quiché, una de las regiones más intensamente involucradas en el conflicto armado, las atrocidades llenan un tomo de 442 páginas, más otras 223 del siguiente (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, CEH, 1999b), más otras 22 223 del siguiente (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, CEH, 1999c).

Caso núm.	Fecha	Víctima	Victimario	Identidad de víctima
8285	5.6.1982	Anselmo Ordóñez Ajca	Ejército	Miembro de ORPA ⁴ y jefe de PAC
8296	10.5.1983	Juan Acabal Ramos	Sin identificación	Miembro de ORPA
8294	7.8.1983	Lauriano Torres Ordóñez	Comisionado militar	Colaborador de EGP ⁵
8295	22.7.1983	Luciano Torres Ordóñez	Comisionado militar	Colaborador de la guerrilla
8289	22.6.1984	Guillermo Torres Velásquez (hijo), Tomás Torres Chanchavac	Ejército	Ambos miembros de ORPA

Fuente: Elaboración propia con base en datos del informe “Guatemala. Memoria del Silencio” (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, 1999c)

Seis de la víctimas registradas fueron miembros o colaboradores de la guerrilla; una de ellas lo era también de las PAC (Anselmo Ordóñez Ajca). Los victimarios pertenecen a instituciones del Estado y sólo uno de ellos no fue identificado. Cinco actos más de violencia fueron documentados en las cercanías de la aldea de Xequemeya.

Dadas las características y magnitud de una guerra como la de Guatemala, ni siquiera en los once tomos del informe “Guatemala. Memoria del silencio” fue posible documentar todos los actos violentos perpetrados. Como lo indica el nombre de dicho informe, muchos de los actos de violencia, así como los traumas y miedos profundamente arraigados y fundados durante y después de la guerra, han formado una “capa de silencio” que oculta el sufrimiento. Los informes sólo contienen los casos de violencia que habían sido documentados –como aquellos sobre las estrategias militares en los casos de genocidio reconocido–, así como testimonios de sobrevivientes o de familiares de los asesinados. Pero incluso pocos años después de las masacres, muchas víctimas no sabían cómo recabar los testimonios, no se atrevían a contar su

-
4. La Organización del Pueblo en Armas (ORPA) operaba sobre todo en la costa, sus miembros muchas veces eran campesinos migrantes en búsqueda de trabajo en las plantaciones.
 5. Ejército Guerrillero de los Pobres

historia o no se sentían capaces de sobrellevar esa acción traumatizante, no tenían los recursos necesarios para desplazarse desde sus lejanas aldeas, o simplemente tenían otras prioridades en ese momento de su vida. No sorprende, por tanto, que el conflicto armado que dividió también a los habitantes de Canquixajá, un caserío de la aldea de Xequemayá, en Momostenango, haya producido más muertes y dejado más huérfanos de los reportados en los informes, todo sin que haya documentación escrita alguna.

NIÑOS SOBREVIVIENTES DE LA GUERRA

Por su condición intrínseca, se considera a los niños como especialmente vulnerables en situaciones de conflicto bélico. Pero al mismo tiempo y de modo paradójico, dado que se ha constatado su gran fortaleza para soportar situaciones de violencia, han sido reclutados como soldados en guerras y luchas de guerrillas.

En 1991 recopilé por primera vez datos en Canquixajá, varios años después de los asesinatos registrados por la CEH. Mi meta era documentar la influencia de la represión y de la discriminación en niños indígenas mayas, basándome en dibujos de niños huérfanos que habían perdido a sus padres durante la guerra⁶. En una labor como ésta, la herramienta de los dibujos tiene varias ventajas: ayuda a superar barreras lingüísticas⁷, permite conocer el mundo desde la perspectiva de los pequeños artistas, ayuda a evitar situaciones traumatizantes que pudieran propiciar las entrevistas, y brinda momentos de alegría y diversión a niños y jóvenes que, dada su situación de pobreza, tienen poco acceso a papel y lápices y plumas o plumones de colores.

Durante mi estancia en la aldea era evidente la tensión existente entre algunas familias, se hablaba de 30% de los padres asesinados, de aproximadamente 60 familias, y había rumores sobre cómo habían ocurrido las matanzas y por qué. Dos décadas más tarde se habla de 50 personas desaparecidas y de 17 hombres asesinados, aproximadamente. Debido a las condiciones imperantes en esta época —la continuación misma de la guerra, para empezar—,

