



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ARAGÓN

*Comunicación intercultural: lenguaje y memoria
en los rituales de un curandero mazateco*

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN COMUNICACIÓN Y PERIODISMO**

P R E S E N T A:

Alan Alejandro Suárez Ortiz

ASESORA:

Dra. Blanca Estela Solares Altamirano



Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Introducción _____ **4**

Capítulo 1. Lenguaje sagrado: una forma de comunicación en Mesoamérica.

Marco Histórico. _____ **17**

1.1.- Los *tlatinime*: los portadores de la palabra. (Fray Bernardino de Sahagún) _____ **19**

1.2.- Encantar el mundo: el *Nahuallatolli* como medio de comunicación con lo sagrado (Hernando Ruiz de Alarcón) _____ **24**

1.3.- Remedios y conjuros tzeltales: *La palabra fragante*. (Pedro Pitarch) _____ **30**

Capítulo 2. La importancia del lenguaje simbólico en la comunicación intercultural.

Marco Teórico _____ **36**

2.1.- Hacia una fusión de horizontes (Hans-Georg Gadamer) _____ **38**

2.2.- La configuración del “diálogo dialógico” (Raimon Panikkar) _____ **44**

2.3.- Un lenguaje para la comunicación simbólica (Gilbert Durand) _____ **49**

2.4.- La Antropología de la Experiencia: una reivindicación de la subjetividad. (Rodrigo Díaz Cruz) _____ **56**

Capítulo 3. Lenguaje y memoria en los rituales de un curandero mazateco

	63
3.1.- Breve contexto mazateco _____	65
3.2.- Fiera infancia y el recibimiento del don _____	71
3.3.- El ayuno de 53 días o la institución fracturada _____	78
3.4.- Las veladas de los niños santos _____	83
3.5.- Los sabios del lenguaje _____	91
3.6.- El descenso de San Miguel Arcángel _____	102
Conclusiones _____	116
Bibliografía _____	121

Introducción

Es necesario definir nuestro entendimiento del *acto comunicativo* frente al horizonte de los medios digitales de comunicación. Para dichos medios la prioridad radica en transmitir *información* a la mayor velocidad posible. Esta ilusión de *inmediatez* parece cumplir el vaticinio de Marshall McLuhan cuando hablaba de la “aldea global”, metáfora para nombrar al internet y la forma como accederíamos a la información del mundo cual si fuera una gran aldea¹.

Sin embargo, la celeridad en el intercambio de información no genera por fuerza un *proceso comunicativo*, en el cual los receptores nos esforcemos por comprender la otredad de la que tenemos noticia; en cambio, la consecuencia más común es asumir el rol de *consumidor* y dejar de *interpretar* el contenido. De tal forma, las condiciones de la comunicación cambian de forma cualitativa.

Para poder orientarnos frente a este panorama nos remitimos a la definición del antropólogo Lluís Duch al respecto de la comunicación: “el verbo comunicar significa <<hacer común>>, <<establecer nexos compartidos>>, <<poner en común>>. La comunicación designa, pues, el paso de lo individual a lo colectivo.”² Comunicar en este contexto no se reduce a un acto enunciativo neutro, a transmitir *información*; en cambio, nos convoca a propiciar con nuestros mensajes un acto cordial, un nexo. En otras palabras, a crear una *comunidad*.

Teniendo en mente a la comunidad como el único espacio en donde es posible transitar *de lo individual a lo colectivo*, el énfasis recae en la herramienta

¹ Cf. Marshall McLuhan, *La Aldea Global*, Barcelona, Gedisa, 1993.

² Lluís Duch, *Religión y comunicación*, Barcelona, Fragmenta Editorial, 2010, p.75.

más inmediata para propiciar la comunicación: *el lenguaje*. Y se presenta la oportunidad de distinguir cuáles son sus funciones, su potencial para transmitir información pero también para comunicar ideas, valores y perspectivas contenidas en la tradición de nuestra sociedad.

En su libro *Religión y Comunicación* –al cual me remito en esta breve introducción– el citado antropólogo Lluís Duch hace un esfuerzo por exponer el panorama de los procesos comunicativos al margen de la modernidad. Lejos de considerar al humano como un ser arrojado al mundo, Duch señala espacios reconocibles en nuestra sociedad denominadas *estructuras de acogida*. En éstas encontramos cierto grado de reconocimiento. De tal forma la familia (*codescendencia*), la ciudad (*corresidencia*), la religión (*cotrascendencia*) y los medios de comunicación (*comediación*) son nuestros interlocutores. A través de ellos nos relacionamos con la otredad, establecemos un conjunto de ideas y creencias, y desarrollamos distintos lenguajes³ para propiciar el acto comunicativo.

La facultad de desarrollar distintos lenguajes al interior de las *estructuras de acogida* es un rasgo constitutivo de nuestra humanidad. Desde el lenguaje del poeta hasta los conceptos del científico, la palabra humana da cuenta de los aspectos de la realidad a los que estamos expuestos, y sobre todo, de nuestra posición con respecto a ellos. Un científico puede *explicar* porqué las nubes al atardecer se tiñen de uno u otro color; en contraste, a través de lectura de un poema podemos *evocar* las sensaciones provocadas por el mismo atardecer.

³ Hablamos de *lenguaje*, junto con Duch, para referirnos al conjunto de hechos que permiten al humano representar al mundo y representarse a sí mismo, con toda la carga de nuestra ambigüedad; es decir, con todo su potencial *simbólico*. Al comprender así el lenguaje, no lo acotamos a un “sistema de signos convencionales” en términos de Ferdinand de Saussure.

Ambos lenguajes, como se advierte, representan una forma de conocimiento con una lógica y unos parámetros propios. Uno es exacto e indicativo; el otro, sugiere, evoca y produce un significado de forma indirecta. La ciencia determina y encasilla; la poesía es liberación y revelación, nunca definitiva, sujeta a las interpretaciones del tiempo, a las contingencias del devenir. En tanto humanos, prescindir de alguno de nuestros lenguajes potenciales sería cercenar nuestra posibilidad de *comunicarnos* con el mundo.

Este par de ejemplos nos ofrecen la evidencia de la ambigüedad característica del lenguaje. Una palabra puede designar a un objeto, señalar una profesión, comportar un parámetro; pero existe otra *dimensión* donde el lenguaje refiere y *representa* ideas o aspectos de nuestra vida cuya realidad no puede ser demostrada en su forma física, como un estado de ánimo o el valor moral de una sociedad determinada.

En lo referente a las estructuras de acogida, notamos la presencia cada vez más íntima de la *comediación* en nuestras vidas: parece complicado imaginar una rutina sin la inmediatez del Internet en los celulares; los ámbitos laboral, familiar, e incluso el académico, están mediados por las plataformas digitales de “comunicación” y sus lenguajes. En cambio, no existen derroteros reconocibles donde cultivemos un discurso para los misterios esenciales de toda existencia, por ejemplo, el sentido de la vida o el significado de la muerte, cuestiones tradicionalmente relegadas a los lenguajes de la mitología, el arte y la religión.

Como resultado de esta situación, nuestro lenguaje tiende a empobrecerse: las referencias culturales se reducen al universo de los medios digitales de “comunicación” y su parafernalia. Utilizamos la palabra como medio de

intercambio sin detenernos a situarla en un contexto, sin interpretar su contenido o el *sentido* hacia donde dirige su enunciación. Así, la volvemos una herramienta renovable y efímera, sin reparar en su carga simbólica, en su tradición particular.

El paso de lo *individual a lo colectivo* lo damos a través del lenguaje –de acuerdo con Duch– y al apelar a la importancia de lo inmediato, al lenguaje como medio de comunicación *utilitario*, la comunidad deja de significar un espacio de reflexión y se convierte en un medio que pretende homogeneizar lo diferente. Para decirlo de otra forma, el lenguaje queda reducido, en los supuestos procesos actuales de comunicación, a un sistema de signos (de Saussure), y queda relegada su naturaleza *simbólica*.

Pienso en formas de lenguaje como las plegarias, los rezos, las invocaciones, los cantos chamánicos, la poesía y la mitología⁴: todos ellos testimonios de la riqueza del acto comunicativo. Pruebas de la necesidad humana por entender la vida en términos *simbólicos*. En la dimensión más profunda del *anthropos* no operan los significados inmediatos y unívocos, sino más bien los sentidos equívocos o ambiguos, y para conjurar los misterios de esa profundidad tenemos a la mano los mecanismos del símbolo.

A pesar de la evidente importancia de la dimensión simbólica para la comunicación, la sociedad occidental se esfuerza por cancelar cualquier forma de

⁴ Aunque se trata de una forma lingüística cuyo estudio no puedo agotar en estas páginas, pude advertir en mi investigación la importancia de la mitología para los pueblos indígenas radicados en el territorio mexicano. Las narraciones mitológicas son una respuesta simbólica para dar cara a la realidad, y en ellas radican desde preceptos sociales de transparente significado, hasta testimonios del desgarrador sentido de la existencia humana. La riqueza de un legado mitológico tiene su primer soporte en la palabra (sabemos que Homero escribió una historia de tradición oral) y por lo tanto en la memoria de los hablantes. El mito también es un habla (Barthes).

intercambio que no abone a la inmediatez y la velocidad. Y esto es sólo una de las consecuencias de un largo proceso de extinción simbólica (Durand), cuyo momento más reconocible lo encontramos en el cientificismo establecido por René Descartes⁵. A partir de las consideraciones del filósofo francés, la ciencia se inviste con el estatuto de forma *verdadera* de conocimiento.

Como resultado de este largo proceso, otras formas de conocimiento y de aproximarse a la realidad quedan relegadas de la pedagogía imperante en Occidente. En esto existe un peligro inminente: considerar un proceso de conocimiento superior a otro constituye una amenaza política, hermenéutica y epistémica para las culturas que orbitan fuera de nuestros estándares y resisten al margen de la amenaza de homogenización de la sociedad contemporánea.

En esta investigación me propongo exponer una forma de comunicación presente en una cultura cuya vía de conocimiento es fundamentalmente simbólica. Y desde su marginalidad y la constante indiferencia del estado, resiste gracias al esfuerzo de la memoria. Entré en contacto con ella en mi primera visita a Huautla de Jiménez, Oaxaca, cuando tuve la oportunidad de conocer a don Trinidad García Pineda, curandero tradicional mazateco, y participé entonces en un ritual de sanación propio de ese municipio.

Entre los mazatecos la salud se comprende como un complejo sistema de equilibrios, en donde tiene una importancia neurálgica la relación del ser humano con el cosmos. Esta reciprocidad se cultiva en rituales específicos durante todo el año, cuando se ofrenda a los dioses y se solicita su intervención con el fin de

⁵ Para ahondar en la influencia de Descartes en el desarrollo de la epistemología, la política y la hermenéutica en Occidente, Cf., A. Velasco Gómez, *Aspectos epistemológicos, hermenéuticos y políticos de la diversidad cultural*, México, UNAM, 2014.

propiciar el movimiento adecuado de los flujos anímicos. Bajo esta óptica, es necesaria la figura de las mujeres y hombres de conocimiento, los *chjota chjine*⁶, expertos en el ámbito ritual cuyo trabajo es demandado en bautizos, casamientos, y de forma particular en Huautla, en procesos de curación.

Cuando alguien visita a don Trini para solicitarle una limpia o “velada”, él realiza el diagnóstico correspondiente y enuncia un rezo especial para provocar la curación. Se comunica con los santos católicos, pero también con las deidades tradicionales de Huautla. Este proceso de diálogo sagrado es uno de los ejes articuladores del proceso de la velada. Durante la enunciación de las causas de la enfermedad es común escuchar diagnósticos como “le dio un mal aire” o “se quedó su sombra en el bosque”.

Todo esto tiene un sentido y una lógica en el contexto mazateco, y sería muy ingenuo considerarlo un producto de la superstición o, al contrario, intentar usurpar sus conocimientos y, presas de la fascinación, adaptarlos sin esfuerzo a nuestro entorno y formación. Sin embargo, de alguna manera este universo comporta un interés para nuestra sociedad y resulta una obligación aproximarnos a él con la premisa de generar una *comunicación intercultural*.

Mi trabajo con don Trinidad se rige con plena conciencia de nuestra posición, cada cual en su respectiva cultura: cuando me relata las lógicas de sus rituales, el aura que envuelve sus quehaceres de curandero, en verdad me comparte un fragmento de la tradición mazateca de origen ancestral. Yo en

⁶ A lo largo de este trabajo utilizo algunas palabras del mazateco. Sin embargo, la escritura con nuestro alfabeto no tiene la capacidad de reproducir la fonética mazateca pues se trata de una lengua tonal, para la cual aún no existe una propuesta consensuada de escritura. Las palabras aquí registradas son, por tanto, una aproximación a cómo suenan en dicha lengua.

cambio, desde mi papel de investigador, y aun con la entrega plena de mis facultades, no tengo esa experiencia forjada mediante una vida de tratar con la gente, de recibir la impronta insoslayable del otro.

Entonces, el proceso de comunicación lo he basado en una dinámica de solidaridad. Mientras él me recibe en su hogar suspendido en lo alto de la montaña, yo me esfuerzo por acompañarlo en sus actividades cuando viene a la Ciudad de México. Procuero conseguir objetos como electrodomésticos o prendas para combatir el frío, los cuales no puede comprar él en las proximidades de Huautla. El intercambio vital entre nosotros no es un dato baladí de esta investigación. En cada una de mis participaciones en su ritual de sanación con hongos –en nuestro intercambio material y simbólico– está implícito un sentido común: el del esfuerzo mutuo por concluir proyectos personales, y la intención de formar una amistad basada en la cordialidad y el respeto hacia el otro.

Como he podido corroborar, la actividad de los *chjota chjine* de Huautla sucede al margen de cualquier vinculación institucional, a pesar de estar considerada como medicina tradicional por el Estado mexicano⁷. Se trata de una resistencia frente al olvido: un trabajo fincado en la *memoria* colectiva. A través de las mujeres y hombres de conocimiento, las familias mazatecas de Huautla establecen un auténtico proceso de *comunicación* con el ámbito sagrado, y mantienen viva la *memoria* al comunicarse con sus ancestros.

⁷ Cf. *Ley Marco en Materia de Medicina Tradicional –Propuesta elaborada para el Parlamento Latinoamericano–*, disponible en: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/38477/LeyMarcoMedicinaTradicional.pdf> (Consultado el 13/12/2018)

Su situación no es excepcional en un país que reprime en su interior, bajo la idea de un Estado homogéneo, a 68 pueblos indígenas. Las naciones indígenas de México –para usar el concepto dado por la investigadora mixe Yásnaya Elena⁸– resistieron a lo largo de los procesos de conquista, colonización y durante la conformación de un Estado indiferente ante su existencia. La violencia ejercida contra sus derechos lingüísticos empieza en la burocracia estatal, carente de mecanismos de vinculación efectivos para atender a personas hablantes de otra lengua distinta al español.

Podemos rastrear, desde los primeros testimonios de los cronistas españoles, la enunciación cotidiana de rezos, oraciones y ensalmos en el contexto de rituales de curación realizados por indígenas. La *comunicación* con deidades y fuerzas cósmicas era parte de una forma de entender y afrontar la existencia. Los hombres del nuevo mundo, en vez de tratar de comprender al otro, decidieron desde el principio que se trataba de magia, superstición, de conocimientos transmitidos por el demonio, y se dedicaron a extirpar las supuestas idolatrías.

A pesar de los embates de la corona española y del actual Estado, la práctica de la medicina tradicional se conserva al interior de las naciones indígenas en el territorio mexicano. Ejemplos como las veladas de Huautla de Jiménez, cuyo auge se debe a la figura emblemática de María Sabina, forman parte de la resistencia insólita de una cosmovisión, y en consecuencia, un espacio donde el *concepto de comunicación* se ilumina con una luz extrañamente familiar.

La postura adoptada en esta investigación se aviene con la propuesta de la

⁸ Yásnaya Elena Aguilar Gil, “Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía”, en *Nexos*, México, 18 de mayo, 2018, disponible en <https://cultura.nexos.com.mx/?p=15878>, (consultado el 18/01/2019).

“equidad epistémica”, desarrollada por el doctor Ambrosio Velasco⁹. En ella, el autor denuncia el proceso a través del cual los saberes no demostrables perdieron su validez, a partir del mandato de Descartes de promover un conocimiento absolutamente racional, “demostrable y cierto, libre de toda pasión y dogma o disputa que diera lugar a conflictos, sobre todo religiosos y políticos.”¹⁰ Así, se subsumen los saberes producidos en contextos ajenos al método científico.

Dada las circunstancias de nuestra realidad nacional ya descritas, resulta inoperante la comunicación mientras ésta no se dé en el marco de un *diálogo* entre culturas, para lo cual es necesario “una sociedad de conocimientos, es decir, donde incorporemos no solo a los conocimientos científicos y tecnológicos sino también a los conocimientos y saberes de cada comunidad como interacción comunicativa y epistémica”.¹¹

El lenguaje, al interior de la sierra mazateca, no queda reducido a un *sistema de signos* (de Saussure), y en cambio da cuenta de la necesidad de *empalabrar* (Duch) los temas fundamentales que atañen a todo humano y para las cuales no existen respuestas definitivas. Esta forma de comunicación se manifiesta en los rezos mazatecos utilizados durante las veladas, pero a través de mi investigación descubrí su presencia en otros pueblos originarios del resto del país.

⁹ C.f. A. Velasco, “Equidad epistémica, racionalidad y diversidad cultural”, en *Aproximaciones a la filosofía política de la ciencia*, México, UNAM, 2001.

¹⁰ Xenia Rueda, “La comunicación de la ciencia y la tecnología como herramienta dialógica para la apropiación social de la ciencia, tecnología e innovación (ASCTEI), en comunidad Mixe, México”, en *TRILOGÍA. Ciencia, tecnología y sociedad*, México, p. 121.

¹¹ *Ibid.*, p. 122.

Objetivo General

- El objetivo general de mi investigación es documentar la persistencia de una forma de *comunicación con lo sagrado* en el contexto de las naciones indígenas que radican en el territorio Mexicano, y cuyo origen rastreo desde el momento de enfrentamiento entre los pueblos indígenas y los españoles. Este acto comunicativo se manifiesta en el *lenguaje* utilizado en contextos de ritualidad o drama social –tales como el fin de una civilización, el alumbramiento o la restitución de la salud corporal.

A pesar de las distintas adversidades impuestas desde el Estado, el entendimiento de la realidad como una experiencia mediada por los símbolos ha resistido, y lo advertimos en esta forma de comunicación.