6. Información detallada sobre esta investigación se encuentra en Kalny (1994).

7. Los niños estaban aprendiendo español en la escuela, y yo maya-k'iche'.

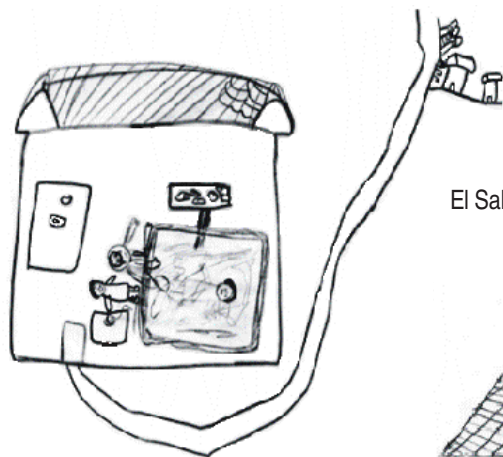
el alto grado de desconfianza de la población y la cercanía del ejército, no era conveniente ni posible investigar sobre los detalles del conflicto en la aldea. Lamentablemente, transcurrido el tiempo los procesos permanentes de la reconstrucción por medio de las biografías individuales y colectivas, hacen que dicha actividad sea un asunto complicado. Aun así, la investigación permitía concluir que el efecto más visible y ostensible para los niños que han vivido en el contexto de la guerra, era la pobreza extrema en la que debían crecer. La ausencia del padre obligaba a las madres, tanto como a hermanos y hermanas mayores, a aceptar cualquier oportunidad de trabajo que se les presentara, dejando estudios y en muchas ocasiones el hogar. El reto era mantener a los hermanos pequeños, algunos nacidos después del asesinato del padre, víctimas para las cuales no había ningún apoyo estatal o institucional. La pobreza extrema orillaba a los niños a participar en trabajos duros desde temprana edad, una situación en la que predominaba la baja calidad de las casas, la escasez de ropa y comida, y, en consecuencia, los bajos índices de escolaridad y la rápida incorporación de los jóvenes al mercado informal de trabajo. Las consecuencias para la salud, en estas circunstancias de vida tan duras, se manifiestan en las serias enfermedades que ahora padecen los sobrevivientes.

Pocos años después de los asesinatos de sus padres, los niños huérfanos documentaron con sus dibujos su percepción de la vida en la aldea. Con satisfacción y alegría plasmaron características clave de su entorno cultural, como la milpa, los bailes tradicionales, los altares mayas o el temascal. Entre estas representaciones destacan las de El Salitre.

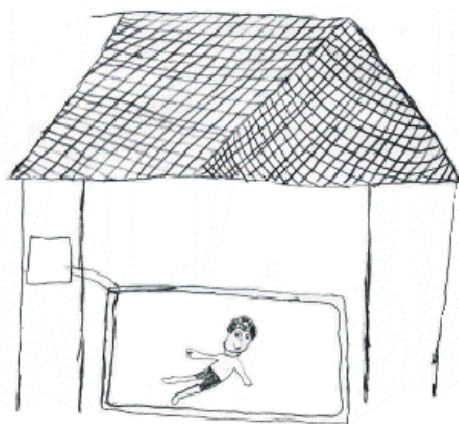
EL SALITRE

Para los niños, las visitas a los cercanos baños de aguas termales llamadas El Salitre solían ser motivo de gran alegría. Desde días antes recogían los huevos de las gallinas y los guardaban en la alacena, pues debían hacerse de lo necesario para el paseo: palanganas, toallas, jabón, ropa limpia, pero también tortillas, huevos y sal. Las mamás lo envolvían todo en manteles que solían cargar en la espalda o en la cabeza. Camino al Salitre se encontraban con familias que iban y venían, las que regresaban se reconocían por los pañuelos con que las mujeres se cubrían la cabeza mojada. En El Salitre

hay piletas de piedra a cielo abierto o techadas, con bancas de concreto y áreas de agua muy caliente o de agua tibia. En ciertas partes el agua alcanza temperaturas tan altas que sería posible cocer un huevo. Como regla general, los visitantes deben bañarse antes de meterse a las piletas de agua caliente. Por lo regular los niños pequeños se salen pronto porque no soportan el calor del agua por mucho tiempo. Las familias iban con regularidad a ese lugar, que está a pocos kilómetros de Canquixajá, a disfrutar del agua caliente de azufre. Para los niños, era un lugar de recreo, uno de los pocos lugares accesibles y gratuitos (Kalny, 1994). Veinte años después, los habitantes de los poblados cercanos siguen acudiendo a El Salitre, que ahora está en peligro de desaparecer, pues según los proyectos de la empresa Montana Exploradora S. A., deben ser cedidos a una mina.



El Salitre, 1991. Niña de 11 años.



El Salitre, 1991. Niño de 13 años.

José Ramírez

LAS LUCHAS ACTUALES CONTRA EMPRESAS TRASNACIONALES

Las amenazas que recibe Canquixajá por parte de una empresa trasnacional es similar a la que experimenta un sinnúmero de comunidades en América Latina. Esto ha motivado a individuos, organizaciones y movimientos en todo el continente a actuar en consecuencia. La dimensión de este fenómeno ha llamado la atención de los analistas de los movimientos sociales en América Latina, quienes constatan que los más fuertes y activos entre ellos son los que luchan contra los proyectos elaborados en el contexto de políticas neoliberales, como represas, minas y las extractoras de petróleo y gas en territorios protegidos. Esto implica que el activismo más pronunciado se dé ahora en el área rural, a pesar de que esta población se está reduciendo en comparación con la población urbana (Deere y Royce, 2009; Stahler-Sholk *et al.*, 2009). Mientras que, por un lado, estos movimientos son un fenómeno nuevo que en parte coincide con las características de los “nuevos movimientos sociales”, y tienen nuevos propósitos, tácticas y formas de comunicación que los distinguen de los anteriores; por el otro, su lucha también se nutre de las experiencias y de las redes establecidas durante las guerras civiles y dictaduras en el subcontinente.

La percepción de las amenazas actuales es resultado del pasado vivido y, en el caso de Guatemala, esto significa que las referencias a la guerra son frecuentes. Así, cuando reflexionamos con los jóvenes de Canquixajá sobre el tiempo de la guerra y sobre los dibujos hechos por ellos muchos años antes, uno de ellos, ahora padre de familia, comentó sobre las actividades de la empresa canadiense Montana Exploradora, que pone en marcha un proyecto de minería en este poblado, ofreciendo trasladar a la población a la provincia de El Petén: “Nos jodieron antes y nos siguen jodiendo ahora”, comentario sobre el nuevo peligro que lo equipara con los de la guerra civil.

Además de los recuerdos de los afectados por la guerra, existe una relación entre el fin de la guerra y el avance de los proyectos de minería en Guatemala: mientras que el gobierno estaba negociando los Acuerdos de Paz con la guerrilla Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), también promovía el otorgamiento de concesiones de minería y de petróleo a empresas trasnacionales (Solano, 2005), sin informar a las poblaciones

afectadas y sin su consentimiento. En pocos casos⁸ la población local ha conseguido llamar la atención y ser objeto de solidaridad internacional. Empero, la mayor parte de las veces, las poblaciones afectadas se enteran cuando las concesiones ya han sido otorgadas, y deben vivir en la absoluta incertidumbre de cara a su futuro.

En 2005 los habitantes de Momostenango se enteraron de que habían sido otorgadas concesiones de minería a la compañía Montana Exploradora, cuando derrocaron a su alcalde de turno. Sospecharon que las concesiones de agua que otorgaría su alcalde ya formaban parte del conjunto de actividades proyectadas en beneficio de la minera, dado que esta industria la necesita en grandes cantidades para la extracción de oro. Los momostecos expresaron su desacuerdo por medio de varias manifestaciones en contra de los proyectos mineros en su municipio.

A finales del año 2007, la población de Canquixajá detectó que varias personas ajenas a la comunidad estaban cortando árboles en su territorio. Se juntaron aproximadamente 200 personas del poblado para frenar a estos individuos y pedirles cuentas. Los intrusos alegaron ser representantes de una empresa de generación de energía eléctrica, y tener permiso para realizar labores en el área de El Salitre. Adujeron que utilizarían la energía subterránea que se genera en las aguas termales, para producir energía eléctrica. Los representantes de la aldea rechazaron con firmeza tales proyectos y levantaron un acta donde expresaron que no permitirían la instalación de esta maquinaria, ni la entrada de personal de las empresas en cuestión a su territorio; asimismo, se asentó en la misma acta que en caso de contravenir lo ahí indicado, se les castigaría con la muerte. Testigos aseguran que los intrusos también amenazaron de muerte a los pobladores.