Objetivos particulares

- El primer aspecto en el que me concentro es en hacer una breve exposición del lenguaje sagrado utilizado por los pueblos indígenas de México, para lo cual me remonto a la caída de Tenochtitlan, paso por el periodo colonial, y llego finalmente a un registro actual. Esto para dar cuenta de la persistencia de la estructura de *cotrascendencia* (Duch) en la ritualidad de dichos pueblos.
- El segundo objetivo de mi proyecto consiste en señalar la importancia de la dimensión simbólica del lenguaje al establecer un proceso de comunicación intercultural. Dada las circunstancias del Estado mexicano, es urgente contemplar un tipo de comunicación en la que sus interlocutores se enuncien desde una condición de equidad epistémica. Por ello, se propone al símbolo como lugar de avenencia entre culturas.

- El último objetivo de mi investigación consiste en registrar tres rezos utilizados por don Trinidad García –chamán mazateco– durante un ritual tradicional de curación. Ello para dar cuenta de la dimensión simbólica propia de este tipo de comunicación con lo sagrado, y en consecuencia, señalar la persistencia de una forma religiosa de habitar el mundo.

Esquema

Para confirmar mis observaciones, esta investigación está dividida en tres secciones. El primer capítulo lo dividí a su vez en tres apartados. En el primer apartado me remonto a los albores de la Colonia cuando un grupo de sabios nahuas o *tlamatinime* enunciaron la caída definitiva de su civilización, frente a los 12 primeros frailes franciscanos en llegar a la Nueva España. En el segundo apartado abordo el lenguaje de lo oculto o *nahuallatolli* utilizado por una curandera en el siglo XVI y recogido por Hernando Ruiz de Alarcón. Finalmente, en el tercer apartado me aproximo a “la palabra fragante” de los tzeltales de Chiapas, conjunto de oraciones registradas por el antropólogo Pedro Pitarch.

En el segundo capítulo, correspondiente al Marco Teórico, señalo la importancia del *símbolo* en la comunicación. En el primer apartado principio con el concepto de “fusión de horizontes” de Hans-George Gadamer, como modelo de aproximación a una cultura. Después, en el segundo apartado analizo la propuesta de “diálogo dialógico” de Raimon Panikkar, quien contrapone el lenguaje simbólico al conceptual en pos de generar una comunicación intercultural. Para señalar de forma sucinta el comportamiento del símbolo y su lenguaje, en el tercer apartado recurro a lo expuesto en el libro *La imaginación simbólica* de Gilbert Durand. Al

final, en el cuarto apartado expongo algunas de las ideas de la Antropología de la Experiencia para terminar de perfilar mi aproximación a la cultura mazateca.

En el tercer capítulo hablo sobre algunos aspectos de la cultura mazateca y mis observaciones derivadas del trabajo de campo realizado. Al principio, señalo su ubicación en el territorio mexicano, sus principales actividades económicas y algunos datos descriptivos. De la mano de don Trinidad García, exploro cómo le fue comunicado el don de ser curandero; me cuenta cómo se perdieron distintos rituales entre los mazatecos, en aspectos como la siembra y el ayuno; reviso quiénes fueron los investigadores que dieron a conocer al mundo occidental los rituales tradicionales con hongos; expongo la idea mazateca de los hongos y de las veladas. Para concluir, presento tres oraciones enunciadas por don Trinidad durante un ritual de curación, y trato de esbozar un análisis muy sucinto de cada una, esto con la idea de ahondar en el sentido de esta forma de comunicación con lo sagrado.

Apéndice

En el contexto del ritual de sanación mazateco, mediante un esfuerzo de la memoria el participante encuentra una senda hacia el origen de todo lo creado, y por lo tanto, un método para restituir las fuerzas primordiales del cosmos y en consecuencia las de su propio cuerpo. Desde mi postura de investigación, postulo la necesidad de entender este saber con una independencia epistémica, con lo cual no juzgo el conocimiento mazateco con la óptica racionalista imperante en la pedagogía de Occidente, sino que establezco un diálogo a través de un ejercicio de interpretación del sentido de dicho conocimiento.

Entonces, la dinámica de este trabajo está animada por la voluntad de reconocer un aspecto fundamental del *anthropos*: nuestra constitución de *homo symbolicus* (Durand), desde la cual configuramos todas nuestras expresiones significantes y las dotamos de un *sentido*. De manera sorprendente, esa dimensión nos es común a todos los seres humanos. Para estudiar el símbolo me concentro en registros lingüísticos que permiten reconocer, en formas como la oración, los rezos, la plegaria y la poesía, un proceso de comunicación entre el humano y el ámbito de lo sagrado.

La necesidad de guiarnos en la contingencia mediante narraciones simbólicas –y así encontrar un sentido cuando la realidad nos parece infranqueable– es el punto de partida para advertir la complejidad del proceso comunicativo. No estamos relacionados solo con nuestros semejantes, sino que es preciso conjurar, en un lenguaje evocativo, los azares de nuestra condición.

Encontrar la persistencia de esta forma de comunicación en los rituales de una de las naciones indígenas mexicanas, es una de las razones por las cuales es urgente denunciar la indiferencia del Estado mexicano, en cuyas consideraciones no cabe la conservación efectiva de los saberes tradicionales. La figura del curandero como guardián de una memoria ancestral necesita ser leída bajo la óptica de la dimensión simbólica del ser humano, para así entender los rezos de sus rituales como un umbral que propicia la restitución de nuestra relación con la naturaleza.

Marco Histórico

Capítulo 1. Lenguaje sagrado: una forma de comunicación en Mesoamérica.

Los antiguos nahuas ostentaban una cosmovisión que tenía uno de sus principales cimientos en la relación del humano con la naturaleza. En ella encontraban la expresión material de la divinidad, por ello le rendían culto y se sentían ligados con sus procesos. Una forma primordial de comunicación con el ámbito divino era mediante el lenguaje sagrado.

Aparte de las ofrendas colocadas en altares, era preciso invocar con la palabra a los dioses moradores de ríos, parcelas y montañas, cuya apariencia oculta ejercía un papel central en la conservación de los ciclos naturales. Veamos cómo lo registró el cura y teólogo Hernando Ruiz de Alarcón en el siglo VXII:

Lo cierto es que las mas o casi todas las adoraciones actuales, o acciones idolatricas, que aora hallamos, y a lo que podemos juzgar, son las mismas que acostumbraban sus antepassados, tienen su rayz y fundamento formal en tener ellos fe que las nubes son Angeles y dioses, capaces de adoracion, y lo mesmo juzgan de los vientos, por lo qual creen que en todas las partes de la tierra habitan como en las lomas, montes, valles y quebradas. Lo mismo creen de los rios, lagunas, y manantiales, pues a todo lo dicho ofrecen cera y encienso, y a lo que mas veneracion dan y casi todos tienen por dios, es el fuego.¹²

Las formas culturales de los pueblos nativos, entre las que destaca el lenguaje sagrado, se vieron sistemáticamente violentadas desde la llegada de los españoles al Nuevo Mundo. Sin embargo, los embates no lograron extinguir la cosmovisión de las culturas mesoamericanas. El doctor Velasco Ambrosio lo

¹² Hernando Ruiz de Alarcón, “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios de esta Nueva España”, en *El alma encantada*, México, Fondo de Cultura Económica 1987, p. 131.

expresa de esta forma: “El encuentro y conquista de América por Europa es un acontecimiento fundacional de la *Modernidad*, y al mismo tiempo representa una de las manifestaciones más radicales de la *diversidad cultural* que ha existido en la historia humana”¹³.

La llegada del pueblo español significó la imposición de una idea rígida de la realidad cuyo soporte era la religión católica como única doctrina portadora de la verdad. Los nativos de América desconocían la “ley natural” pues vivían engañados por el diablo, a quien se le atribuían toda clase de embustes y poderes.

Sin embargo, en el interior inconfeso de la cotidianidad nativa, la ritualidad permaneció como una técnica de relación y vínculo entre los habitantes, permitiéndoles entrar en contacto con su idea de divinidad a través de expresiones como el conjuro y la invocación. Y esta forma de comunicación resistió en el seno de otras etnias indígenas hasta nuestros días.

En este primer capítulo expondremos la persistencia del lenguaje sagrado como forma de comunicación simbólica. A través de ese mecanismo, las poblaciones se siguieron relacionando con su entorno durante la colonia y hasta el siglo XX. Esto mantiene viva una concepción religiosa y propicia actos como el funcionamiento adecuado de los ciclos de la naturaleza, el alumbramiento, la realización rutinaria de los oficios y la salud corporal.

¹³ Ambrosio Velasco Gómez, *Aspectos epistemológicos, hermenéuticos y políticos de la diversidad cultural*, México, UNAM, 2014, p. 8.

1.1 Los *tlatinime*: portadores de la palabra

El primer ejemplo de lenguaje simbólico corresponde a la cultura nahua. Lo encontramos en un texto que da cuenta del choque de dos pensamientos religiosos muy distintos: el libro *Colloquios y doctrina christiana con que los doze frayles de San Francisco enbiados por el Papa Adriano Sesto y por el Emperador Carlos quinto convirtieron a los indios de la Nueva España en lengua Mexicana y Española*, en donde quedó registrado el encuentro entre los primero 12 frailes franciscanos llegados a la Nueva España, en 1524, con señores principales y sabios del pueblo nahua.

En el año del encuentro ya había aecido la caída de Tenochtitlán pero aún sobrevivían algunos sabios o *tlatinime*, poseedores de un conocimiento práctico y de hondas preocupaciones por el sentido de la vida de los seres humanos: “(...) creemos poder afirmar, libres de fantasía, que los *tlatinime* llegaron a formular en sus poemas una auténtica teoría acerca del conocer metafísico”¹⁴.

En el estudio introductorio a la versión facsimilar del libro de los *Coloquios*, el doctor León-Portilla explica el proceso de rescate del texto transcrito bajo el cuidado de Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590). El fraile franciscano llegó a la Nueva España en 1529, y desempeñó su labor de misionero hasta 1547, años durante los cuales perfeccionó su conocimiento de la lengua náhuatl.

En 1547 Sahagún sostiene una serie de conversaciones en el convento de Tepepulco con sabios indígenas y, a partir de este diálogo, transcribe un conjunto

¹⁴ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, 1983, p. 146.

de textos sobre sabiduría tradicional: los *huehuehtlahtolli* o “palabras antiguas”¹⁵.

Desde entonces y hasta 1570 se dedica por completo a investigar a profundidad, de la mano de sus alumnos e informantes indígenas, todos los aspectos concernientes a la cultura nahua:

Fue de hecho la década de 1561-1570 en la que allegó la documentación más amplia, toda ella en náhuatl, sobre los más variados aspectos de la cultura prehispánica, incluyendo pinturas y textos sobre atributos de los dioses, oraciones e himnos, descripciones de las fiestas y sacrificios en función del calendario, saber astrológico y astronómico, organización social y política, comercio, plantas, animales.¹⁶

El producto de esta vida dedicada a la investigación fueron los 12 tomos de su obra *La Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Cuando su estudio estaba bastante avanzado, encontró en 1564 en el Colegio de Santa Cruz Tlatelolco, unos textos escritos en “lengua mexicana bien congrua y limada” que contenían el registro del diálogo entre los 12 frailes franciscanos y los sabios nahuas. A estos escritos los conocemos hoy como *Colloquios y doctrina christiana...*, citados anteriormente.

Abordaremos únicamente los fragmentos de este último texto concernientes a nuestra investigación. En los primeros capítulos (I-V), los frailes hacen patente su reprobación con respecto a las prácticas religiosas nativas, mientras exponen la doctrina del catolicismo como portadora del conocimiento verdadero. Es hasta el capítulo VI cuando uno de los señores principales del pueblo nahua responde:

¹⁵ Cf. M. León-Portilla, L. Silva Galeana, *Huehuehtlahtolli: testimonios de la palabra antigua*, México, UNAM, 1991.

¹⁶ Miguel León-Portilla, Estudio introductorio al libro *Colloquios y doctrina christiana con que los doze frayles de San Francisco enbiados por el Papa Adriano Sesto y por el Emperador Carlos quinto convirtieron a los indios de la Nueva España en lengua Mexicana y Española*, México, UNAM, 1986, p. 19.

Y, he aquí, señores nuestros,
están los que aún son nuestros guías
ellos nos llevan a cuestas, nos gobiernan
en relación al servicio
de los que son nuestros dioses (...)
los sacerdotes ofrendadores, los que ofrendan el fuego,
y también los que se llaman quequetzalcoa.
Sabios de la palabra,
su oficio, con el que se afanan,
durante la noche y el día.¹⁷

La respuesta del señor principal deja ver algunos matices de la sociedad nahua: en primer lugar, existe una distinción entre gobernantes y sabios. A éstos les correspondía la lectura de los códices, hacer ofrendas día y noche y rituales para mantener abiertas las vías de contacto entre los seres y la divinidad. Entre estas facultades está la de “la palabra”, sabiduría necesaria para invocar el orden cósmico mediante el lenguaje, oficio “con el que se afanan durante el día y la noche”.

En el siguiente capítulo (VII), son los sacerdotes o *tlamatinime* quienes hablan, y dan una respuesta de carácter funesto, pues se lamentan por la gran tragedia de su pueblo. Aunque no transgreden la posición de los frailes, argumentan que su tradición la heredaron de sus ancestros y no hay razón para sustituirla. El discurso alcanza un gran dramatismo cuando hacen una petición:

Somos gente vulgar
somos perecederos, somos mortales,
déjennos pues ya morir,
déjennos perecer,
puesto que ya nuestros dioses han muerto.¹⁸

¹⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *Colloquios y doctrina christiana con que los doze frayles de San Francisco enbiados por el Papa Adriano Sesto y por el Emperador Carlos quinto convirtieron a los indios de la Nueva España en lengua Mexicana y Española*, México, UNAM, 1986. P. 141.

Si nos colocamos en la posición de los misioneros sería lógico pensar que los *tlamatinime* han aceptado la decadencia de su religión, y la efectividad de sus dioses se diluyó ante la llegada del catolicismo. En realidad, el objetivo de los *Colloquios* jamás fue entablar un diálogo sino imponer una doctrina¹⁹.

En otro sentido, si vemos a los *tlamatinime* como portadores de un pensamiento de gran hondura, el discurso encuentra causas de distintos niveles de significación, y es necesario vincular el enunciado “puesto que ya nuestros dioses han muerto” con otro fragmento subsecuente del discurso:

Dijisteis
que no eran verdaderos nuestros dioses
Nueva palabra es ésta,
la que habláis,
por ella estamos perturbados
por ella estamos molestos
Porque nuestros progenitores
los que han sido, los que han vivido sobre la tierra
no solían hablar así.
Ellos nos dieron
sus normas de vida
ellos tenían por verdadero,
daban culto,
honraban a los dioses.
(...)
¿En qué forma, cuándo, dónde?
Cuando aún era de noche.
Era su doctrina,
que ellos nos dan nuestro sustento,
todo cuanto se bebe y se come,
lo que conserva la vida, el maíz, el frijol,
los bledos, la chía.²⁰

Existen elementos para leer esa “muerte de los dioses” como la decadencia de la tradición articuladora de toda una sociedad, determinando las formas culturales y

¹⁸ *Ibid*, p. 149.

¹⁹ Cf. D. Dehouve, “Un diálogo de sordos: los Coloquios de Sahagún”, *Estudios de cultura Náhuatl*, México, UNAM, 2002, pp. 185-216.

²⁰ Sahagún, *op cit.*, p. 151.

su relación íntima con los procesos de la naturaleza. Una forma de habitar el mundo llegaba a su aparente fin por la irrupción súbita de otra civilización. Si el conocimiento ancestral no podía regir su existencia, ellos preferían “perecer”. Se trata de una convicción inquebrantable por defender sus nociones.

Tampoco sería adecuado idealizar. Ciertamente las dos civilizaciones ostentaban un comportamiento religioso particular, pero los españoles se diferenciaron por querer determinar la veracidad de su religión por encima del otro. En el discurso nahua hay un dejo de renuncia a la discusión y una aceptación de la decadencia: “déjenos ya morir”, pero en ningún momento renuncian a seguir creyendo en sus dioses y en el complejo entramado cultural que ello les genera. No pueden comprender cómo unos extraños vienen a ser jueces del pueblo que ahí ha habitado por centenares de años, y en cuyo seno se acumuló la sabiduría de otros pueblos como los toltecas y teotihuacanos.

En esas líneas del discurso del *tlamatine* están encerradas algunas ideas de gran importancia. Los españoles se enfrentaron con una forma depurada de conocimiento, que propiciaba efectivamente el mantenimiento de los procesos naturales y la producción del sustento humano, forma expresada en un lenguaje de fuerte carga simbólica.

El sabio nahua le atribuye el conocimiento a sus ancestros, quienes de alguna forma también son sus dioses, y cuya incidencia es manifiesta en el día a día. A ellos se les debe honrar y dar culto para preservar y actualizar la tradición en la jornada diaria. Esta forma de comprender la existencia llegaría a su fin, pero sólo en apariencia.

1.2 Encantar al mundo: el *nahuallatolli* como medio de comunicación con lo sagrado

La imposición del catolicismo en poblaciones indígenas derivó en una forma sincrética de religión²¹, cuyos rasgos más generales fueron la incorporación de las nuevas imágenes en el complejo entramado religioso preexistente. Y ante el peligro de las formas de idolatría en la intimidad indígena, era preciso delegar la vigilancia de las costumbres en fieles guardianes de la fe, como fue el caso del cura Hernando Ruiz de Alarcón.

En 1629, Ruiz de Alarcón culmina la escritura de su *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios de esta Nueva España*, a petición del Arzobispo de México, Juan Pérez de la Serna. En el *Tratado* se exponen diversos actos idolátricos documentados en los estados actuales de Morelos, Guerrero y Puebla.

Este documento, junto a otros que registran las formas culturales de los indígenas en el periodo colonial, es de una gran valía para advertir la persistencia del lenguaje simbólico como expresión cotidiana aunque muchas veces inadvertida de un fenómeno religioso complejo:

Los conjuros pertenecieron a la magia cotidiana que se producía en las duras condiciones de la vida colonial. Era, en efecto, una magia común y corriente en la existencia diaria indígena: se entrelazaba al trabajo; estaba presente en la lucha contra la enfermedad, el dolor y la muerte; auxiliaba en los ritos de paso y, de cuando en cuando, era medio de agresión o defensa en el misterioso ámbito de lo invisible.²²

²¹ Cf. S. Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México Español, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

²² Alfredo López-Austin, "Tres recetas para un aprendiz de mago", *Ojarasca*, México, Ediciones La Jornada, 1993, p. 21.