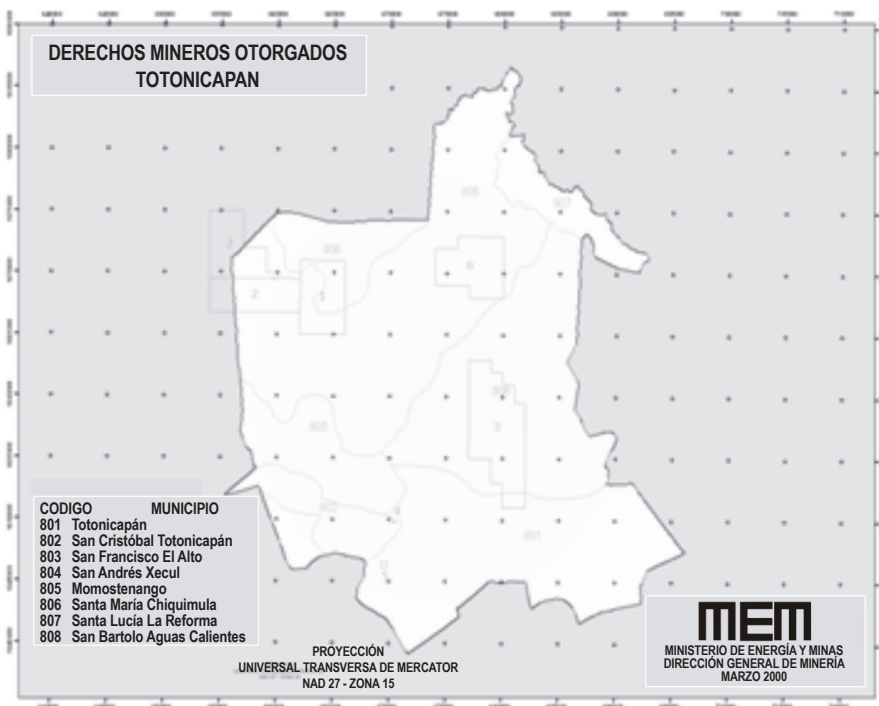
Algunos habitantes de Canquixajá sospecharon que la energía eléctrica generada en este lugar alimentaría a la minera, pero no beneficiaría al poblado. Algunas personas, incluso, dedujeron que los intrusos eran representantes de Montana Exploradora. Alguno refiere que durante este

8. La situación del proyecto Marlin, en San Miguel Ixtahuacán y en Zipacapa, y del proyecto Fénix, en el lago Izabal, está bien documentada: existen enlaces de apoyo a las protestas locales: <http://lagoizabal.org> y <http://resistencia-mineria.org/>. Visitado 2012, Octubre, 12 [por el Editor].

incidente salió una culebra grande de El Salitre, hecho que se interpretó como el rechazo de la naturaleza a la minera. Además, algunas personas se quejan de la actitud arrogante y racista de los intrusos: “Nos dijeron indios, pero nosotros no somos indios; somos los legítimos habitantes de este lugar”, me dijo un participante muy enojado, y aseguró que los pobladores decidieron no vender su tierra a la empresa.

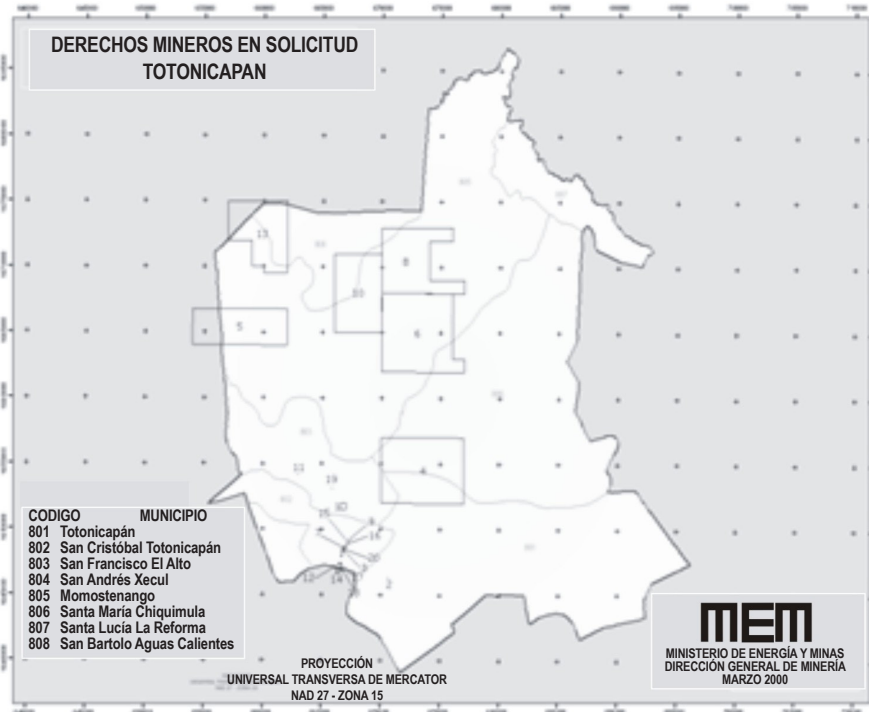
Poco después de este acontecimiento, en una reunión convocada en el salón municipal, las autoridades municipales informaron de manera oficial a los representantes de poblados y caseríos de la existencia de proyectos de minería en Momostenango, y que por lo tanto existía la intención de desalojar una parte del municipio, incluso. Se avisó específicamente a la población de Canquixajá que sería mudada al departamento de El Petén, una región de tierra baja y clima caliente y húmedo. Las autoridades de aquel año hablan de la presencia de casi cien personas en esa reunión, y del desacuerdo de los representantes presentes: “si tenemos que derramar sangre [para defender nuestros terrenos,] lo haremos”. Desde entonces la población de Momostenango no ha recibido más información acerca de los proyectos de la empresa minera.

Mientras que algunos insisten en que “el pueblo ya dijo que no quiere la minería” y consideran que esto ha sido entendido por la empresa Montana Exploradora y por las autoridades, otros piensan que tales concesiones ya se han firmado y no hay manera de parar los proyectos de exploración y eventual explotación; otros más aseguran que si las empresas de minería entran en los territorios de las aldeas, sería considerado como una declaración de guerra. Por su parte, las diversas entidades del gobierno guatemalteco plantean opiniones diferentes sobre los proyectos mineros y no coinciden las informaciones que proporcionan. Según los mapas disponibles en 2008, en la página *web* del Ministerio de Energía y Minas se presentaba la siguiente información sobre las concesiones solicitadas y otorgadas a las empresas trasnacionales:



Fuente plano 1 http://www.mem.gob.gt/Portal/MEMDocuments/dgm/CatastroEnLinea/DerechosMinerosEnSolicitud/Junio_2006/ot_totonicapan.pdf [Consultado en 2008⁹]

9. La dirección web ya no está disponible. Existe una versión actualizada del plano con la fecha 2012/05, en la dirección: http://www.mem.gob.gt/wp-content/uploads/2012/05/Ot_totonicapan.pdf. Nota del Editor.



Fuente plano 2 http://www.mem.gob.gt/Portal/MEMDocuments/dgm/CatastroEnLinea/DerechosMinerosEnSolicitud/Junio_2006/so_totonicapan.pdf [Consultado en 2008¹⁰]

La combinación entre el área 6 de las concesiones otorgadas y las áreas 6, 8 y 10 de las concesiones en solicitud en el año 2006, cubre la mayor parte del caserío de Canquixajá. El gobierno puede dar las concesiones para investigar y trabajar el área subterránea, dado que asume que es su propiedad; sin embargo, no puede dar las tierras que están en posesión de campesinos humildes. Es interesante notar que cierta información sobre las concesiones en el portal electrónico del Ministerio de Energía y Minas¹¹ ha cambiado sin

10. La dirección *web* ya no está disponible. Existe una versión actualizada del plano con la fecha 2012/05, en la dirección: http://www.mem.gob.gt/wp-content/uploads/2012/05/Ot_totonicapan.pdf. Nota del Editor.

11. www.mem.gob.gt [Consultada en 2008, por el autor]

mediar explicación alguna: áreas que en los mapas anteriormente publicados estaban marcadas como concesiones otorgadas, ahora aparecen como concesiones solamente en proceso de solicitud.

La falta de información confiable genera un ambiente de incertidumbre que es justificado también por la experiencia histórica. Las últimas décadas han confirmado una relación estrecha entre las élites nacionales, las fuerzas armadas y las empresas trasnacionales que buscan recursos en Guatemala (Solano, 2005). En el caso del proyecto Marlín, de la misma empresa Montana Exploradora, los acontecimientos de violencia y engaño, al igual que la destrucción del medio ambiente –y con esto la destrucción de la base de sobrevivencia de miles de campesinos en los municipios de San Miguel Ixtahuacán y Zipacapa, ambos del departamento de San Marcos–, han sido documentados ampliamente (Mining Watch Canada, 2005; Oxfam America, 2005; Committee of Experts on the Application of Conventions and Recommendations from 1990; resistencia-mineria.org/ [Visitado por el editor el 12 de octubre de 2012.]

Los habitantes de Canquixajá también han oído hablar de estas atrocidades. Representantes del poblado fueron a conocer el proyecto Marlín, regresaron con un video sobre la situación de los pueblos afectados y lo mostraron en Canquixajá. Según miembros de la aldea, este video intimidó aún más a los habitantes, y en la actualidad se puede observar el temor generalizado frente a la amenaza de las operaciones de una empresa trasnacional. Por otra parte, según la información accesible, la empresa Montana Exploradora no se ha comunicado de nueva cuenta con los habitantes de Canquixajá pero empezará sus trabajos en Momostenango dentro de algunos años, después de haber terminado la explotación del proyecto Marlín. Rumores indican que en 2009 varias personas ya han vendido sus terrenos a la Montana Exploradora, y las autoridades locales insisten en que los pobladores están en libertad de vender a quien y como mejor les convenga.

Por si lo anterior fuese poco, los conflictos heredados de la guerra civil siguen afectando a los miembros de los diferentes comités y grupos de Canquixajá, y también otros problemas actuales que generan tensiones y querellas. Asimismo, la crisis económica de años recientes perjudica enormemente a los campesinos y comerciantes de bajos recursos e incrementa el endeudamiento de las familias rurales. Además, la tierra de Canquixajá no es

suficiente ni es lo bastante fértil para nutrir a las familias que ahí viven, y los altos costos del abono químico han reducido de manera significativa su uso; y la mayoría de los campesinos no sabe o no puede producir abono natural.