En el preámbulo a sus tratados, Ruiz de Alarcón hace un llamado para sacar de la ignorancia a los indios, seres dóciles y susceptibles de persuadir por el demonio. Advierte con gran lamentación que, a pesar del esfuerzo evangelizador, los rituales paganos siguen sucediendo en la vida diaria e íntima del pueblo, presididos por personas específicas:

Es de advertir que casi todas las veces que mueven a ofrecer sacrificio a sus imaginados dioses, nace de mandarlo, y ordenarlo así algunos satrapas, medico, sortílego o adivino (...) fundándose los más de ellos en sus sortilegios, o en lo que se les antoja desatinados de la bebida de lo que llaman *ololihqui*, o Pezote, o Tabaco, como se declara en su lugar.²³

El relato de Ruiz de Alarcón deja ver la figura central de ciertos hombres y mujeres en los rituales de origen prehispánico. Podían ser adivinos o médicos colocados por él en el mismo grado de oprobio. Más adelante, en el capítulo I del Tratado Sexto del mismo libro, retoma la figura de los médicos:

Está rezibido entre los naturales en significación de sabio, medico, adivino y hechizero, o tal vez que tiene pacto con el demonio; de aquí es estar sentado entre los indios que es bastante uno de estos que se llama *ticitl*, para remedio de cualquier necesidad y trabajo por grande que sea, porque si se trata de enfermedad, le atribuyen el conocimiento de la medicina.²⁴

Los curanderos, comadronas y otras personas vinculadas a los actos adivinatorios y de sanación eran aceptados en el pueblo, a pesar de que los cultos católicos eran parte del quehacer público. En ese sentido, a los indígenas vigilados por Alarcón les bastaba con acudir con uno de estos médicos o “hechizeros” para tratar sus enfermedades.

²³ Hernando Ruiz de Alarcón, “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios de esta Nueva España”, en *El alma encantada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 131.

²⁴ *Ibid*, p. 195.

Al seguir adelante en su relato, el cura nos dice que la palabra *ticitl* también nombra a las mujeres parteras y hace una descripción del procedimiento seguido por una de ellas para ejecutar sus labores: se acompaña de *picietl* (*Nicotiana rustica*)²⁵, copal, fuego y agua para lavar al recién nacido. Y claro, un elemento central es el lenguaje con el que precede el alumbramiento, pues antes de comenzar enuncia este conjuro:

Acudid aqui los cinco solares, o los de cinco
hados, y tu mi madre un conejo boca arriba aqui
has de dar principio a un verde dolor; veamos
quien es la persona poderosa que ya nos viene
destruyendo. Ea ven, ea ya el nueve veces golpeado²⁶
ea ya echamos de aqui al amarillo dolor, al verde dolor.²⁷

No tenemos suficientes elementos teóricos para realizar una completa interpretación del conjuro, pero podemos señalar algunas de sus significaciones. Alarcón nos dice: después de haber hecho la invocación, la partera se coloca *picietl* en una mano y comienza a propiciar las labores. Entonces los “cinco solares” o “cinco hados” son una forma simbólica de nombrar a los cinco dedos de la mano, encargados de dar a luz. Tal vez por eso reciban el epíteto de “solares”.

De acuerdo con la interpretación de López Austin, “mi madre uno conejo boca arriba” hace referencia a la tierra²⁸. La partera solicita las fuerzas de la “madre tierra” –de naturaleza superior y trascendente– y al nombrarlas parece

²⁵ “Picietl: piciete/ beleño/ tabaco”, según el Diccionario Náhuatl-Español en línea, publicado por la UNAM. <http://www.gdn.unam.mx/termino/search/queryCreiterio/picietl> (Consultado el 01/10/2018)

²⁶ De acuerdo con López Austin, en su artículo “Términos del nahuallatolli”, el epíteto de “nueve veces golpeado” nombra al *picietl*.

²⁷ Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 196.

²⁸ Cf. Alfredo López Austin, “Términos del nahuallatolli”, *Revista de Historia Mexicana*, volumen 17, número 1, México, Colmex, 1967.

encausar un pacto tácito para la consumación del nacimiento. La fuerza trascendente infunde su impronta en la parturienta. También resulta significativa la comunicación con sus propios dedos, a los que les pide acudir, pues su propia mano está animada por fuerzas trascendentes.

En un ritual de alumbramiento, un acto por demás sagrado, intervienen un gran complejo de nociones culturales, entre las que destaca el uso del lenguaje sagrado para propiciar la efectividad e investir a la partera y a la madre de la fuerza necesaria para culminar el nacimiento. Además, hay otro rasgo significativo. Las frases enunciadas parecen afianzar algunos de los elementos presentes: la intervención de la “madre tierra”, los dedos de la partera, el *picietl*. Pero no son frases tautológicas, más bien aluden a un rasgo del entorno inmediato:

Las sociedades que practican el chamanismo conciben el mundo como formado de dos polos o espacios: el “mundo-aquí” y el “mundo-otro”: de este último proceden los infortunios mandados a los humanos (...) El chamán tiene por mandato aliviar estos infortunios; designado por el mundo otro, el chamán tiene el poder de comunicarse con dicho mundo (por medio de alucinógenos o de palabras sagradas) y de adquirir espíritus auxiliares.²⁹

El contexto de la oración enunciada por la partera está regido por esos dos mundos, donde las esencias de las cosas habitan en el “mundo-otro” y por ello es preciso traerlas al “mundo-aquí” mediante medio propicios. La naturaleza mística del lenguaje utilizado por la partera pertenece al *nahuallahtolli*, que entenderemos como lenguaje de lo oculto, “lenguaje esotérico usado por curanderos y brujos”³⁰. Al respecto, López Austin abunda: “el lenguaje [de los brujos] era el principal instrumento de que podía valerse el hombre para entrar en contacto con un

²⁹ Dominique Raby, “Mujer blanca y dolor verde: usos de los colores, del género y de los lazos de parentesco en el *Tratado* de Ruiz de Alarcón”, en *Estudios de cultura Náhuatl*, México, UNAM, 2006, p. 296.

³⁰ *Ibid*, p. 294.

sobremundo poderoso, regidor del sensible.”³¹

Como sucede con las ideas expresadas por el sabio *tlamatine*, el *nahuallahtolli* da cuenta de un mundo habitado por esencias divinas, donde naturaleza y ser humano están intrincados en una serie de correspondencias gracias a las cuales el mundo perecedero recibe constantemente la incidencia de los dioses. A ellos es necesario invocarlos y ofrendarlos si se quiere establecer el equilibrio de las fuerzas cósmicas.

El *nahuallahtolli* es, con toda certeza, una expresión de origen prehispánico, y si se utilizaba en un área de gran extensión es por la presencia de una tradición firme. Aunque no es una forma rígida ni menos una fórmula, lo que se puede ver cuando algunos de los conjuros del tratado de Alarcón incorporan referencias católicas.³²

Si la divinidad estaba representada en objetos como plantas, animales y piedras, esto le daba la certeza a Alarcón de tratar con pueblos idólatras. Esto era así pues el Dios bíblico prohíbe hacer representaciones de él, de donde se deriva que adorar objetos es un engaño.

Para acceder a una comprensión del *nahuallahtolli*, y de otras expresiones como las oraciones o los cantos chamánicos en el contexto de los pueblos mesoamericanos, resulta entender al lenguaje como un mecanismo de ambigüedad siempre abierta. Una palabra se refiere al menos a dos cosas: una realidad manifiesta y una oculta.

³¹ López Austin, “Términos...”, p. 1.

³² Cf. Gruzinski, *op. cit.*, pp. 161-162.

A la luz de estas consideraciones, el proceso de comunicación debe entenderse en todo su espectro: el *hablante* se encuentra en medio de un entorno vivo que lo elude sin cesar. Entonces, no sólo se establece una locución con otros seres humanos, sino con todo lo creado: plantas, piedras, animales, detrás de los cuales se agita una voluntad inasible. Conceptos como el tiempo y el espacio se vuelven fluctuantes, y el reto es interpretar esta cosmovisión a pesar de la distancia que guarda con nuestras ideas inmediatas:

El conjurador descubre entonces a sí mismo y a los demás un universo de transformaciones, de metamorfosis donde insensiblemente se desliza uno del reino humano al reino vegetal, del reino animal al de las cosas o de los dioses, del sacerdocio a la divinidad, donde los componentes del ser son inestables y perecederos (...) Tratase entonces de un universo de una plasticidad, de una inestabilidad y de una movilidad inauditas que barren con las categorías y las clases que distingue el pensamiento occidental.³³

³³ Gruzinski, *op. cit.*, p. 167.

1.3 Remedios y conjuros tzeltales: *La palabra fragante*

La comunicación del hombre con los dioses en el contexto de los pueblos indígenas tiene objetivos muy específicos. El lenguaje registrado por Ruiz de Alarcón en el siglo XVII era parte de la vida cotidiana en la intimidad de la Colonia, acompañando toda clase de oficios y rituales de paso. Así se mantenía viva la experiencia de la realidad como un proceso de interacción de fuerzas que no estaban bajo el control de la humanidad.

Esta forma de enfrentar y entender la realidad persistió asombrosamente y podemos rastrearla en un ejemplo reciente. Hablamos del testimonio publicado por Pedro Pitarch en su libro *La Palabra Fragante*³⁴, en el cual registró un compendio de cantos enunciados por chamanes de la comunidad tzeltal, vecindada en Cancuc, Chiapas.

El antropólogo español ha podido conocer y generar una comprensión de la etnia mesoamericana pues desde 1988 trabaja en el estado del sur del país, llegando incluso a coordinar desde 2002 hasta el presente un proyecto de lecto-escritura con niños tzeltales y tzotziles. Sus principales líneas de investigación son la cosmología y las nociones del cuerpo en las sociedades mesoamericanas. En *La palabra fragante* desarrolló un trabajo muy amplio sobre los cantos chamánicos tzeltales utilizados en rituales de curación.

De acuerdo con las líneas introductorias del libro, entre los tzeltales se cree que existen dos tipos de lenguajes. Uno pertenece a la cotidianidad de los hombres y el otro es un lenguaje de “palabras antiguas”, como los mitos, los

³⁴ Pedro Pitarch, *La palabra fragante*, México, CONACULTA, 2013.

diálogos rituales y los cantos con fines curativos. Las palabras antiguas son comunicados desde el “ch’ul”, expresión en tzeltal equivalente al ámbito sagrado u “otro lado”³⁵.

Cuando aún son niños, algunos tzeltales reciben mensajes desde ese *otro lado* durante sueños iniciáticos. Muy pocos entienden los sueños como señales enviadas para convertirlos en chamanes. En los escenarios oníricos encuentran un libro con una determinada cantidad de cantos especiales para tratar enfermedades, pero no es hasta que se convierten en adultos cuando comienzan a cantar para curar.

Recordemos, en el mismo sentido como sucedía en los pueblos vigilados por Ruiz de Alarcón, el condicionamiento de estas sociedades con presencia de chamanes: la realidad tangible interactúa con otra dimensión de espíritus desde donde llegan las afecciones. Pitarch lo explica de la siguiente forma:

La relación entre este estado sagrado y el estado ordinario, solar, es sumamente fluida. Los espíritus pasan al mundo solar con relativa frecuencia. Las almas humanas se desenvuelven en el otro estado apenas el cuerpo queda dormido. Por medio de ciertos conductos se intercambian bienes y actividades. Con todo, el principal medio de comunicación formal entre humanos y espíritus es sin duda el canto. Bajo la forma de ofrenda, diálogo o conflicto, los cantos representan el modo más empleado para negociar la necesaria relación con el “otro lado”.³⁶

Uno de los cantos transcritos por Pitarch habla de una enfermedad conocida como “jaguar” (*choj*). El mal aparece en forma de manchas negras y rojas en la piel de los humanos, pero también mancha las plantas y, en sentido figurado, otros aspectos de la naturaleza como el resplandor de la luna. Si algo está “manchado”

³⁵ Cf., Pitarch, *op. cit.*, pp. 13-26.

³⁶ *Ibid.*, p. 16.

es portador de muerte. Y la mancha también connota la escritura, por ello dicen del jaguar que “tiene la piel escrita”.

Transcribo a continuación algunos fragmentos de este canto destinado a persuadir al jaguar para retirarse del cuerpo de un tzeltal enfermo. Pitarch señala que, a diferencia de otros cantos, aquí el chamán no lo enuncia para extirpar el mal de una parte concreta, pues todo el organismo tiene la mancha:

Jaguar del mundo solar (*Jamalal choj*)

Dios Jesucristo, padre
dios Jesucristo, señor
padre, hombre vivo
señor, dios vivo
estás acompañado por
cuatro madres-ángeles nuestras
cuatro padres-ángeles nuestros
cuatro dioses vivos.
Tu vista viva no tiene límites
tu mirada no tiene fin.
¿Desde dónde habrán traído
el jaguar de sus labios
el jaguar de sus corazones
el jaguar del mundo quizá
la carne del mundo quizá?
¿Desde dónde habrán traído
el jaguar de sus labios
el jaguar de sus corazones
la palabra dada
el corazón dado?
¿Acaso del interior de sus lecturas
acaso del interior de sus cánticos?³⁷

Según aclara Pitarch, el indígena contagiado por el mal jaguar pertenece a la iglesia presbiteriana y se relaciona con indígenas evangélicos, quienes lo han tratado de adoctrinar mostrándole pasajes de la Biblia. Por ello el chamán pregunta si no es esta relación la causante de traer “el jaguar” al cuerpo: “¿Desde

³⁷ Pitarch, *op. cit.*, p. 65.

dónde habrán traído el jaguar de sus labios/ el jaguar de sus corazones (...)
¿Acaso del interior *de sus lecturas*/ acaso del interior de sus cánticos?"

Si relacionamos la pregunta precedente con la condición de "mancha" asociada a la escritura, parece haber una noción tzeltal según la cual el hecho de escribir algo acarrea el mal. En otro sentido, el conjuro también se cuestiona si la enfermedad no habrá venido al escuchar el "interior de sus cantos".

Con las ideas proporcionadas por nuestro autor, sería válido interpretar que la enfermedad fue contraída por una influencia negativa causada por las nuevas amistades del enfermo, ya sea por los libros que llevan consigo o por su prédica del evangelio. Esto sólo lo puede saber el "señor dios vivo" y su cofradía de "padres-ángeles" y "madres-ángeles", los "cuatro dioses vivos".

Finalmente, después de preguntarse si la relación con los evangélicos fue la causa de la enfermedad, el chamán deriva su canto hacia el mundo del "otro lado" o *ch'ul*:

¿Acaso sus lenguajes contengan "jaguar"?
Quizá sea por sus hermanos de religión
quizá tengan lecturas
que estén en la palabra de dios.
Lo despedazaré para extraerlo.
Lo extraeré enteramente despedazado
para apagar sus pies
para apagar sus manos
ahora.
Sus palabras del mundo quizá
sus discursos del mundo quizá (...)

Dios Jesucristo, padre
señora madre
señora protectora
¿no viste durante la noche
no escuchaste durante la noche
en qué lugar hablaron
en qué lugar planearon
ante tu vista viva

frente a tu rostro vivo?
Ya los extraigo barriéndolos

los saco despedazándolos
los jaguares del mundo
los discursos del mundo
los felinos del mundo.
Jaguar...
jaguar...
jaguar...
sal de una vez³⁸

El chamán le pregunta a la “señora madre/ señora protectora” si durante la noche no vio ante su “rostro vivo” a los portadores del mal jaguar. Hay suficientes elementos para asociar a la “señora madre” con la luna, bajo cuyo resplandor se desenvuelven los males provenientes del “*ch’ul*”. Pero dado la situación ritual, es preciso echar mano de un lenguaje figurado y así evocar el mundo de lo oculto, como sucedía en las oraciones de la partera en el libro de Ruiz de Alarcón, mediante herramientas evocativas y no indicativas.

Se hace patente en la alusión a la luna como “señora madre” de “rostro vivo” el mecanismo simbólico de la palabra utilizado por el especialista ritual tzeltal. El origen de la enfermedad permanece como un misterio inextricable. Sólo a través de lenguaje simbólico³⁹ –cuyas características las abordo en el segundo capítulo de esta investigación– se puede comprender este discurso como una forma de comunicación con *lo sagrado*. La palabra tiende un puente hacia la oscuridad o *ch’ul* de donde proviene lo que nos aqueja en la vigilia. Sólo apelando a una dimensión paralela a ese misterio se le puede conjurar.

³⁸ Pitarch, *op. cit.*, pp. 66-67.

³⁹ Entendemos fundamentalmente al símbolo como un lenguaje que evoca un misterio, algo ausente imposible de presentarse en carne y hueso. En este caso “el mal jaguar” no es algo tangible, aunque se manifiesta de forma simbólica en todo el cosmos.

El trabajo de Pitarch y de la Antropología moderna⁴⁰ cambió por completo el paradigma de aproximación de los cronistas españoles, quienes en su mayoría actuaron sin una postura de equidad epistémica de cara a un mosaico de culturas hasta entonces insospechadas. Sin embargo, sigue siendo necesario delimitar nuestra postura ética con respecto a la otredad, en un contexto determinado, en lo esencial, por un constante *choque de horizontes*.

⁴⁰ La tradición del lenguaje metafórico utilizado en el la cotidianidad de los pueblos indígenas es vastísima y resulta imposible referir a todos sus registros en este breve trabajo. Para el lector interesado en esta forma de lenguaje y sus usos rituales, recomiendo la siguiente obra: Cf. H. Beristáin, G. Ramírez (comp.), *La palabra florida. La tradición retórica indígena y novohispana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004.

Marco Teórico

Capítulo 2. La importancia del lenguaje simbólico en la comunicación intercultural.

Con el fin de establecer el marco teórico en el que se basa este trabajo, en este segundo capítulo haré una exposición de la importancia del lenguaje simbólico al momento de generar un proceso de comunicación intercultural, y del papel de la hermenéutica en la interpretación de dicho lenguaje.

Como lo advertimos en el primer capítulo, el encuentro de la cultura española con los pueblos originarios fue el choque de dos maneras totalmente distintas de entender y darle cara a la existencia. Mientras el indígena se reconocía como parte de una dinámica cósmica trascendente, el español debía conquistar e imponer, adoctrinar y ordenar.

Esta tensión ha persistido y la circunstancia multicultural de nuestra actualidad, lejos de propiciar la comunicación y el intercambio entre culturas, produce un enfrentamiento de visiones muy distintas con respecto a la realidad, lo que deriva en un choque de horizontes de significado⁴¹.

Una actitud ética de apertura hacia otra cultura es el principio no sólo del conocimiento y reconocimiento del otro: en esta actitud está la clave para que el

⁴¹ “Actualmente comenzamos a notar una creciente tendencia en el intercambio de información y, por tanto, la continua exposición de los individuos a distintos valores y tradiciones entre culturas esparcidas alrededor del mundo y a una variedad de criterios y realidades que vendrán a evidenciar lo relativo de cada tradición. Así el ser humano, ante un nuevo mundo interconectado y globalizado, se enfrenta cada día más con lo que identificamos como la confrontación de horizontes de significado. Situación que toma mayor lugar en los discursos relacionados con el tema de la globalización y el multiculturalismo.” Cf. C. Zúñiga Salinas, “Hermenéutica y multiculturalismo. Los tres pasos hermenéuticos ante un panorama multicultural y el análisis de un caso: el indígena y el latinoamericano contemporáneo”, *Sociedad y economía*, num. 24, Monterrey, 2013, p. 289.

horizonte de significado de nuestra investigación gane nuevos derroteros y reconozcamos, a la luz de la alteridad, los rasgos profundos de la cultura propia.