CONCLUSIONES

En el caso del caserío Canquixajá de Momostenango se puede ver que los patrones de discriminación y represión de la guerra civil siguen repitiéndose por medio de los devastadores proyectos de la economía globalizada, y como durante aquélla, afectan sobre todo a los grupos marginados, discriminados y excluidos de la toma de decisiones. Como en el tiempo de la guerra, se amenaza a los habitantes indígenas con la muerte, y como demuestran los acontecimientos violentos relacionados con los trabajos en el proyecto Marlín, las amenazas no son vanas.

Los baños calientes El Salitre, al igual que los demás de la región, constituyen un patrimonio cultural de los maya k'iche' de Momostenango. Los habitantes de Canquixajá demostraron hace ya 20 años, con sus dibujos, que El Salitre forma parte importante de su entorno natural y cultural, y que además constituye una de las pocas oportunidades de esparcimiento en un mundo donde el dinero es cada vez más importante para poder satisfacer las necesidades básicas y para poder divertirse. Sin embargo, la pobreza extrema y la fuerte presión por parte de empresas trasnacionales han provocado y lo sigue haciendo la destrucción de poblaciones enteras. Está por verse si Canquixajá logrará ser una excepción.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alston, Philip (2007). *Civil and political rights, including the questions of disappearances and summary executions. Report of the Special Rapporteur on extrajudicial, summary or arbitrary executions, Philip Alston. Mission to Guatemala (21-25 August 2006)* Nueva York: UNO
- Ball, Patrick, Paul Kobrak y Herbert F. Spierer (1999). *Violencia Institucional en Guatemala, 1960-1996: una Reflexion Cuantitativa*. New

- York: American Association for the Advancement of Science, Centro Internacional para Investigaciones en Derechos Humanos.
- Carmack, Robert M. (1979). *Historia Social de los Quiches*. Guatemala: José de Pineda Ibarra
- 1990. “State and community in nineteenth-century Guatemala: the Momostenango case”, en Carol Smith (Ed.) *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*. Texas: University of Texas Press, pp. 116-136.
- (1999a). *Guatemala. Memoria del Silencio*. Guatemala: Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas (UNOPS)
- (1999b). “Guatemala. Memoria del Silencio. Tomo X. Casos Presentados. Anexo.” Guatemala: UNOPS.
- (1999c). “Guatemala. Memoria del Silencio. Tomo XI. Casos Presentados. Anexo”. Guatemala: UNOPS.
- Deere, Carmen Diana y Frederick S. Royce (2009). “Introduction. The rise and impact of national and transnational rural social movements in Latin America”, en Carmen Diana Deere y Frederick S. Royce (Ed.) *Rural Social Movements in Latin America. Organizing for Sustainable Livelihoods*. Florida: Florida Scholarship Online, pp.1-29.
- Instituto Nacional de Estadística (INE) (2002). *Población total, sexo y área urbana y rural, según departamento y municipio año 2002*. Guatemala: INE.
- Kalny, Eva (1994). *Die Kinder Guatemalas. Über den Einfluß von Repression und Diskriminierung auf Kiché-Kinder. Eine Fallstudie mit Kinderzeichnungen*. Tesis de doctorado. Institut für Kultur- und Sozialanthropologie. Viena: Universidad de Viena.
- Mining Watch Canada
- Oxfam América (2005). *World Bank Report Describes Mining Problems in Guatemala. Local indigenous people not adequately consulted in advance of \$254 million project*. Oxfam América.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2005). *Diversidad étnico-cultural: La ciudadanía en un Estado plural*. Guatemala: PNUD.

- (2007). *Informe estadístico de la violencia en Guatemala*. Guatemala: PNUD.
- (2010). *Informe regional sobre desarrollo humano para América Latina y el Caribe 2010. Actuar sobre el futuro: romper la transmisión intergeneracional de la desigualdad*. Nueva York: PNUD.
- Solano, Luis (2005). *Guatemala: petróleo y minería en las entrañas del poder*. Guatemala: Infopress Centroamérica.
- Stahler-Sholk, Richard, Harry E. Vanden y Glen David Kuecker (Eds.) (2009). *Latin American social movements in the twenty-first century. Resistance, power, and democracy*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, pp.1-15.
- Tedlock, Barbara (1982). *Time and the highland Maya*. Albuquerque: University of New Mexico Press
- The World Bank (2004). *Poverty in Guatemala*. Washington: The International Bank for Reconstruction and Development.

Publicaciones Periódicas

- Carmack, Robert M. (1981). “Patrones Sociales y Demográficos en un Censo del Siglo XVII en Momostenango, Guatemala”, *Mesoamérica* 2 (2): 42-63. Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH)
- Ordóñez Chipín, J. Martín (1970). “Monografía del municipio de Momostenango, departamento de Totonicapán”, *Guatemala Indígena* 5 (1): 10-99.

Publicaciones Electrónicas

- Committee of Experts on the Application of Conventions and Recommendations (from 1990) (2007). *Guatemala (ratification 1996)*. Disponible en: <http://webfusion.ilo.org/public/db/standards/normes/appl/appl-displayAllComments.cfm?bdroff=1&ctry=0270&conv=C169&Lang=EN> Visitado en Octubre 15, 2012 por el Editor.

- Cook, Garrett, and Thomas Offit (2008). *Ritual Symbols in the K'iche' Tutelary Deity Complex*. Disponible en: <http://www.famsi.org/reports/07075/07075Cook01.pdf> Visitado en Octubre 15 por el Editor.
- (1998). *Guatemala: Nunca más. Informe Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI)*. Guatemala. Disponible en: <http://www.derechoshumanos.net/lesahumanidad/informes/guatemala/informeREMHI.htm> Visitado en Octubre 15, 2012 por el Editor
- (2005). *Guatemalans Present Demands to World Bank President re: Marlin Mine* Washington: Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala. Nota disponible en: <http://www.miningwatch.ca/es/node/4582> Visitado en Octubre 15, 2012 por el Editor.

ACERCA DE LOS AUTORES

RICARDO ÁVILA. Antropólogo e historiador. Departamento de Estudios Mesoamericanos y mexicanos, Universidad de Guadalajara, México.

Email: riavila@cencar.udg.mx

BERND BRABEC DE MORI. Etnomusicólogo. Asistente de investigación, Centro de Musicología Sistemática, Universidad de Graz y Instituto de Etnomusicología, Universidad de Música Graz; Asociado del Phonogrammarchiv, Academia de las Ciencias de Austria, Vienna.

Email: bernd.brabec@uni-graz.at

ERNST HALBMAYER. Antropólogo. Profesor de la Philipps-Universität Marburg, Alemania, Institut für vergleichende Kulturforschung - Kultur- u. Sozialanthropologie und Religionswissenschaft / Instituto para la Investigación Cultural Comparativa - Antropología Cultural y Estudios de las Religiones.

Email: ernst.halbmayer@uni-marburg.de

EVA KALNY. Doctora en Antropología por la Universidad de Viena, Austria. Actualmente enseña en el Instituto de Sociología de la Universidad Leibniz, en Hannover, Alemania.

Email: e.kalny@ish.uni-hannover.de

BARBARA KAZIANKA. Austriaca, Antropóloga Médica. 2005, 2006 y 2008, 2009: investigaciones de campo sobre etnia Itzá Maya en Guatemala. Actual investigación: medicina tradicional e identidades transnacionales de la etnia Wayuu en Colombia. Doctorado en la Universidad Philipps de Marburgo, Alemania.

Email: b.kazianka@gmx.at

DAVID MENDOZA SALAZAR. Sociólogo. Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia.

Email: karayana07@yahoo.com.ar

JOHANNES NEURATH. Doctor en Antropología por la UNAM (1998).
Investigador Titular del Instituto Nacional de Antropología en el Museo
Nacional de Antropología. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores.
Email: jneurath@yahoo.com

EVELYNE PUCHEGGER-EBNER. Lektorin am Institut für Kultur- und
Sozialanthropologie, Universität Wien, Austria.
Email: evelyne.puchegger-ebner@univie.ac.at

YVONNE SCHAFFLER. Doctorado en antropología social. Universidad
de Medicina de Viena (Unit Ethnomedicine and International Health,
Department for General Practice and Family Medicine), y Fondo Austríaco
para la Ciencia (FWF), Viena, Austria.
E-Mail: yvonne.schaffler@meduniwien.ac.at

EVELINE SIGL. Antropóloga y administradora de empresas. Universidad de
Viena, Departamento de Antropología Cultural y Social.
E-mail: MMMag. Eveline Sigl sigleveline@gmail.com; www.bolivia.at.tf
www.youtube.com/evelinesigl