Con estas premisas en mente, en el primer apartado de este segundo capítulo se expone el concepto de “fusión de horizontes” acuñado por el filósofo Hans-George Gadamer en lo concerniente a la comprensión de una cultura. En el segundo apartado atiendo la propuesta de “diálogo dialógico” de Raimon Panikkar, según quien la verdadera comunicación intercultural se manifiesta en la dimensión simbólica de cada tradición.

Posteriormente, tomando como base el pensamiento de Gilbert Durand, en el tercer apartado hago una revisión del libro *La imaginación simbólica* y expongo de forma muy breve nociones centrales presentadas por el autor. En el cuarto y último apartado del marco teórico, abordo algunas de las herramientas que la Antropología de Experiencia (autobiografía, drama social, momento de reflexividad) aporta en la comprensión de las culturas a través de las expresiones subjetivas de sus individuos.

Es necesario situar este trabajo en un contexto de alarmante actualidad. En México son habituales los enfrentamientos entre empresas sedientas de “recursos naturales” y pueblos originarios que apelan a la sacralidad de los sitios donde se encuentran dichos recursos. Entre unos y otros no existe un lenguaje común, y la comunicación se vuelve, en el mejor de los casos, deficiente y propensa a generar profundas inequidades. Así, la importancia de una verdadera *comunicación intercultural* que considere todas las facultades del hombre y su relación con la naturaleza es una necesidad ética de impacto social, cultural y político, y aquí la pretendo visibilizar desde la comunicación.

2.1- Hacia una fusión de horizontes (Hans-Georg Gadamer)

El hombre es extraño a sí mismo y a su destino histórico
de una manera muy distinta a como le es extraña
la naturaleza, la cual no sabe nada de él
H.G. Gadamer

La naturaleza es un templo de cuyos pilares
emanan a veces confusas palabras.
Por allí pasa el hombre entre bosques de símbolos
que lo observan con miradas familiares
Charles Baudelaire

En el contexto actual de la globalización, el problema de la comunicación intercultural ha tomado un peso central para pensar y entender la actividad humana y las herramientas de las distintas culturas para establecer acuerdos y buscar una convivencia armónica, basada en un ética de respeto hacia el otro.

En ese sentido, la comunicación intercultural tiene numerosos vasos comunicantes con el denominado “giro hermenéutico”, que a partir de la obra de Martin Heidegger se posicionó como uno de los debates centrales de la filosofía del siglo XX. La hermenéutica entonces dejó de entenderse como una técnica para interpretar textos de naturaleza religiosa, y se mostró como un rasgo esencial del ser humano.

Luego de haber sido discípulo de Heidegger, Hans-Georg Gadamer estableció en su obra capital, *Verdad y Método. Elementos de una hermenéutica filosófica (1960)*, el cuestionamiento del valor absoluto del método frente a la necesidad epistémica y ética de abrirse a la comprensión de otras formas de

conocimiento ajenas a las denominadas ciencias naturales. Por ello, los planteamientos del filósofo alemán resultan particularmente útiles para apuntalar nuestro acercamiento a la cultura mazateca.

De cara a una cultura en apariencia ajena a la nuestra, surge la necesidad de reconocer los márgenes de la tradición propia. En la medida en que esta tradición ejerce su influencia nos vemos llevados a escoger ciertas prácticas y a rechazar otras; a considerar un método más apropiado que otro. Sin embargo, no siempre percibimos la motivación de nuestras elecciones. Hacer conscientes los límites, nos dice Gadamer, deriva en poder reconocer una condición: “en realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que nosotros le pertenecemos a ella.”⁴²

Por tanto, somos seres históricos con una serie de costumbres y prácticas arraigadas. El poder de la tradición lo perpetuamos en rituales de importancia evidente, pero también en gestos y pensamientos insospechados. Por ello, partir de una neutralidad epistémica al momento de entrar en contacto con otra cultura sería muy ingenuo.

Gadamer comprendió que el cientificismo había pretendido, desde Descartes, instaurar la idea de un posicionamiento neutral con miras a obtener un conocimiento verdadero y libre de prejuicios. Esto fue una intención imposible de realizar. En realidad, los prejuicios son inherentes a cualquier ser humano y sólo a través de su reconocimiento podemos verificar si son reveladores o resultan un lastre: “En sí mismo <<prejuicio>> quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente

⁴² Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 207, p. 334.

determinantes (...) Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.”⁴³

La coacción de los prejuicios, en este sentido, se da por una constante verificación de la tradición, y en tal caso no podríamos negar su carga significativa de experiencia. El reto es hacerlos conscientes y entender la forma como nos determinan. Aceptar que tenemos limitantes y nuestra versión de la realidad es solamente eso, una versión, nos invita a la apertura y nos exige encontrar la *situación* para propiciar nuestro trabajo de cara a otra cultura.

De tal forma, entendemos los prejuicios de nuestro horizonte como una suerte de filtros culturales, aunque no nos enceguecen ante la alteridad: “El concepto de la situación se determina justamente en que representa una posición que limita las posibilidades de ver (...) La elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean de cara a la tradición.”⁴⁴

Tener el horizonte correcto es una exigencia ética que no siempre se considera al momento de establecer una dinámica de comunicación. Si nos remitimos al modelo clásico de Roman Jakobson⁴⁵, en la estructura de la comunicación existe un *contacto* para transmitir un *mensaje* entre al menos dos locutores. Este contacto tiende a utilizarse actualmente en los medios de comunicación masiva de manera unilateral, pues uno de los dos polos funge como emisor y otro como receptor. Esto genera una relación jerárquica y posiciona al

⁴³ *Ibid.*, p. 337.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 372.

⁴⁵ Para consultar el modelo véase el libro *Ensayos de lingüística general*, del autor referido.

receptor en una circunstancia pasiva. Si seguimos esta ruta no estaríamos desarrollando todas las posibilidades que contiene el modelo en sí mismo. En cambio, si el contacto lo utilizan los dos locutores (*hablante y oyente*), se establece una auténtica dinámica de comunicación.

La labor de interpretación, al considerar la situación hermenéutica como un *horizonte de significado*, supone la existencia de otros horizontes con su propio grado de verdad o inteligibilidad. El reconocimiento de otro horizonte sería el segundo paso en el desarrollo de la interpretación la cual “empieza siempre con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados”⁴⁶.

El horizonte de la cultura que vamos a investigar, entonces, no hablará por fuerza en un lenguaje conocido, pero sólo creyendo que la situación hermenéutica del otro tendrá algún punto de confluencia con la nuestra será posible lograr un conocimiento comprensivo: “El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad”⁴⁷.

Es decir, a pesar de que la cultura de Huautla de Jiménez, y en general de los municipios de Oaxaca, no es el espacio en donde crecimos, esto no impide que nos interpele a un nivel profundo, en gestos culturales extrañamente familiares. Aquí se produce entonces un movimiento bilateral, pues no sólo podemos emitir un juicio sobre la tradición ajena, y en cambio ésta nos habla sin

⁴⁶ Gadamer, *op. cit.*, p. 333.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 335.

pronunciar siquiera un juicio sobre nosotros: “Aquí se manifiesta una tensión. La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. Y este punto medio es el verdadero *topos* de la hermenéutica.”⁴⁸

Para Gadamer la comprensión se caracteriza por un *topos* o lugar que cambia conforme avanza la investigación. Como hemos expuesto, el punto de partida de los religiosos españoles era la imposición, la aniquilación del otro y el establecimiento de las ideas católicas. Aunque gracias a la obra de personajes como Hernando Ruiz de Alarcón conservamos registros muy valiosos sobre el México antiguo, el rasgo fundamental de su labor fue erradicar las formas culturales nativas, en pos de establecer las del catolicismo.

En este punto de la teoría de Gadamer radica una de las claves de este trabajo. El reconocimiento del otro no puede partir de una asimilación ingenua y ambiciosa, donde olvidemos nuestros prejuicios y vayamos en pos del tesoro ajeno⁴⁹.

La operación a efectuar, como señala Gadamer, requiere un movimiento de todo nuestro ser hacia el lugar del otro, un desplazamiento: “La tarea de la comprensión histórica incluye la exigencia de ganar en cada caso el horizonte

⁴⁸ *Ibid.*, p. 343.

⁴⁹ La noción de fusión de horizontes representa un planteamiento análogo a la consideración que hace Carl Gustav Jung en el prólogo al libro *El secreto de la Flor de Oro*, donde comenta la engañosa tendencia de Occidente a usurpar la sabiduría de Oriente: “...pues en contacto con civilizaciones extrañas los mediocres se pierden, ya en ciego desarraigo de sí mismos, o en celo crítico tan falto de comprensión como presuntuoso. Tanteando las desnudas superficies y externalidades de la cultura foránea, no comen de su pan ni beben de su vino, y así nunca entran en la *communio spiritus*, esa muy íntima trasfusión e interpretación que prepara el nuevo nacimiento.” Cf. C.G. Jung, prólogo a *El secreto de la flor de oro*, Buenos Aires, Paidós, 1961.

histórico. El que omita este desplazarse al horizonte histórico desde el que habla la tradición estará abocado a malentendidos respecto al significado de los contenidos de aquella.”⁵⁰

El movimiento de comprensión es un verdadero posicionamiento ético. Este “ganar el horizonte” no es otra cosa sino dejar hablar al bosque de símbolos de la tradición ajena y escucharlos con los oídos de nuestra tradición, asumiendo carencias y prejuicios para su interpretación, pero con un esfuerzo por recibir algo de su mensaje. Solo con esta plena consciencia podemos aspirar a la fusión de horizontes:

Comprender una tradición requiere sin duda un horizonte histórico (...) uno tiene que tener siempre su horizonte para poder desplazarse a una situación cualquiera (...) Si uno se desplaza a la situación de otro hombre, uno le comprenderá, esto es, se hará consciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, precisamente porque es uno el que se desplaza a su situación⁵¹

Los planteamientos de la hermenéutica filosófica de Gadamer son la plataforma desde la cual observamos un problema de implicaciones más profundas y por tanto más interesantes. En la comprensión del otro, y una vez aceptada su verdad y decididos a mirar desde su horizonte, ¿con qué herramientas accedemos a una comprensión que pueda crear una comunicación efectiva entre las tradiciones?

⁵⁰ Gadamer, *op. cit.*, p. 373.

⁵¹ *Ibid.*, p. 375.

2.2 La configuración del “diálogo dialógico”. (Raimon Panikkar)

La pregunta precedente también subyace a la hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar (1918-2010), filósofo y teólogo catalán empeñado en encontrar puentes de comunicación entre distintas religiones. Las líneas directrices de su pensamiento giran en torno al diálogo intercultural, los conflictos entre las religiones y la convivencia armónica de las culturas.

En lo concerniente a nuestra investigación, Panikkar pone en relieve la necesidad de generar un “diálogo dialógico” para acceder a una auténtica comunicación intercultural:

En el diálogo dialógico somos conscientes de que los conceptos que utilizamos brotan de una fuente más profunda. No solo permito que el otro me conozca sino que llego a conocer mejor mi propio *mythos* mediante las críticas y descubrimientos de mi interlocutor. El diálogo dialógico no tiende ni a la victoria en el contexto de las ideas ni a un acuerdo que suprima una auténtica diversidad de opiniones. El diálogo dialógico busca, si acaso, expandir el campo de comprensión, con la profundización por parte de cada interlocutor de su propio campo de comprensión y la apertura de un posible lugar para lo (¿todavía?) no comprendido.⁵²

El contexto de la noción de *diálogo dialógico* es importante para la comprensión de su impacto: Panikkar está preocupado por la lucha constante derivada de la diversidad de religiones. Enfrascados en defender su fe, los creyentes suelen enarbolar la suya como la verdadera forma de entender al mundo, en vez de generar una apertura hacia las imágenes *del otro*. Y este hermetismo escala no

⁵² Raimon Panikkar, *El diálogo indispensable: paz entre las religiones*, Barcelona, Península, 2003, p. 67.

solo a los conflictos religiosos: parece ocupar el trasfondo de los grandes desacuerdos entre naciones.

Hemos comprobado que la ritualidad de los pueblos mesoamericanos resistió al margen del proceso de colonización y aún habita subrepticamente tras la máscara del catolicismo nacional. Esto nos hace poner énfasis en la gran complejidad del fenómeno religioso de los indígenas mexicanos, y por ello, la postura de Panikkar se vuelve pertinente: porque antepone la apertura a la imposición.

El *diálogo dialógico* tiene una clara resonancia con el postulado de la fusión de horizontes gadameriano: ninguno pretende colocar los prejuicios propios del investigador sobre la cultura que le interesa comprender. La apertura hacia el otro, cuyo resultado es el diálogo entre dos formas distintas de *logos*, tiene como resultado un aprendizaje. Abordemos entonces algunas precisiones de Panikkar al respecto:

El *logos* también puede interpretarse como palabra, esto es como el encuentro, no entre dos ideas (objetivables), sino entre dos símbolos (que implican la participación del sujeto). En este caso no puede reducirse a mera dialéctica; debe también involucrar a los dialogantes; a cómo cada dialogante interpreta los símbolos que usa. Es un diálogo entre personas, cada una de las cuales *cre*e tener la interpretación correcta de los símbolos usados.⁵³

Como también lo expone Gadamer, toda enunciación con respecto de una realidad observada se enmarca en una tradición específica. Para decirlo de otra forma, la mirada es la surtidora de la realidad observada. En la palabra están

⁵³ *Ibid.*, p. 69.

contenidos un conjunto de prejuicios que constituyen el perímetro de nuestra observación. Aquí es en donde la precisión de Panikkar nos ayuda a advertir una sutil aunque determinante diferencia: el diálogo se puede dar entre “ideas (objetivables)” o entre “símbolos”.

Éstos últimos expresan ideas que *trascienden* a la objetivación y hacen énfasis en la experiencia de quien los utiliza. Aunque parezca evidente, para propiciar el proceso comunicativo resulta urgente reconocernos no solo como sujetos de ideas, sino también como agentes afectivos, con emociones relacionadas a experiencias imposibles de agotarse en explicaciones racionales:

Quando entre dos personas se finca un diálogo, a pesar de los esfuerzos de reprimir lo “personal”, siempre termina emergiendo. Nunca hay un encuentro de ideas puras. Siempre hay un encuentro de dos o más *personas*. Este aspecto del ser humano a menudo emerge de forma ostentosa en la práctica actual del diálogo dialéctico, en el que los locutores, olvidando que son seres pensantes, aprueban internarse en otros aspectos no menos reales de la vida humana. Denigrar estos aspectos por ser sentimentales o pasionales, sería cometer un error. Los sentimientos también son parte del ser humano.⁵⁴

El diálogo que pretendemos encausar no se puede limitar a un intercambio conceptual –el cual se instala en nuestra condición de seres racionales e infalibles–, y en cambio debemos considerarnos sujetos más profundos y complejos. Al respecto de este planteamiento Carlos Miguel Gómez comenta, en un artículo sobre la obra de Panikkar:

El diálogo dialógico no se basa en la discusión de conceptos, sino que utiliza como su vehículo los símbolos por medio de los cuales el mito de una cultura es expresado y vivido. La diferencia entre concepto y símbolo es aquí fundamental, justamente porque los últimos permiten una comprensión de la realidad que no la

⁵⁴ Raimon Panikkar, *The intrareligious dialogue*, New York, Paulist Press, 1991, p. 69.

reducen al logos y descubren aspectos que se escapan al pensamiento.⁵⁵

Las implicaciones de este breve párrafo son de una gran riqueza y podrían dar pie a una investigación más ambiciosa. Sin embargo, aquí nos limitaremos a señalar la incidencia del ámbito simbólico en nuestro proceso comunicativo. A la luz del *diálogo dialógico* se revela un aspecto de la comunicación que comienza a desplazar el *horizonte* desde el cual comenzamos nuestro trabajo. La comunicación entre culturas –señala Panikkar– puede desarrollarse a partir de conceptos o de símbolos, de acuerdo con la profundidad del intercambio.

Si nuestro interés radica en conocer los matices culturales de una tradición, indagamos en fechas calendáricas importantes, vestimentas típicas, objetos de manufactura artesanal. Este acercamiento nos permite conocer las expresiones epidérmicas de un horizonte de significado distinto al nuestro. Ésta sería una forma de comunicación a partir de conceptos.

En cambio, la comunicación simbólica apela a una transmisión de los mitos y tradiciones subyacentes a una cultura; al magma profundo de su constitución. Es un tipo de comunicación, siguiendo a Panikkar, que no atiende solo al logos y en cambio permite un intercambio de aspectos más allá del pensamiento. Esta consideración nos lleva necesariamente a precisar la forma de entender el comportamiento del símbolo y sus lenguajes.

Como expusimos en nuestro primer capítulo, el lenguaje simbólico utilizado en contextos específicos de ritualidad constituye una herramienta muy poderosa para generar la comprensión de una cultura y su cosmovisión. Ahora nos

⁵⁵ Carlos Miguel Gómez, “La hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar”, en *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, volumen LVII, núm. 164, p. 36.

corresponde abocarnos a esa parte del lenguaje capaz de comunicar experiencias absolutamente personales y tener en mente esta premisa en la interpretación del *otro*.

Como advierto en la introducción de este trabajo, cualquier forma de comunicación intercultural está basada en un presupuesto de equidad epistémica. Por tanto, al vislumbrar y aproximarme al contenido mitológico de la cultura de Huautla de Jiménez, me posiciono como investigador en una situación en la que es necesario describir mis coordenadas. Mientras el comportamiento religioso de los curanderos es el pilar de todos sus quehaceres, la comprobación de nuestras ideas teóricas en el campo constituye nuestro soporte de trabajo. Cada cultura tiene su propio logos y el esfuerzo consiste, entonces, en encontrar sus correspondencias.

2.3 Un lenguaje para la comunicación simbólica (Gilbert Durand)

El hombre es un apetito de trascendencia
Leon Bloy

Nunca estamos encerrados en los
límites del conocimiento objetivo.
Disponemos de la *imaginación*,
una facultad que nos permite aprender
intuitivamente el ser vivo de las cosas
Marcel Gauchet

En consonancia con el planteamiento ya apuntalado por Raimon Pannikar, los humanos contamos con al menos dos formas de expresión para propiciar la comunicación: conceptual y simbólica. Lejos de agotar con esta dicotomía las posibilidades de representación humana, Panikkar nos invita a indagar en el ámbito simbólico si queremos generar un auténtico diálogo intercultural.