Colección Estudios del Hombre

Director: Ricardo Ávila

Comité Editorial

Patricia Arias	Universidad de Guadalajara, México
Maurice Aymard	EHESS, Francia
Francisco Barbosa	Universidad de Guadalajara, México
Gerardo Bernache	CIESAS Occidente, México
Avital Bloch	Universidad de Colima, México
Jean Brunet	Universidad de Guadalajara, México
Tomás Calvo Buezas	Universidad Complutense de Madrid, España
Daria Deraga	Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
Frédéric Duhart	EHESS, Francia
Andrés Fábregas Puig	Universidad Intercultural, Chiapas, México
Rodolfo Fernández	Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
Dominique Fournier	CNRS, Francia
Isabel González Turmo	Universidad de Sevilla, España
María del Pilar Gutiérrez	Universidad de Guadalajara, México
Francisco Hernández Lomelí	Universidad de Guadalajara, México
Annie Hubert †	Centre National de la Recherche, Francia
Lothar G. Knauth	Universidad Nacional Autónoma de México
Daniél Lévine	Université de Paris, Francia
Eduardo López Moreno	ONU-HABITAT, Kenia
Xavier Medina	Universitat Oberta de Catalunya, España
Hilda Morán Quiroz	Universidad de Guadalajara, México
Joseph B. Mountjoy	Universidad de Carolina del Norte, EUA
Guillermo de la Peña	CIESAS Occidente, México
Américo Peraza	Universidad de Guadalajara, México
Carmen Ramos	CIESAS México
Eduardo Santana	Universidad de Guadalajara, México
Otto Schöndube	Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
Gabriela Uruñuela	Universidad de las Américas, México
Francisco Valdez	IRD, Francia
Rosa Yáñez	Universidad de Guadalajara, México

Para mayores informes, favor de dirigirse a:

Estudios del Hombre

Universidad de Guadalajara

Teléfono y fax (33) 38 26 98 20 y 38 27 24 46

Correo electrónico: dhombre@csh.udg.mx

Etnografías de América Latina. Ocho Ensayos
Se terminó de imprimir en febrero de 2013
en Fondos de Publicaciones de Iberoamérica y Europa
Hidalgo 1282, Col. Americana
Guadalajara, Jalisco, México.
Tiro: 500 ejemplares, más sobrantes para reposición.

La edición estuvo a cargo de
Pastora Ridríguez Aviñoá, Bárbara Gama,
Altagracia Martínez Méndez y Ricardo Ávila

FE DE ERRATAS

Página 7, renglón 4

Dice: A modo de prefacio

Debe decir: A modo de introducción

Página 7, penúltimo renglón

Dice: medicina i ndígena

Debe decir: medicina indígena

Página 10, renglón 25

Dice: ineviatble

Debe decir: inevitable

Página 11, renglón 2

Dice: A modo de prefacio

Debe decir: A modo de introducción

Página 43, renglón 1 (encabezado)

Dice: CONCLUISIONES

Debe decir: CONCLUSIONES

Página 250, renglón 19

Dice: "periféria" y "periféria"

Debe decir: "periferia" y periferia"

Página 255, renglón 1

palabra incompleta: Debe decir: la enfermedad

Página 255, renglón 2

palabra incompleta: Debe decir: y la

Página 299, renglón 6

Dice: Universidad de Graz y Instituto de Etnomusicología

Debe decir: Universidad de Graz e Instituto de Etnomusicología

Página 300, renglón 5

Dice: EVELYNE PUCHEGGER-EBNER

Debe decir: EVELIN PUCHEGGER-EBNER

Página: 303 (colofón)

Dice: Pastora Ridríguez

Debe decir: Pastora Rodríguez



Los ensayos reunidos en este volumen confirman la pertinencia del método de pesquisa propio de la antropología, es decir, el trabajo de campo de larga duración, la observación participante y la comunicación directa con sujetos sociales, quienes poseen una interpretación propia del mundo. Se trata una metodología fundamentalmente cualitativa que marida bien con métodos cuantitativos.

Las descripciones etnográficas de este libro no se refieren a “primitivos”, como se lo planteó la etnografía pionera, sino a *otros*, unos *otros* contemporáneos de los mismos etnógrafos –y tan modernos como éstos, sólo que de modos diversos–, de quienes recogieron una parte de su visión del mundo. Y predicando con una sólida argumentación, la perspectiva *emic* de dichas descripciones fue situada por delante de la *etic*, pero sin que aquella subsumiese a ésta.

Aunque se siguen haciendo, la antropología actual se ha alejado de los estudios de “los pueblos” –a secas–, inclinándose más bien por el estudio de los temas. Es lo que se hicieron los autores de los artículos aquí contenidos, quienes dieron cuenta, además, de las relaciones intersubjetivas entre ellos y los *otros*, objeto de su estudio y pesquisas.

Como miles, muchos miles de personas, los antropólogos recorren el mundo buscando temas de estudio, pero también buscándose a sí mismos. La diferencia es que estos últimos poseen un entrenamiento que la mayoría no tiene. Por tanto, los recuentos de sus viajes etnográfico-antropológicos tendrían que ser, amén de ilustrados y con profundidad filosófica, interpretaciones del mundo más elaboradas y completas, y más útiles para más, muchas más personas. Eso es lo que de algún modo se manifiesta en los ensayos aquí contenidos. Y qué mejor manera de celebrar la trigésima entrega de *Estudios del Hombre*, una colección que desde sus inicios se planteó como objeto análisis y reflexión al hombre y sus múltiples facetas y manifestaciones.

ISBN: 978-607-450-687-7