Al respecto resulta de gran relevancia la definición del símbolo que hiciera Carl Gustav Jung (1875-1961), con la cual sentaría la base de los desarrollos ulteriores realizados por los investigadores de distintas disciplinas agrupados en el llamado “Círculo de Eranos”⁵⁶. Para el psicólogo suizo:

(...) una palabra o una imagen es simbólica cuando representa algo más que su significado inmediato y obvio. Tiene un aspecto “inconsciente” más amplio que nunca está definido con precisión o completamente explicado. Ni se puede esperar definirlo o explicarlo. Cuando la mente explora el símbolo, se ve llevada a ideas que yacen más allá del alcance de la razón.⁵⁷

⁵⁶ Grupo fundado por Olga Fröbe-Kapteyn en 1933, en Ascona, Suiza, en torno a la figura de Jung. Sesionó anualmente, en su etapa principal, hasta 1988. Participaron 149 especialistas en el estudio de expresiones artísticas y religiosas de diversas culturas de la historia de la humanidad.

⁵⁷ Carl Gustav Jung, “Acercamiento al inconsciente”, en *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 25.

Entre los desarrollos más fértiles de la noción junguiana de lo simbólico, destaca el realizado por el antropólogo, filósofo y mitólogo Gilbert Durand (1921-29012) quien participó en Eranos de 1964 a 1986. Su obra principal, *Las estructuras antropológicas del imaginario* (1960) es hoy en día un punto de referencia en la construcción de una nueva antropología. Para efectos de esta investigación abordaremos su obra *La imaginación simbólica*, la cual sintetiza el trabajo desarrollado en el primer libro aludido.

En *La imaginación simbólica*⁵⁸, Durand dedica un capítulo íntegro a exponer detalladamente la evolución de la iconoclastia en Occidente⁵⁹, esto es, el debate en torno a la representación de la divinidad y el uso de la imagen como medio de conocimiento en el contexto de la religión cristiana. Resulta relevante perfilarnos bajo esta consideración, pues el estudio del símbolo en Durand es una auténtica reivindicación de un ámbito del quehacer y el conocimiento humano que fue relegado durante varios siglos.

Nuestro autor ubica el principio de la degradación de la imagen en el dogmatismo teológico suscitado a partir del siglo V en Bizancio⁶⁰, cuando por la influencia del judaísmo y el islam se establece el mandato de no crear imágenes antropomórficas de la divinidad. En cambio, las escasas representaciones de las iglesias debían hacerse con una estética predefinida y poco expresiva. Las

⁵⁸ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1968.

⁵⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 24-46.

⁶⁰ El filósofo e historiador del arte Gottfried Boehm señala que la iconoclastia se puede rastrear en el origen mismo de la religión judeocristiana: en el libro del Éxodo del Antiguo Testamento, Yahvé le entrega a Moisés el Decálogo, entre cuyos mandamientos uno advierte: "No te harás imagen alguna... No te postrarás ante estas imágenes ni les darás culto, porque yo Yahvé, tu Dios, soy un Dios celoso." Cr. G. Boehm *et al*, *Iconoclastia: la ambivalencia de la mirada*, Madrid, La Oficina Ediciones, 2012, p. 37.

pinturas de las iglesias no tenían que representar los misterios de la religión cristiana: su función era de señalar, destacar o subrayar un determinado pasaje o enseñanza religiosa, con un canon rígido y transparente, sin margen para la imaginación de quien las creaba.

A partir de lo anterior fue posible la expansión del arte bizantino que tendría en el ícono su forma más sublime. Esta forma artística trataba siempre temas religiosos, y aunque su estética estaba acotada, el misterio de su contemplación seguía asegurando la relación con el misterio de lo trascendente. El propio Durand se refiere al ícono como “el gran arte cristiano”⁶¹.

El momento más reciente de la desvaloración simbólica, nos dice Durand, surge con la corriente científica del cartesianismo, basada en los postulados de René Descartes. Como también lo advirtiera Gadamer, la pretendida objetividad del conocimiento científico provocó la falsa idea de que sólo aquellas experiencias con un carácter comprobable y exacto eran meritorias de generar conocimiento verdadero. El símbolo perdía terreno frente al signo, y también el conocimiento contenido en la *tradición*.

Durand hace una exposición de la iconoclastia muy profusa y, lejos de sintetizarla, quisiera señalar el carácter *histórico* de la degradación de las imágenes. Se trata de un *proceso* a través del cual Occidente se alejó de su vínculo con el imaginario en pos de un saber analítico y de medición matemática. Esto repercute, por supuesto, en las representaciones religiosas, las cuales perdieron una de sus virtudes simbólicas más esenciales: “asegurar la presencia

⁶¹ Durand, *op. cit.*, p. 44.

misma de la trascendencia en el seno del misterio personal”⁶².

Con el panorama desplegado podemos abocarnos con más libertad en el comportamiento del símbolo, el cual comunica aspectos que escapan al pensamiento (Panikkar) y que al explorarlo nos hace adentrarnos en ideas cuya enunciación refieren a ideas van más allá de la razón (Jung). Entre las definiciones proporcionadas por Durand, encontramos que el *símbolo* es un “signo concreto que evoca, por medio de una relación natural, algo ausente o imposible de percibir (...) cuando el significado es imposible de representar y el signo sólo puede referirse a un sentido y no a una cosa sensible”⁶³

Un ejemplo de lenguaje simbólico lo encontramos en una obra literaria. Sorprende cómo historias contadas mucho tiempo atrás siguen resonando en la curiosidad de cada generación, a pesar del paso del tiempo. Las novelas *Siddharta* y *Demian* de Herman Hesse suelen leerse durante la adolescencia y se consideran libros de juventud, encaminados a hacer llevadero el fin definitivo de la infancia y a enfrentar la adultez. ¿Porqué la narración de una experiencia –“una relación natural”– puede evocar ese mundo del fin de la infancia –“ausente o imposible de representar”– una y otra vez y porqué el lector se sigue identificado con ella?

La adolescencia, como momento de revelación y enfrentamiento con la gran ambigüedad de la vida, es algo “imposible de representar” y por ello es necesario echar mano de herramientas como la literatura. Así, damos cuenta de un proceso común a la humanidad, para el cual no existe una prescripción exacta

⁶² Lluís Duch, *Religión y Comunicación*, Barcelona, Fragmenta Editorial, 2012, p. 39.

⁶³ Durand, *op. cit.*, pp. 12-13.

pero sí se puede *evocar* mediante una narración.

En su caracterización del símbolo, Durand nos habla de las dos partes que lo constituyen: la *significante* o visible, y el *significado* o lado invisible. La parte visible posee tres dimensiones concretas: la primera es la dimensión *cósmica* “(es decir, extrae de lleno su representación del mundo bien visible que nos rodea)”; la segunda característica es que arraiga en nuestro mundo *onírico*, el de los sueños; y finalmente, el símbolo se articula con un lenguaje *poético*, “el más íntimo, y por lo tanto el más concreto”⁶⁴.

La parte invisible, correspondiente al significado, “se difunde por todo el universo concreto: mineral, vegetal, astral, humano, <<cósmico>>, <<onírico>> o <<poético>>.”⁶⁵ En contraste con el signo, un símbolo contiene en sí una potencia infinitamente abierta de significado que opera de forma personal⁶⁶ y no puede agotarse; al ser un *medio* que comunica y se arraiga en el ámbito más personal del ser humano, el símbolo puede contener los sentidos más contradictorios. El significado del símbolo, al contrario del signo, no puede ser unívoco.

El lenguaje poético del símbolo extrae sus elementos del mundo *visible* para comunicar una experiencia *trascendente*, cuya realidad no puede ser presentada *en carne y hueso*. Mientras un signo *señala* o *indica* un contenido unívoco, el símbolo evoca un misterio cuyo significado es inagotable y se “difunde por todo el universo”.

En términos de comunicación entendemos los mensajes emitidos por

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 14-16

⁶⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁶⁶ “En el proceso simbólico, la mediación con lo otro es personal, emana en cierto modo del libre examen; por lo cual, *escapa a toda formulación dogmática impuesta desde afuera*” Cf. B Solares, *El síndrome Habermas*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1997, p. 149.

nuestro interlocutor –un ser que encarna el legado de toda una tradición– como medios preñado de contenido simbólico. Ellos expresan los *mythos* (Panikkar) de una cultura y le dan *sentido* a los miembros de su comunidad. Basta recordar la breve exposición del lenguaje sagrado de nuestro primer capítulo, para corroborar la función orientadora del símbolo en el contexto de los pueblos indígenas.

Así, el problema central del símbolo se vuelca hacia su interpretación. Durand nos dice, siguiendo la obra de Gaston Bachelard, que el aspecto decisivo en el uso de los símbolos es el ámbito de la *palabra humana*: “Es en el lenguaje poético donde encontramos esta encrucijada humana entre un descubrimiento objetivo y el arraigo de este descubrimiento en lo más oscuro del individuo biológico.”⁶⁷

Entendemos la experiencia simbólica como inabarcable y plena de misterio. A pesar de ello, los humanos contamos con la dimensión poética de la palabra para expresar esa experiencia trascendente que nos proporciona un *sentido*. El símbolo se verifica en cada “individuo biológico” y por ello su resonancia es absolutamente personal y nunca termina por explicarse ni resolverse.

Si nos internamos aún más en la interpretación de sus efectos, vemos, junto a Durand y Bachelard, que el énfasis recae en la “virtud originaria de las imágenes, en <<captar el ser mismo de su originalidad y beneficiarse de esta manera con la insigne productividad psíquica que es propia de la imaginación>>”⁶⁸.

Un símbolo articulado en un lenguaje poético comporta un *origen*. ¿Qué

⁶⁷ *Ibid.*, p. 79.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 81.

origina y de qué forma lo hace? Recordemos a la partera en los conjuros de Ruiz de Alarcón cuando invoca a la madre tierra –imagen arquetípica de la cultura nahua– para *originar* el nacimiento: gracias a la evocación de la madre arquetípica, la madre de carne y hueso puede alumbrar. La realidad se inviste de la imagen simbólica para dar origen a un *sentido*.

Ámbito propio de “la metafísica, el arte, la religión, la magia”⁶⁹, la palabra en tanto símbolo origina el movimiento, nos orienta en la contingencia, es herramienta para ofrecer un testimonio ante lo irracional. Constantemente nos parece ilógico el acontecer de la realidad, estamos perplejos ante sus cambios caprichosos. En ese contexto el carácter simbólico del lenguaje tiene una función de bálsamo, de liberación y hasta de guía. Pensemos en los sabios *tlamatinime* cuando se postraron ante los frailes franciscanos para pronunciarse: si todo en lo que creían ya había sido destruido, los podían matar a ellos también. Palabras simbólicas y al mismo tiempo de una contundencia sorprendente.

Así, nos planteamos el esfuerzo de indagar en la dimensión simbólica de la palabra en el contexto de la comunicación intercultural, y de esta forma los canales de interlocución quedan abiertos a la interpretación responsable con la premisa de resguardar una atmósfera de cordialidad en la que las narrativas simbólicas sean nuestra guía. Resta ir al encuentro de la manifestación del símbolo, cuando no basta abordar lo investigado con nuestros prejuicios previos (Gadamer), y en cambio creemos en la veracidad de la palabra del *otro*. Así se propicia un intercambio dialógico (Panikkar) y se revela la realidad más arraigada del individuo (Durand).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 14.

2.4 Una reivindicación de la subjetividad: diálogo con la Antropología de la experiencia

Pero cada hombre no es solamente él;
también es el punto único y especial,
en todo caso importante y curioso,
donde, una vez y nunca más,
se cruzan los fenómenos del mundo
de una manera singular
Herman Hesse, *Demian*

Las consideraciones teóricas y metodológicas expuestas anteriormente convergen, en gran medida, en una variante etnológica que ha tomado gran fuerza en el quehacer actual de las ciencias sociales⁷⁰ en México: la denominada Antropología de la Experiencia.

Con el fin de concluir la construcción de nuestro aparato teórico, proponemos un diálogo con algunas ideas emanadas de la disciplina referida, que tiene entre sus principales exponentes a Víctor Turner y Clifford Geertz. Abrevamos en la exposición hecha por el antropólogo mexicano Rodrigo Díaz Cruz en su artículo *La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia*, en donde desarrolla las principales revoluciones conceptuales desencadenadas por esta nueva corriente de pensamiento e investigación.

Tiene pertinencia, en primer lugar, pues en esta disciplina *el otro* deja de ser considerado un objeto de estudio y en cambio se erige como un ser con un punto de vista irreductible, con su propio *horizonte de sentido* en términos de Gadamer, y cuya cosmovisión personal es una clave en la comprensión de un

⁷⁰ Cf. M. Fresán, *Susurros de la montaña. Antropología de la experiencia*, Samsara-CONACULTA, México, 2016; J. Glockner, *La mirada interior. Plantas sagradas del mundo amerindio*, México, Debate, 2016.

contexto general:

una premisa que acaso todo este movimiento –el de la Antropología de la Experiencia, encabezada por Clifford Geertz y Victor Turner– comparta es la de la incorporación del sujeto activo, esto es, de la agencia humana, en la comprensión y construcción de toda vida social. Movimiento que polemiza y se opone, en consecuencia, a aquellas teorías sociales que conciben al sistema social como uno que se autoproduce, se autocontrola y se autorregula y que, por lo tanto, no demanda la presencia del sujeto activo.⁷¹

Para abordar la problemática de una cultura o grupo social determinado, la Antropología de la Experiencia nos propone enfocar el lente de la investigación en los casos particulares, en los testimonios de personas pertenecientes a ese grupo. Ellos resisten las transformaciones y comunican las tradiciones, manteniendo vivo y reinterpretando el pasado.

El énfasis en lo particular antes que en lo general pretende lograr resultados más profundos con respecto a la comprensión de la cultura a explorar: no se trata solamente de analizar las narrativas o discursos predominantes, sino de ver qué efectos tienen esos discursos en los sujetos y cómo éstos los asimilan o reincorporan en su vida diaria.

Es en los testimonios vitales del interlocutor donde podemos advertir que “el fluir mismo de la vida, sus procesos sociales constitutivos, desgarradores a veces, no carentes de horror y desazón, son esencialmente transicionales: aspiran a alterar, modificar y transformar nuestras formas de existencia”⁷².

Un gran aporte de este enfoque es haber opuesto el fluir de la vida a la idea de una sociedad anquilosada. Tanto en el plano personal como en las relaciones

⁷¹ Rodrigo Díaz Cruz, “La vivencia en circulación. Una introducción a la Antropología de la Experiencia”, en *Alteridades*, México, UAM, 1997, p. 6.

⁷² *Ibid.*, p. 7.

sociales, el ser humano se siente constantemente impelido por motivaciones, emociones, procesos de transformación que lo mantienen en un movimiento perpetuo de su propia existencia.

El devenir histórico se entiende como un proceso de procesos. Y si bien la vida cotidiana se encuentra en ese trajinar constante, se pueden rastrear momentos claves en los que la “estructura” social se compromete y a partir de los cuales se operan cambios profundos con efectos ulteriores. Tal es el caso de revoluciones, movimientos armados, etcétera. A este tipo de coyunturas, se les denomina “drama sociales” y se comunican en forma de relatos:

(...) los dramas sociales no sólo poseen la forma de los relatos: las acciones que los integraron son articuladas, organizadas, seleccionadas y descritas *a posteriori* de tal modo que pueden conformar un relato más o menos unitario y coherente; una forma de hablar de, y representarnos a, nosotros mismos en los mares turbulentos en los que navegamos⁷³

En ese sentido, difiere de forma radical la Historia de un país al ser narrada por sus instituciones de la versión contada por sus individuos. Cuando una se constituye con el fin de homogenizar los ideales de la colectividad, la otra se pronuncia con una carga afectiva intransferible y única, sin dejar de comunicar el testimonio de la crisis general. Ambas pueden echar mano de la dimensión simbólica (Durand) del lenguaje: la historia oficial para generar figuras fundacionales de la patria; la otra, para comunicar afectos particulares producidos por el desgaste del *drama*.

En los momentos de *drama social* los individuos buscan asideros en su historia íntima –la cual refleja y contiene a la historia que de su comunidad– para

⁷³ *Ibid.*, p. 8.

narrar su existencia y encontrar en esa narración un *sentido*. A este momento en el que el ser se detiene frente al vértigo de la vida se le denomina “reflexividad” :

experiencia singular que provoca el descentramiento y separación de nosotros mismos para conocernos en el mundo, para definirnos, erigirnos y transformarnos como sujetos activos a propósito del futuro pero sin desconocer algún arraigo en nuestro pasado; ahí se replantean y modifican las identidades personales y colectivas, se reinventan y resignifican las tradiciones⁷⁴

El momento de reflexividad opera en dos sentidos: por un lado es una pausa del ajetreo cotidiano, del fluir constante de la vida; por el otro, el ser reconoce cómo las narrativas de su comunidad lo han determinado, se hace consciente de su *horizonte de significados*. Esta reflexión de sí se expresa, como vimos, en una narración con un fundamento simbólico.

Un ejemplo tradicional de este tipo de narraciones es la autobiografía. Se trata del testimonio más personal para aproximarnos a una persona. En ella están contenidos los *dramas sociales* que han marcado su vida, los puntos de reflexión. A través de ella asignamos un valor a las experiencias, nos revelamos afectados por una u otra cosa. Y por supuesto, es un formato adecuado para sugerir el impacto de experiencias cuya impronta nos transformaron.

Hay un aspecto de gran importancia en el acto de reivindicación de la subjetividad propuesto por la Antropología de la Experiencia. Las narraciones autobiográficas no solo están constituidas por elementos históricos y sociales, pues las huellas que la vida va impregnando en nosotros actúan a un nivel corporal, y esto se manifiesta en la enunciación de ese entramado simbólico:

⁷⁴ *Ibid.*, p. 9.

Cualquier bucle desplegado de la trama conceptual de la mente necesita de un trasfondo de comprensión que incluye habilidades motrices y técnicas y memoria corporales que arraigan en la estructuración sociobiológica de nuestra corporalidad, bucle que se vivencia, encarnadamente también, en el ámbito de una interacción histórica y culturalmente constituida. Es decir, la antropología de la experiencia se ha de proponer disolver la dicotomía, cara a la modernidad, entre mente y cuerpo.⁷⁵

Una consecuencia del cambio de óptica operado por esta disciplina es contravenir al cientificismo cuya pretensión es partir de una realidad neutra y estudiar una alteridad igualmente aséptica. Nuestras expresiones también se manifiestan desde una corporalidad específica, suponiendo así un proceso comunicativo complejo.

Pensemos en el entramado cultural señalado en el texto de Pedro Pitarch. El jaguar es al mismo tiempo la mancha de algo realizado de mala fe, la marca de una enfermedad, el rastro del mal entre la gente. Por ello, para curar se hace referencia a todos esos elementos, pues en el contexto de la cultura tzeltal no están separados de la experiencia corporal y en cambio forman parte de ella.

Quisiera rescatar algunas de las premisas expuestas en este abordaje teórico para hacerlas dialogar con las ideas recuperadas de la Antropología de la Experiencia. Diríamos entonces, en el contexto de la comunicación, que todo interlocutor se sitúa en un *horizonte de significado* concreto pero no por eso definitivo, sino más bien dúctil. El movimiento le permite acercarse a otros horizontes de sentido o de inteligibilidad y reconocer sus propios límites. Solo a través de este reconocimiento es posible, en el acto hermenéutico, la generación de la *fusión de horizontes* (Gadamer).

⁷⁵ *Ibid.*, p. 14.

De cara al otro y su irreductible realidad, descubrimos aspectos coincidentes con nuestra propia constitución y con ello se revela una naturaleza común. En ella hay razón, inteligencia, pero también emociones, sentimientos y comportamientos expresados en narraciones mitológicas. Así, cualquier diálogo proviene de una fuente profunda que trasciende los conceptos de la razón (Panikkar).

La herramienta por antonomasia para expresar esa constitución profunda el ser humano es el símbolo. Como es connatural a nuestra existencia, el lenguaje simbólico es ambiguo y puede hacer referencia a todo lo existente en el cosmos, pero también apela a ideas, sentimientos, preguntas fundamentales encaminadas no a obtener respuestas sino a buscar caminos. Este es el sentido del lenguaje de las oraciones, las plegarias y las invocaciones (Durand).

Las formas simbólicas enunciadas en contextos rituales emanan de un interlocutor específico. Él encarna, aunque no sea consciente de ello, una tradición determinada y, muchas veces, destilada a lo largo de varias generaciones. Las narraciones alcanzan una especial algidez cuando dan cuenta de momentos de *drama social* y personal. Dichas narraciones comunican un momento de *reflexividad* de particular interés para el conocimiento del lenguaje simbólico (Díaz Cruz).

Con la exposición de los presupuestos de la Antropología de la Experiencia concluimos nuestro apartado teórico, el cual pretende propiciar un proceso de comunicación intercultural crítico y de apertura, con una postura ética consciente de los *choques de horizontes* a los que estamos expuestos constantemente, en una época en que los supuestos medios de comunicación benefician la inmediatez

por encima de la *reflexión* y posicionan al *hablante* por encima de los *oyentes*, en vez de crear la condiciones para generar un diálogo simbólico entre dos interlocutores.

Si bien no existen numerosos asideros ideológicos en la actualidad que hagan contrapeso a esta crisis comunicativa, me planteo estudiar la ritualidad viva entre los mazatecos de Huautla de Jiménez y, en un esfuerzo de comprensión, apertura y equidad, intento asimilar el contenido de sus manifestaciones simbólicas y darle voz desde mi tradición.

Capítulo 3

Lenguaje y memoria en los rituales de un curandero mazateco

En 2015 visité por primera vez el municipio de Huautla de Jiménez. Llegué ahí sin tener una expectativa clara de lo que encontraría, y cuando dejé atrás las montañas neblinosas de la sierra mazateca, unas palabras quedaron vibrando en mi mente: “Dios tiene un camino para ti”.

La frase me la dijo don Trinidad García Jiménez, curandero tradicional que a partir de entonces me ha permitido conocer de cerca la sutil magia del mundo mazateco. Sus palabras me parecieron poderosas, y aunque no pude comprender el efecto que tendrían en mi ánimo y mis planes ulteriores, con el paso del tiempo fueron generando un *sentido* y trazando las líneas de la presente investigación.

Aquella frase de sentidos inagotables, con toda la fuerza del caudal de sus significaciones, propició la realización de dos destinos. Por un lado, mi primera visita a Huautla coincidió con que el ritual de sanación que ofrecido por don Trinidad fue el primero que oficiaba en soledad, esto porque don José Luis, su padre, quien ostentó el oficio de curandero y recibió a muchos visitantes durante varias décadas, había fallecido unos meses atrás. A partir de entonces, don Trinidad tomó el lugar de su padre y ha desarrollado, con el paso del tiempo, las facultades propias de un curandero.

Por otro lado, mi inquietud con respecto a los procesos de comunicación entre culturas estaba floreciendo y ante la oportunidad de participar en un ritual mazateco, comprendí que dicho “camino” del que me habló don Trini sería el de

adentrarme en la cultura mazateca y realizar un esfuerzo por preservar algo de la cordialidad de su gente.

En la primera parte de este capítulo comienzo con un panorama sucinto de las actividades económicas de Huautla de Jiménez, y expongo datos generales sobre la etnia mazateca. Después presento algunos fragmentos significativos de la vida de don Trinidad García. El material que hizo posible este apartado lo grabé en extensas conversaciones, algunas veces ocurridas en la sierra mazateca, y otras en sus esporádicas visitas a la ciudad de México. Decidí dividir la historia de vida en subtemas para apreciar las ideas de don Trinidad con respecto del chamanismo y la gran responsabilidad que ello conlleva; de la política y su incidencia en la vida de Huautla; de la ingesta de hongos o “niños santos”; y, finalmente, de la importancia de la palabra sagrada que enuncia en forma de rezos durante sus rituales.

Al final del capítulo narraré la última ceremonia en la que tuve oportunidad de participar a lado de don Trinidad. En ella pronunció tres oraciones con fines específicos: la primera, para solicitar la protección de San Miguel Arcángel; en la segunda, le pidió a los *niños santos* su sabiduría, y la última, lo enunció para propiciar la calma de una mujer que entró en crisis.

La narración del ritual permitirá contextualizar la idea mazateca de la comunicación con el ámbito de lo sagrado como parte inherente del proceso de curación. También, se podrá apreciar la doble función de la memoria: como mecanismo de preservación de la tradición, y como clave de la restitución del tiempo primordial.

3.1 Vida entre nubes: breve contexto mazateco

En un territorio aproximado de 2400 km² ubicado en la confluencia de los estados de Puebla, Veracruz y Oaxaca, se extiende la región mazateca asentada desde la época prehispánica. En la zona ecológica de la mazateca denominada de tierra fría⁷⁶, en lo alto de la serranía y custodiado por densas nubes, se yergue el municipio de Huautla de Jiménez, con una población aproximada de 30 mil habitantes⁷⁷.

La lengua mazateca pertenece al tronco lingüístico olmeca-otomangue, familia popoloca. Los estudios lingüísticos de más relevancia en torno a la variante mazateca de Huautla de Jiménez los realizaron los hermanos Kenneth y Eunice Pike a mediados del siglo XX⁷⁸. Importa señalar que en Huautla se habla una de las muchas variantes del mazateco, pues se da el caso como lo refiere Celso Carrera Guzmán⁷⁹, de que entre mazatecos de Huautla y de Mazatlán Villa de Flores, municipios donde se hablan distintas variantes, no se entiendan entre sí. Probablemente este fenómeno no tenga parangón con el español hablado en distintas regiones del país, pues por más exótico que sea el léxico de un yucateco,

⁷⁶ De acuerdo con Boege (1988), existen tres zonas ecológicas en la mazateca: de tierra fría, templada y caliente. Cf. Eckart Boege, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1988, pp. 28-29.

⁷⁷ Cf. *Catálogo de Localidades, Secretaría de Desarrollo Social*, disponible en: <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&ent=20&mun=041> (Consultado el 02/01/2019)

⁷⁸ Cf. Eunice Pike, "Huautla de Jiménez Mazatec", en Norman McQuown (ed.) *Handbook of Middle American Indians, Vol. 5: Linguistics*, pp. 311-330.

⁷⁹ Cf. Celso Carrera Guzmán, *Acercamiento gramatical a la lengua mazateca de Mazatlán Villa de Flores*, INALI, México, 2011.

por ejemplo, es posible para los hablantes de otros estados entenderlo, y para él es posible entender a alguien de Baja California.

Las principales actividades económicas en Huautla de Jiménez son los servicios, el comercio y la agricultura.⁸⁰ En mis visitas he corroborado una creciente cantidad de taxis cuyos servicios van desde local hasta los viajes a otros municipios como Teotitlán del Camino o Ayautla. Existen seis hoteles oficiales pero no son pocos los mazatecos que ofrecen hospedaje en su hogar a cambio de precios fluctuantes.

Además de estas actividades económicas cuyo registro obtenemos de datos oficiales de la SEDESOL, el comercio informal de plantas, semillas y hongos representa uno de los mayores atractivos turísticos desde la popularización de María Sabina luego de las publicaciones de Gordon Wasson a finales de la década de los cincuenta del siglo XX. El cultivo y la venta informal de hongos comportan una entrada de capital algunas veces vital para las familias mazatecas de Huautla.⁸¹

En su profuso y necesario estudio intitulado *La mazateca ante la nación*, Eckart Boege nos describe los rasgos esenciales a partir de los cuales se puede hablar de una “identidad étnica mazateca”, incluso para abarcar comunidades radicadas en distintos municipios y aunque hablen cada cual una variante lingüística. Éstas son cohesionadas, nos dice Boege, por el resabio de una

⁸⁰ Datos del sitio *Microrregiones, Secretaría de Desarrollo Social*, <<http://www.microrregiones.gob.mx/cedulas/localidadesDin/economicas/principales.asp?micro=HUAUTLA&clave=200410001&nomloc=HUAUTLA%20DE%20JIMENEZ>> (Consultado el 02/01/2019)

⁸¹ A propósito consultar el capítulo “Los otros: güeros, hippies y turistas” en Citlali Rodríguez Venegas, *Mazatecos, niños santos y güeros en Huautla de Jiménez*, UNAM, México, 2017.

economía de subsistencia en torno al uso del maíz mediante técnicas milenarias. Si bien el cultivo de maíz no rige la vida económica de Huautla, el significado simbólico de esta actividad sigue prevaleciendo en la vida cotidiana de sus pobladores.

Tradicionalmente la economía agraria de subsistencia configuraba la organización familiar mazateca. En torno de un jefe de familia, siempre varón, el resto de integrantes ocupaba una función práctica en el cuidado de la tierra y de la casa. Así, cuando los hijos y nietos varones se casaban, llevaban a sus esposas a la casa del jefe de familia, integrándolas a las actividades del hogar y asegurando con su descendencia la fuerza de trabajo en las labores del campo. Como las manos de una familia nuclear no alcanzan para hacerse cargo de un cultivo, entonces se recurría a alianzas entre compadres y se formaba un sistema de reciprocidad que aseguraba la ayuda de otras familias. Boege llama a esta organización “familia patrilocal extensa” reforzada por un sistema de “lealtades primordiales”⁸².

En el curso de este trabajo pude advertir cómo opera el sistema de reciprocidad o lealtades primordiales en la cotidianidad huautleca. Un ejemplo evidente lo encontramos en la fiesta de “Todos santos” el 2 de noviembre. Las mujeres mazatecas se preparan desde varios días antes y cocinan distintos platillos tradicionales. A partir del 1 de noviembre, los músicos locales organizados en conjuntos llamados “Huehuentones”, salen del panteón de Huautla y regocijan a las familias amigas con un repertorio musical en el cual abundan guitarras, instrumentos de percusión y varios cantantes.

⁸² Boege, *op. cit.*, pp. 27-96.

Mientras van animando al pueblo de casa en casa con su música, son recibidos con deliciosos platillos y abundante aguardiente. La interacción se da en todos los casos entre familias cuya reciprocidad se remonta a varias generaciones. A cambio de la algarabía musical, las mujeres mazatecas ofrecen los mejores platillos típicos.

El ejemplo de “Todos santos” sirve para ilustrar el sistema de lealtades primordiales a nivel social, pero existen rasgos más profundos que solo pueden experimentarse en las relaciones interpersonales. Nuestro amigo don Trinidad García, curandero de Huautla, siempre nos recibe a un círculo más o menos pequeño de amigos y procura estar en completa disposición para atendernos en su hogar, llevarnos por lugares de importancia sagrada en Huautla como el Cerro de la Adoración, hablarnos de sus costumbres, caminar por los alrededores del municipio, y por supuesto, mostrarnos los rituales de curación heredados de su padre.

Como el ritmo de vida en Huautla no tiene el vértigo de la Ciudad de México, para don Trini es fácil disponer de un par de días para recibir visitas y acompañarnos. En cambio, cuando él se aventura a visitar la ciudad, la dinámica se vuelve más complicada para nosotros y en consecuencia hemos tenido algunos desencuentros; él espera tener el mismo recibimiento y nosotros nos encontramos obstruidos por el ajetreo del mundo contemporáneo.

La forma de organización patrilocal extensa dio como resultado la conformación a principios del siglo XX de Consejos de Ancianos representantes de cada municipio mazateco. Cuando Boege realizó sus investigaciones, en la década de los setentas, aún existían algunos consejos como el de Jalapa de Díaz

y el de Huautla; hasta la fecha de conclusión de este trabajo no tenemos noticia de la persistencia de alguno de ellos.

En torno a los Consejos existía la presencia de vital importancia política de los *chjota chjine*, hombres y mujeres de conocimiento, especialistas en la práctica ritual. Con respecto a ellos, Boege no vacila en situarlos como “el pivote de poder que vincula la actuación política con la explicación sagrada de la vida y la naturaleza”⁸³. Don Trinidad nos informó de la existencia de una organización independiente presidida por el curandero Santiago Flores Martínez, llamada “*Ndixitjo*. Grupo Cultural Pequeños que Brotan”. Ellos proporcionan una credencial que acredita a los curanderos como “médicos tradicionales”. Esta forma de organización constituye la única instancia de representación para los curanderos de Huautla, cuya actividad puede ser enmarcada en los términos formales de medicina tradicional⁸⁴. Sin embargo, dicha credencial no se encuentra validada por un organismo institucional⁸⁵. Gracias a la credencial expedida por el grupo *Ndixitjo*, nuestro amigo don Trini puede transportar plantas auxiliares en sus labores de curación, tales como los hongos “derrumbre” y “pajarito”, o “la semilla de la virgen”.

⁸³ *Ibid.*, p. 159.

⁸⁴ De acuerdo con la Organización Mundial de la Salud, la medicina tradicional se define como “el conjunto de conocimientos, aptitudes y prácticas basados en teorías, creencias y experiencias indígenas de las diferentes culturas, sean o no explicables, usados para el mantenimiento de la salud, así como para la prevención, el diagnóstico, la mejora o el tratamiento de enfermedades físicas o mentales”. *Cf.*

https://www.who.int/topics/traditional_medicine/definitions/es/ (Consultado el 1/01/2019)

⁸⁵ Actualmente no existe ninguna Comisión o Secretaría que coadyuve o supervise la actividad de los curanderos de Huautla; existen ejemplos interesantes como el que implementó la Secretaría de Salud en 2003, en el marco del Plan Puebla-Panamá, en el que se destinaron recursos considerables a la capacitación de médicos tradicionales en el estado de Puebla. *Cf.* Antonella Fagetti, “Reflexiones en torno a la medicina tradicional”, México, CDI, 2003.



Credencial expedida por el Grupo Cultural Pequeños que Brotan. Foto: Alan Suárez, 2018

3.2 Fiera infancia y el recibimiento del don

Dentro de la región de la Cañada, en la zona norte del estado de Oaxaca, las nubes se agolpan contra la formación montañosa que conforma el municipio de Huautla de Jiménez, “la ciudad más importante de la sierra mazateca”⁸⁶. Del centro de Huautla a la localidad de La Providencia hay una distancia de nueve kilómetros y se recorren en un tiempo aproximado de dos horas, caminando a través de las montañas donde abunda el liquidámbar, los helechos, oyameles, varias especies de orquídeas, y como entramado de fondo, el verde oscuro de los cafetales.

La Providencia es un pequeño barrio de casas de piedra, enclavadas en el monte, todas deshabitadas desde hace varios años a juzgar por el largo de las hierbas en su interior. A las casas vacías se puede acceder sin ningún obstáculo y contemplar la firmeza de sus paredes sólidas, en cuyo interior alguna vez se sintió el calor del hogar.

⁸⁶ Alejandrina Pedro Castañeda, *Riqueza ancestral de la cultura mazateca*, Oaxaca, Conaculta, 2001.



Interior de un hogar en La providencia, localidad de Huautla. Foto Alan Suárez 2018

El 7 de septiembre de 1973 nació Trinidad García Alvarado en el interior de una de las casas de La Providencia. Sería el tercer hijo de José Luis García Jiménez y Macedonia Alvarado, quienes trajeron al mundo a Margarita, Eugenia, y después de Trinidad, a Teófilo y a Elena. Al recordar su infancia, don Trinidad asegura que nunca se aburría en los alrededores de su hogar: podía agotar todos los espacios de la montaña y siempre encontraba un rincón nuevo para jugar, al lado de sus hermanos Teófilo y Eugenia.

Caminamos a través del bosque y las casas de piedra mientras Trini, como los llaman sus amigos, recuerda a su padre y sus antepasados. Cuenta que los señores de su familia “fueron parteros, curanderos, entre todos se cuidaban, pues

antes no había otra forma de darse a uno salud”⁸⁷. Finalmente llegamos a una choza de piedra sin techo, de un piso y tres cuartos muy amplios, donde pasó sus primeros años de vida. La construcción no ha sufrido daño alguno a pesar de llevar más de 20 años sin albergar a nadie. Desde el interior del hogar, Trini mira hacia las montañas a través de una ventana. Me dice con ironía: “mira, ésta era nuestra televisión, se apagaba cuando se metía el sol”.

Cuando era muy pequeño, alrededor de los diez años, sus padres mandaron a Trinidad a estudiar a la ciudad de Oaxaca, pero muy pronto interrumpió sus estudios para trabajar. Dice esto con un evidente tono de nostalgia y tristeza. Desde entonces se dedicó a los más variados oficios: albañilería, carpintería, trabajar en todo tipo de cultivos. En la capital del estado vivió hasta los dieciocho años.

A raíz de esta desazón de la infancia, durante la adolescencia se sintió desligado de sus tradiciones, ajeno al mundo de Huautla y La Providencia. Había aprendido la lengua mazateca pero llegó a creer que no debía hablarla por temor a ser discriminado, un hecho recurrente entre los hablantes de lenguas originarias. Su poco interés en preservar la cultura mazateca lo hizo probar suerte en la Ciudad de México, donde se mudó teniendo poco menos de veinte años. Ahí, algunas veces lo visitaba su padre, don José Luis, quien iba a la ciudad a comprar hierbas y realizar limpiezas solicitadas por sus conocidos. Se hacía acompañar de su hija Eugenia, quien fungía como traductora, pues el señor hablaba muy poco español.

⁸⁷ El primer médico establecido en el municipio de Huautla llegó en la década de los cincuenta. Cf. Pedro Castañeda, *op. cit.*, p. 141.

Don José Luis fue un curandero respetado y reconocido. En 1997 aparece el libro titulado *Curanderos y chamanes de la sierra mazateca*⁸⁸, del fotógrafo Juan Miranda, el cual incluye breves semblanzas escritas por el mazateco Juan García Carrera sobre el quehacer de algunos curanderos de prestigio en el contexto de Huautla de Jiménez, entre los que se encuentra don José Luis. El legado de su padre le ha infundido a Trinidad un gran valor pero también se le presenta como un reto, por estar precedido de un curandero tal y de una estirpe que se remonta varias generaciones.

Como hemos dicho, en Huautla se les nombra a los curanderos con las palabras en mazateco *chjota chjine*, “persona de conocimiento”. La escritora mazateca Alejandrina Pedro Castañeda ofrece la siguiente consideración sobre los *chjota chjine* y su actividad:

El hombre de conocimiento o sabio, en sus actos cotidianos, rehace parte de los mitos y símbolos religiosos; sin embargo para que el símbolo tenga eficacia práctica debe ser el vehículo entre la realidad y lo imaginario; la labor específica del sabio es una cualidad de manipular lo religioso en base a la técnica del éxtasis; es propio del sabio el dominio del vuelo mágico, sueño durante el cual una parte del humano abandona el cuerpo para emprender la comunicación con el más allá, con lo desconocido, con el mundo interior que habita en nosotros mismos.⁸⁹

Pedro Castañeda, en su caracterización, señala una situación aparentemente contradictoria, pero necesaria y central en el entendimiento de la medicina tradicional de Huautla. Nos dice que en “el vuelo mágico” dominado por el *chjota chjine*, su alma sale del cuerpo para entrar en comunicación con “el más allá, con lo desconocido” que es al mismo tiempo “el mundo interior”. El verdadero misterio,

⁸⁸ Juan Miranda. *Curanderos y chamanes de la sierra mazateca*, México, Gatuperio Editores 1997.

⁸⁹ Pedro Castañeda, *op. cit.*, p. 115.

asevera, habita en nosotros mismos, y el curandero, persona de conocimiento, conjura el “más allá” al echar mano de un caudal de símbolos atesorados en su interior, y los cuales tejen la urdimbre de los mitos de la comunidad. En esa incursión, el curandero cumple con tareas específicas. Veamos ahora la consideración de la antropóloga Lidia Manrique al respecto:

El *chjota chjine* viaja al mundo alterno para conocer el pasado y la acción del enfermo que le ocasionó el padecimiento, así como para acordar con las entidades responsables de la enfermedad el “pago-multa” por la ofensa cometida, que le permitirá recuperar su salud espiritual y física. También viaja al futuro para adivinar el porvenir y, al conocerlo, poder tomar decisiones más acertadas.⁹⁰

Don Trinidad recuerda que su padre ofició innumerables ceremonias de curación o “veladas”; sabía echar los granos de maíz con fines predictivos; realizar un diagnóstico oracular al romper un huevo y verter su contenido en un vaso con agua; sin embargo, don José Luis nunca tuvo incidencia en la vida pública de Huautla, como sucedía aún a finales de los setentas, cuando existía un Consejo de Ancianos⁹¹ que tomaban decisiones para el porvenir de la sociedad mazateca.

De su experiencia en la Ciudad de México, donde vivió en la delegación Iztapalapa y desempeñó trabajos de albañilería principalmente, Trini conserva buenos recuerdos pero también el que acaso sea el más determinante de su vida.

⁹⁰ Lidia Manrique Rosado, “Viajando por los caminos del chamanismo mazateco: el *chjota chjine* y el *tje´e*”, en *Los sueños y los días, chamanismo y nahualismo en el México actual. III Pueblos de Guerrero y Oaxaca*, coords. Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas, México, INAH, pp. 126-127.

⁹¹ Consideramos pertinente la mención del Consejo por tratarse de un vestigio de organización comunal en donde se entretrejan los saberes de especialistas rituales y personas con autoridad política para tomar decisiones: “El consejo de ancianos era la máxima organización social que regulaba, mediaba y articulaba cualquier acción necesaria para satisfacer las necesidades generales de la comunidad: acceso a la tierra, prestaciones, alianzas y fuerza de trabajo; todo por un sistema de intercambio.” Citlali Rodríguez Venegas, *Mazatecos, niños santos y güeros en Huautla de Jiménez, Oaxaca*, México, UNAM, 2017, p. 59.

Tenía menos de treinta años y se encontraba pidiendo comida en una fonda, cuando sintió un cuchillo penetrar en su espalda a la altura del hígado. Al ser interrogado por la causa del ataque, se muestra incómodo y contesta con parquedad: “fue lío de faldas”.

Este momento fue esencial para darle un nuevo rumbo a su vida. Estuvo varios días internado en un hospital, al cuidado de Mario González, un pintor de la ciudad amigo de su padre. Trinidad asegura que Dios le mandó a Mario para que lo salvara; él lo cuestionó por “andar viviendo en la ciudad”; reprobó que se hubiera alejado de Huautla y de sus tradiciones, “nada bueno me estaba buscando con ese camino, eso me dijo Mario y yo lo entendí”.

Es común entre los mazatecos recibir el don de *chjota chjine* durante un momento de crisis o enfermedad. Así lo registra la ya citada investigadora Lidia Manrique: “Otra forma para recibir el don se asocia a una etapa crítica de salud, una enfermedad o accidente grave, en el que el individuo cae en “agonía”, o pierde la razón por horas o días, situación semejante a la muerte, para luego resucitar ante el asombro de los presentes”⁹².

Este fenómeno no es ajeno a otras formas de chamanismo. De acuerdo con lo expuesto en el libro *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Mircea Eliade nos dice que “las enfermedades, los sueños y los éxtasis constituyen por sí mismos una iniciación; esto es, consiguen transformar al hombre profano de antes de la <elección> en un técnico de lo sagrado.”⁹³ Los momentos críticos para la salud, lejos de representar un peligro se entienden en el contexto chamánico

⁹² Manrique Rosado, *op. cit.*, p. 130.

⁹³ Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 46.

como un periodo de transformación, de tránsito, a consecuencia del cual el chamán se “separa del resto de la comunidad (por) la intensidad de su propia experiencia religiosa”⁹⁴.

Don Trini volvió a Huautla dos años después de la venganza amorosa que casi lo deja sin vida. Poco a poco fue aprendiendo, mientras miraba el quehacer de su padre: cómo tomaba las hojas de albahaca y las frotaba contra el cuerpo de los enfermos; cómo determinaba el diagnóstico de la enfermedad en las formas que la yema del huevo dibuja sobre el agua; escuchaba las oraciones enunciadas durante sus rituales.

Todo esto lo fue haciendo sin plena consciencia de que sería el encargado de continuar con el linaje de curandero. Fue hasta que su padre se confesó cansado y ya no quería seguir limpiando, cuando se presentó su verdadera prueba y aceptó la forma particular de su destino.

⁹⁴ *Idem.*

3.3 El ayuno de 53 días o la comunidad fracturada

En el contexto de las sociedades tradicionales, los rituales suelen estar precedidos y sucedidos por periodos de ayuno o abstinencia. Los lapsos varían de acuerdo a cada cultura, y las prohibiciones suelen ser de comidas con mucha grasa, licores y encuentros sexuales.

Cualquier limpia que los visitantes soliciten a don Trini debe de ir sucedida por cuatro días de estricta abstinencia sexual, de bebidas alcohólicas e invitaciones. Ante la pregunta de qué es la abstinencia de invitaciones, don Trinidad contesta: “Después de la limpia sale uno cargado, con energía. Por eso si alguien viene y te invita un café o un pan, tienes peligro de que te robe la energía y te desvíes tu propósito. En esos cuatro días te concentras en tus metas y ya luego estás libre.”

Al respecto de la limpia, Trini refiere: “todos tenemos que pedirle a Dios para nuestro trabajo, para nuestro éxito. A veces nos olvidamos de hablar con él y entonces vienen los miedos. Para eso debe limpiarse uno, hablar con Dios. En la limpia se hace el diagnóstico de qué te preocupa, porqué no puedes conseguir tu éxito, tu proyecto. Hay que seguir con el proyecto y pedirle a Dios. Solo a través de él nada nos falta”.

Con frecuencia los visitantes se muestran sorprendidos y hasta enojados por el ayuno posterior a las limpias. Hablando sobre la importancia de respetar este periodo, Trinidad comenta que los cuatro días no son nada comparados con los lapsos que solían haber entre sus ancestros, quienes al concluir un ritual con

“niños santos”⁹⁵, una limpia con yerbas o la lectura del destino al romper un huevo al interior de un vaso con agua, se abstenían de tener relaciones amorosas y de ingerir bebidas alcohólicas durante 53 días.

También, Trini recuerda la tradición de hacer un ritual 53 días antes del periodo de lluvias. Él participó en algunos durante su infancia. Se reunían los varones vecinos de una cuadra, entre todos juntaban algunos de los mejores frutos de sus cosechas y los enterraban en una parcela. Ahí prendían velas y sahumaban hacia los cuatro rumbos cardinales con humo de copal. En este ritual se solicitaba a San Miguel Arcángel que propiciara buenas lluvias para el temporal. Ese día celebraban con tamales hechos por las mujeres de la cuadra y bebían aguardiente. A partir del siguiente día y hasta la primera lluvia, los vecinos participantes se abstenían de tener relaciones amorosas con su pareja y de beber alcohol.

La lógica de la abundancia personal radicaba en la preservación de la comunidad por medio de rituales específicos transmitidos por los antepasados. El ritual de la petición de lluvias constituía uno de los pilares de la organización comunal. Esto se perdió definitivamente, al menos en Huautla de Jiménez.

En su libro *Mito mazateco y sus leyendas*⁹⁶, el historiador mazateco Leonardo Martínez registra un mito titulado “El cazador que honraba los días cincuenta y tres”. En él se narra la historia de un cazador recién unido en matrimonio con una “muchacha indígena de *huipitl*”. Cuando el hombre cazaba

⁹⁵ Más adelante nos encargaremos de exponer las ideas que los mazatecos tienen sobre los hongos que utilizan para curar, a los que llaman “niños santos” o “pequeños que brotan”.

⁹⁶ Leonardo Martínez Moreno, *Mito mazateco y sus leyendas*, México, Edición del autor, 2002.

“temazatl, jabalí, mapache gris, conejo(...) y otros animales, tenía que honrar sus cincuenta y tres días(...) De lo cual la muchacha se desesperaba, por (no poder) tener relación con su pareja”⁹⁷.

Es significativo un dato proporcionado al principio de la narración: la historia sucedió en la década de los sesentas, y fue la propia “familia Dorantes, protagonista de estos hechos”, quien se la contó. No tiene gran relevancia dirimir si es efectivamente una historia verdadera, mas lo esencial del mito es la noción del respeto al ayuno de 53 días, vigente en la sociedad mazateca a mediados del siglo XX.

Siguiendo el relato, la esposa del cazador se consigue un amante “para disfrutar del amor que no le daba su pareja”. Un día, mientras acecha un conejo, el cazador es raptado e introducido a una cueva, donde una voz lo condena por no acatar el periodo de 53 días. Él, contrariado, le asegura siempre ayunar después de cazar un animal; entonces se descubre que alguien de los que ha comido la carne de los animales no ha respetado el ayuno. Para descubrir al culpable, el cazador se asoma a través de una ventana y mira a su esposa teniendo relaciones con otro hombre. En ese instante los adúlteros son atacados por dos boas.

Resulta sorprendente que el lapso de abstinencia y respeto a la tradición coincida en tres eventos distintos del quehacer ritual en Huautla: la petición de lluvias, la salud personal y el sustento alimenticio. El caso específico del temporal nos revela un aspecto de la constitución social en Huautla: los rituales cohesionaban y eran el hilo de la urdimbre vecinal. De acuerdo con don Trinidad, estos vínculos se han debilitando por culpa de la “política”. “Imagínate, si yo les

⁹⁷ *Ibid.*, p. 115.

digo a este vecino y a este otro, que hagamos el ritual, que nos juntemos, ya no quieren, están en sus asuntos y yo solo no puedo.”

En no pocas ocasiones he escuchado quejarse a Trinidad de la “política”. Es común que tanto él como su cuñado, Rogelio García Pineda, durante una limpia o “velada”⁹⁸, pidan por el éxito de algún familiar o allegado quien ha encontrado dificultades en su trabajo, siendo las más comunes la jornada mal pagada, las envidias o la poca solidaridad del pueblo. Todas estas causas las engloban en el concepto de “política”, con el que se refieren a las dinámicas impuestas en el municipio por la modernidad.

La forma tradicional, al menos como lo hacía el padre de Trinidad, era juntarse con los vecinos y entre todos procurarse los productos básicos del sustento: el maíz para la tortilla, el cacao, el café, las distintas plantas utilizadas durante los rituales. Ahora, ante la imposibilidad de cuidar una milpa de manera individual, la gente se ve forzada a salir de Huautla, casi siempre a Tehuacán, para encontrar trabajos con salarios miserables.

En este sentido, los extensos periodos de abstinencia ritual, más allá de entenderse como un dogma o prohibición, se constituyen en uno de los pilares de la cohesión comunitaria, que requiere de la participación de todos y asegura el sustento y la salud de cada familia.⁹⁹ El tejido comunitario se ha fracturado en

⁹⁸ En el siguiente apartado explicaremos en qué consiste una velada.

⁹⁹ Pedro Castañeda advierte la progresiva extinción del tequio o faena entre los mazatecos, trabajo colectivo que aseguraba “la eficiencia para satisfacer las necesidades comunes de los pueblos, haciendo posible la convivencia, la participación, el análisis, la unión, la capacidad creadora y la conciencia social para construir su propio desarrollo basado en la identificación de respuestas a necesidades.” Pedro Castañeda, *op. cit.*, pp. 38-39

muchas de sus aristas, sin embargo, entre las tradiciones persistente en Huautla, ofrecen un interés particular para esta investigación las llamadas “veladas”.

3.4 Las veladas de los niños santos

“Velada” es el nombre que recibe en Huautla de Jiménez un tipo de ritual de carácter religioso¹⁰⁰. En su forma tradicional, se realizan por petición de un visitante que se acerca a un curandero o *chjota chjine* para solicitarle la sanación de una enfermedad, ayuda en el esclarecimiento de un problema personal o su intervención para oficiar un rito de paso como el matrimonio.

Nuestro amigo Don Trini oficia sus veladas al interior de un cuarto de adobe acondicionado con un pequeño altar colocado sobre una mesa, un par de bancas de madera, imágenes de santos y una foto de sus padres. Para los días de velada corta varios ramos de yerbas frescas de su jardín, compra velas vírgenes, copal, carbón para encender la copalera, y comienza el ritual a las 9 de la noche, como lo han hecho todos los varones de su familia.

Cuando la noche se cierne sobre Huautla, el *chjota chjine* dispone al principio de la velada de una ración de hongos “derrumbe” (*Psilocybe caerulescens*) o “pajaritos” (*Psilocybe mexicana*)¹⁰¹ destinada a cada visitante, y de acuerdo con el caso, una también para él. Antes de entregarlos los sahúma con el humo del copal y les solicita mediante rezos su bendición para tener una velada propicia. No es extraño en este contexto dirigir la petición a los honguitos como si fueran personas pequeñas.

¹⁰⁰ Aquí entendemos el concepto de religión como quedó expuesto en nuestra introducción, como ese conjunto de creencias comunes que constituyen la estructura de la *cotrascendencia* (Duch) y tienen entre sus funciones la de *orientar* a los seres humanos en medio de la contingencia concomitante a toda vida.

¹⁰¹ Definiciones científicas tomadas de la *Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana de la UNAM*. Véase <<http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx>> (Consultado el 02/12/2018)

En el ya citado libro de Rodríguez Venegas, la antropóloga dedica un apartado de su estudio a explicar cómo los mazatecos le atribuyen una personalidad a los hongos utilizados en el ritual de curación:

Los hongos son seres [dentro del contexto mazateco] que poseen rasgos de *personalidad*: subjetividad, intencionalidad, capacidad de afección y palabra, son una figura más de otredad con características y capacidades específicas (...) mediante su ingesta hacen visible ese ámbito ontológico que no está sujeto a la materialidad del mundo cotidiano y que permanece invisible a la mirada ordinaria¹⁰²

Este tipo de hongos, llamados en Huautla “pequeños que brotan” (*ndi xi tjo*) o “niños santos” (*ndixi-santo*)¹⁰³ son para los mazatecos un regalo de la divinidad, pues a través de ellos propician la comunión con sus deidades. En un mito mazateco, los hongos brotan de “la sangre que dejó Cristo”¹⁰⁴ en su paso por Huautla, de donde se deriva que ingerirlos es participar del ámbito sagrado, investirse con un poder¹⁰⁵.

Después de haber ingerido los “honguitos”, los participantes de la velada se sientan sobre una banca de madera y la puerta del pequeño cuarto se cierra para evitar sonidos externos e interrupciones. Una vez dispuestos frente al altar, Trini apaga las luces y comienza el ritual, en completa oscuridad y silencio.

En 2016, mientras acompañaba a don Trini a comprar un par de paquetes de honguitos a la localidad de San Miguel Huautla, tuve la oportunidad de realizar

¹⁰² Rodríguez Venegas, *op. cit.*, p. 125.

¹⁰³ Como quedó aclarado en la introducción de este trabajo, nuestra escritura del mazateco es una herramienta aproximada para representar una lengua para la cual no existe aún una propuesta de escritura.

¹⁰⁴ A este respecto, el mito recogido por Henry Munn que incluimos en el apartado “Los sabios del lenguaje”.

¹⁰⁵ No deja de ser interesante la influencia del cristianismo en una práctica ritual que se extendía por toda Mesoamérica y era parte del culto de una religión más antigua.

una entrevista breve que me informó algunas ideas mazatecas en torno a los *pequeños que brotan*. Esperábamos al interior de una casa de adobe a un campesino que traería los paquetes, cuando entró al cuarto la curandera Aurelia Carrera Tejeda, de unos setenta años de edad. Sus ojos parecían mirar por detrás de las apariencias: eran grandes, de un negro brillante, muy quietos. Daba una impresión de franqueza absoluta. Trini me señaló y le comunicó que estaba por asistir a mi primera velada, ante lo cual me hallaba nervioso y no sabía cómo prepararme.

Con gran entusiasmo me platicó muchas cosas en mazateco. Gracias a la mediación traductora de Trini, me alentó a no tener miedo. Según doña Aurelia, cualquiera puede comer los honguitos sin temer consecuencias. Confesó haber visto varios casos donde “los señores de bata blanca” (doctores alópatas) no pudieron remediar una enfermedad como sí lo habían hechos *los niñitos*. Cuando llegaron los paquetes de hongos señaló: “ellos ven la verdad adentro de cada quién, y cada quien puede ver sus problemas después de comerlos”.



Aurelia Carrera Tejeda, mujer de conocimiento de San Miguel Huautla. Foto: Alan Suárez, 2016.

Don Trini me platicó sobre sus primeras veladas. Fueron a lado de la familia cuando él era muy pequeño; consumían algunos pares de hongos y algunas veces dedicaban un fragmento del ritual a hablar de sus preocupaciones y problemas. Otras veces, reinaba el silencio y la oscuridad durante toda la noche. De estas incursiones conserva el recuerdo con mucho afecto, a juzgar por el brillo de sus ojos al contar la historia.

En el pequeño cuarto o “jacalito” donde suceden estas veladas, cada uno de sus elementos posee una gran carga simbólica. La foto de los padres de Trini, por ejemplo, no está colocada por mera nostalgia, sino como un recordatorio de su perpetua permanencia en el interior de sus familiares. En una de mis primeras veladas, y tras confesarme abatido por algunas circunstancias personales, Trini me motivó a encontrar el “otro lado de las cosas”. Su padre había muerto apenas un año atrás y esto lo anegaba de tristeza. Pero un día comprendió, después de

escuchar la voz de su padre en sueños consecuentes, que su esencia lo seguía interpelando y seguía viviendo en él. Para Trini, una de las principales funciones de las veladas es mantener viva la *comunicación* con sus padres y sus ancestros, *religarse* con su propia tradición y renovarla.

Cuando me compartió el sentir sobre la muerte de su padre me conmovió y advertí que muchos de los problemas que me asediaban eran fabricaciones de mi imaginación. Fue entonces cuando me dijo: “No te cierres en tu miedo, Alan, Dios tiene un camino para ti.” Era un momento avanzado de la velada, seguramente pasaba de la medianoche. Me dijo también: “pídele a Dios, él es todopoderoso y sabe escuchar. Mira aquí en la pared.” Yo creía estar rodeado de una oscuridad total, pero entonces vi que un punto de luz diminuto cintilaba en una de las paredes del cuarto, producto de un efecto de refracción de la luz de una estrella. “Es nuestra estrella, Alan, la estrella de los magos.”

Durante las veladas se hace patente la vulnerabilidad, o si se quiere, la natural contingencia como la nombra Lluís Duch¹⁰⁶. Es un espacio para mostrarnos, para confesar nuestros pesares, confusiones o extravíos. Una y otra vez Trini aclara no ser el responsable de la curación de sus visitantes sino Dios, quien está todo el tiempo “tocando nuestra puerta, pero nosotros no lo dejamos entrar”. Momento de inmersión interna, la velada tiende a desencadenar la enunciación de nuestros miedos y experiencias más arraigadas. Al hacernos transparentes ante los demás, tenemos la posibilidad de generar una *comunicación* basada en la *cordialidad* y prescindir de cualquier interés utilitario.

¹⁰⁶ Cf. Lluís Duch, *Religión y comunicación*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2012, pp. 43-47.

Los niños santos y las veladas han supuesto un paradigma de interés para Occidente. Los estudios académicos en torno a este tipo de hongos tomaron fuerza a partir de las investigaciones realizadas por Blas Pablo Recko en Huautla de Jiménez, en la década de 1930¹⁰⁷. A raíz de su trabajo derivaron distintas consideraciones con respecto a cómo referirse a los hongos con capacidades para alterar nuestra percepción, siendo las palabras más comunes “psicodélicos” o “alucinantes”. De entre los distintos adjetivos propuestos, el más adecuado me parece el de “enteógeno”, propuesto por Gordon Wasson¹⁰⁸, quien traduce su etimología como “Dios dentro de nosotros” (*en-teógeno*) Mi elección está basada en la correspondencia con la experiencia sagrada propia del contexto mazateco de Huautla.

Considero muy pertinente señalar que, muy en contra de cierto prejuicio relacionado con el peligro de consumir este tipo de hongos, en la actualidad la sustancia activa de los hongos de tipo *Psilocybe* –la psicocibina– es utilizada como auxiliar en tratamientos médicos para prevenir y combatir adicciones y trastornos psicológicos.¹⁰⁹

El primer occidental en estar presente en una velada tradicional mazateca y hacer un registro de ello fue Jean Bassett Johnson, dejando como testimonio su

¹⁰⁷ A pesar de que su trabajo es citado por estudiosos como Julio Glockner y Citali Rodríguez, ambos referidos en este estudio, no pude encontrar la cita bibliográfica de los trabajos de Blas Pablo Recko.

¹⁰⁸ Cf. Robert Gordon Wasson *et al*, *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 231-235.

¹⁰⁹ Cf. Robin L. Carhart-Harris, Mark Bolstridge *et al*., “Psilocybin with psychological support for treatment-resistant depression: an open-label feasibility study”, en *The Lancet*, vol 3, julio 2016, pp. 619-627.

artículo “The elements of mazatec witchcraft”.¹¹⁰ En la misma época en que Basset Johnson se encontraba en Huautla de Jiménez realizando prácticas de antropología (1938), un par de investigadoras del Instituto Lingüístico de Verano radicaban en el pueblo. Habían ido a aprender la complicada lengua tonal con el fin de traducir al mazateco el Nuevo Testamento: Florence Cowan y Eunice Pike. A ellas se deben los hasta ahora más importantes estudios de la lengua mazateca¹¹¹.

Las lingüistas y el antropólogo comparten la condición de haber conocido el culto en torno al ritual con hongos sin haber participado de él. Pike, incluso, en su rígida misión religiosa, seguía teniendo la postura de los cronistas del siglo XVI: “Yo lamento la sobrevivencia del uso del hongo porque no conocemos casos en los que haya dado resultados benéficos. Desearía que mejor consultaran la Biblia cuando tratan de penetrar en los deseos de Cristo, antes que ser engañados por un curandero y los hongos”.¹¹²

En este tipo de testimonios vemos un ejemplo más de lo infértil que resulta juzgar al otro de acuerdo con prejuicios propios, sin detenerse a considerar la gran distancia de las culturas. Mientras Pike estaba adscrita a una institución religiosa, dogmática y con fines políticos y de cohesión, el quehacer de los curanderos se sostiene por una idea de religión independiente a una iglesia. Sus dioses cimientan la institución familiar, pero su esencia no representa la letra unívoca de un texto, sino las potencias de la existencia.

¹¹⁰ Cf. Jean Basset Johnson, “The elements of mazatec witchcraft”, en *Etnologiksa Studier*, vol. 9, 1939, pp. 128-150.

¹¹¹ Citados en el primer apartado

¹¹² Citado por Julio Glockner, *La mirada interior*, México, Debate, 2016.

No sería sino hasta 1955 cuando se generaría un verdadero movimiento de *horizonte* desde Occidente hacia el ámbito tradicional mazateco: el banquero Gordon Wasson¹¹³ publica en ese año su artículo *En busca del hongo mágico* en la revista *Life*, seguido de varias publicaciones en las que Wasson dejaría testimonio de su experiencia con *los pequeños que brotan*.

¹¹³ A pesar de no contar con una formación académica formal, el trabajo paciente y erudito de Wasson en las sierra mazateca sería el germen de una nueva rama científica: la etnomicología. A su esfuerzo se sumó posteriormente el químico suizo Albert Hoffman y compilaron juntos distintos materiales científicos en torno al uso de enteógenos en sociedades tradicionales, en el ya citado libro *El camino a Eleusis*.

3.5 Los sabios del lenguaje

Las palabras son símbolos
que postulan una memoria compartida
Jorge Luis Borges

Entre los mazatecos y en las sociedades chamánicas¹¹⁴ en general, como lo vimos en nuestro primer capítulo, la realidad está cifrada en una complicada dualidad. El mundo percibido está en perpetua comunicación con otro plano sagrado donde residen los dioses, este último imperceptible para la mirada profana. Veamos cómo lo documentó Citlalli Rodríguez:

La vida para los mazatecos se desarrolla en dos planos: *so nde ñia tiyo chuan* (el mundo en el que vivimos) (...) y *so ndele nima* santo (el mundo del alma santo) (...) a este último pertenecen seres no humanos con características y atribuciones diferentes: Dios, Jesucristo, vírgenes, santos, *chikones* y duendes. Ambas realidades ontológicas están presentes, no tienen división, ni son paralelas; su visibilidad depende del canal perceptual desde el cual se experimente el mundo.¹¹⁵

La compleja geografía, parcialmente vedada para nuestra mirada cotidiana, se despliega en toda su luminosidad durante las veladas gracias a los *pequeños que brotan*. El plano no perceptible durante la vigilia, donde habitan los dueños de los lugares sagrados o *chikones*, está ligado a nuestro mundo cotidiano y no solo eso: de la adecuada relación entre ambos dependen la salud de la gente, los temporales, las relaciones sociales; cualquier desequilibrio entre los dos planos ontológicos produce enfermedad, malas cosechas, infortunio económico.

¹¹⁴ En su artículo antes citado "Viajando por los caminos del chamanismo mazateco", Lidia Manrique aclara, en consonancia con Miguel Bartolomé, que debido a la preponderancia de la figura del chamán en la etnia mazateca, esta puede considerarse una sociedad chamánica. Cf. Manrique, *op. cit.*, pp. 123-164. Aquí entendemos por sociedad chamánica aquella donde la actividad de un especialista en prácticas rituales abona a la conservación de una forma religiosa de habitar el mundo.

¹¹⁵ Rodríguez Venegas, *op. cit.*, p. 31.

Así, se vuelve necesaria la presencia de un *chjota chjine*, persona de conocimiento o sabio que ha pasado por un proceso largo de preparación, para mantener abiertos los canales de comunicación con el mundo del “alma santo” y conocer la causa de los desequilibrios, con lo cual procura un sistema de reciprocidad presente en distintos estratos de la sociedad mazateca.¹¹⁶

La herramienta más eficaz para comunicarse con ese ámbito sagrado es la palabra¹¹⁷. Lo saben los *chjota chjine* de Huatla de Jiménez cuando invocan al *Chikon Tokoxo*, dueño del territorio mazateco, quien con su gloria interviene en el restablecimiento del equilibrio en nuestros tiempos de turbulencia y agitación: “La palabra o el lenguaje es la técnica más elevada del *chjota chjine*, es por medio de ella que podrá comunicarse con los seres del mundo del alma santo y lograr negociaciones fundamentales.”¹¹⁸

Pero no se trata de una palabra común: es un lenguaje especial de iniciados. La popular María Sabina, en el relato autobiográfico que le comunicó a Álvaro Estrada, recuerda cuando presencié por primera vez una velada, siendo una niña, y en ella un sabio de nombre Juan Manuel estaba curando a su tío Emilio:

¹¹⁶ Eckart Boege documentó de manera esquemática la forma como el sistema de reciprocidades vertebraba el quehacer de la sociedad mazateca en todos sus niveles: “La organización en el trabajo por ayuda mutua moviliza una serie de reciprocidades y lealtades que se cimentan tanto en el intercambio material como en el simbólico.” Boege, *op. cit.*, p. 39. De acuerdo con la investigación de Boege, la reciprocidad era necesaria para trabajar las milpas, en el intercambio de mujeres entre familias de tipo patrilocal, y en el entendimiento de la naturaleza y sus dioses, quienes deben ser venerados y compensados por los frutos que nos entregan.

¹¹⁷ Al usar la expresión “la palabra” nos referimos a la facultad humana de *empalabrar* (Duch) una realidad, con toda la carga simbólica que ésta comporta.

¹¹⁸ Rodríguez Venegas, *op. cit.*, p. 60.

Vi cómo el sabio Juan Manuel encendía las velas y hablaba a los dueños de los cerros y a los dueños de los manantiales (...) Más tarde en completa oscuridad, hablaba, hablaba y hablaba. Su lenguaje era muy bonito (...) No comprendía exactamente las palabras pero a mí me agradaba. Era un lenguaje diferente al que nosotros hablamos en el día. Era un lenguaje que, sin comprenderlo, me atraía. Era un lenguaje que hablaba de estrellas, de animales y de otras cosas desconocidas para mí.¹¹⁹

El destino de la sabia mazateca se definió en su infancia, cuando se sintió atraída por una forma de lenguaje sagrado. Era un lenguaje diferente al “que hablamos en el día”; una articulación de imágenes cuyo sentido no logró captar en ese momento. El sabio Manuel había comenzado a pronunciar estas palabras luego de haber ingerido unos honguitos envueltos en una hoja de plátano: *los pequeños que brotan*.

Durante su infancia, María Sabina comió en varias ocasiones los hongos que encontraba en las laderas de Huautla y la hacían sentir alegre, aunque también la ayudaban a mitigar el hambre. No sería hasta mucho tiempo después, ya viuda y con tres hijos a su cargo, cuando acudió a los honguitos para curar a su hermana María Ana, quien había caído enferma y cuyo malestar parecía no tener remedio:

Yo sabía que los *niños santos* tenían el poder. Yo sabía que nuestra gente los comía para sanar sus enfermedades. Entonces, tomé una decisión; en esa misma noche yo tomaría los *niños* (...) [En la velada] recuerdo que tuve una visión: aparecieron unos personajes que me inspiraban respeto. Yo sabía que eran los Seres Principales de que hablaban mis ascendientes. Ellos estaban sentados detrás de una gran mesa sobre la que había muchos papeles escritos (...) Sabía que era una revelación que los niños santos me entregaban. De pronto escuché una voz: “Éstos son los Seres Principales..” Comprendí que los *niños santos* me

¹¹⁹ Álvaro Estrada, *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*, México, Siglo Veintiuno, 2007, p. 34.

hablaban. En la mesa de los Seres Principales apareció un libro, un libro abierto que iba creciendo hasta ser del tamaño de una persona (...) Uno de los Seres Principales me habló y dijo: “María Sabina, este es el Libro de la Sabiduría. Es el Libro del Lenguaje. Todo lo que hay en él escrito es para ti. El libro es tuyo, tómallo para que trabajes.”¹²⁰

El mensaje fue una confirmación de la primera señal recibida en la infancia: estaba destinada a curar con el lenguaje sagrado. En el momento de la velada recibió un regalo divino destinado a auxiliar su trabajo de mujer sabia. Gracias a la visión proporcionada por los pequeños que brotan, María Sabina indagaba en el mundo del “alma santo” para aprender a resarcir la salud de sus visitantes; les hablaba a los santos y *chikones* solicitando su participación, les preguntaba cuál sería el sacrificio necesario.

La facultad del lenguaje entregada a María Sabina la usaba al curar a un enfermo, cuando tomaba los niños santos para “encontrar a Dios” e incluso durante la vigilia podía acudir a este lenguaje especial:

Soy mujer que sola nací, dice
Soy mujer que sola caí, dice
(...)
Soy mujer que mira hacia dentro, dice
Soy mujer luz de día, dice
Soy mujer luna, dice
Soy mujer estrella de la mañana
Soy mujer estrella Dios
Soy la mujer constelación huarache, dice
Soy la mujer constelación bastón¹²¹

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 41-42.

¹²¹ *Ibid.*, pp. 59-60.

En un ejercicio de autorreflexión, la sabia mazateca se reconoce en todos los aspectos de lo creado: la luna, la luz del sol, Venus en su aparición matutina, en las constelaciones formadas por la luz de las estrellas durante la noche. Al mirar hacia adentro advierte la dualidad: de la realidad y de su propia identidad. Doble dualidad que le permite participar del drama humano y del plano divino mediante la palabra. Luego de haber reconocido el don, su propia humanidad se transforma.

Sería inexacto decir que María Sabina habla el lenguaje sagrado por voluntad propia: se lo dicen los pequeños que brotan. Por ello, aclara Álvaro Estrada, cada oración de sus rezos termina con la palabra “dice” (*tso* en mazateco). Ella es sólo un intermediario a través del cual se manifiesta la voz de los niños santos. El hongo es quien *dice*.

Así también lo confirma don Trinidad, cuando le pregunta cómo aprendió a rezar: “Escuché a mi papá, a mi mamá, pero a rezar me ha enseñado Dios. Él enseña todo. La oración tiene fuerza, la oración no te deja solo. Cuando como los honguitos ellos me dicen si me he portado bien, si debo hablar más con Dios.” El *chjota chjine* se entiende a sí mismo como un mediador, un especialista en traducir el lenguaje de lo sagrado.

Para aproximarnos a una comprensión más profunda de la importancia de esta forma de expresión adquirida por el curandero a través de la ingesta de hongos, resulta muy ilustrativo el trabajo del investigador Henry Munn realizado durante su estancia en Huautla de Jiménez en 1965:

Los indios mazatecos dicen que, alguna vez, Cristo caminó a través de sus montañas maravillosas – en una reinterpretación de la leyenda de Quetzalcóatl- y en donde regó su sangre, la esencia de su vida, nacieron los hongos sagrados, los

incitadores del espíritu (...) La carne del mundo. La carne del lenguaje. En el principio fue la palabra y la palabra se hizo carne.¹²²

El curandero al ingerir los hongos recibe en su cuerpo la sangre de Cristo. La sustancia divina reside en el hongo y se manifiesta como una voz con la participación y entrega del curandero. Se entiende entonces la importancia neurálgica de las veladas en la vida religiosa de los mazatecos: es el momento de la emergencia del plano sagrado en nuestra cotidianidad.

Destaca el aspecto sincrético del mito, pues la forma cultural de las veladas precede a la llegada del catolicismo a América, y parece pervivir una narración más antigua debajo del ropaje de la imagen católica de Cristo, como sucede también en los cantos del libro de Pedro Pitarch.

El mito comunicado a Henry Munn coincide con uno recopilado por Eckart Boege en su gran estudio *Los mazatecos ante la nación*. En una entrevista realizada en Tenango, municipio de la sierra mazateca, el *chjota chjine* Don Sabino le cuenta a Boege: “Yo lo he visto con el hongo, es la verdad, yo lo he visto con el hongo, porque el hongo es la sangre de Cristo y tiene todo lo que dijo nuestro señor cuando estuvo en el mundo. Se salpicó la tierra con la sangre y se volvió hongo. Subió al cielo pero dejó la sangre que tenía sus palabras.”¹²³

El hongo es depositario de la verdad. Importa destacar, en este sentido, la importancia de los vestigios del pasado en el presente: el mensaje que comunican los hongos les es transmitido a los mazatecos a lo largo de una extensa tradición de curanderos y otras formas del chamanismo. Al visitante le es posible

¹²² Henry Munn, “The mushrooms of language”, en *Hallucinogens and shamanism*, New York, Oxford University Press, 1972, p. 90.

¹²³ Boege, *op. cit.*, p. 92.

aproximarse a esa tradición cuando se abre a escuchar las oraciones enunciadas por el sabio mazateco durante sus rituales.

De vuelta al trabajo de Henry Munn, su aproximación a la cultura mazateca es de gran interés para esta investigación pues generó un verdadero diálogo de saberes cuyos frutos destiló en su artículo titulado “Los hongos del lenguaje”¹²⁴. Munn no solo se detuvo a preguntar por las versiones que los curanderos o *chjota chjine* mazatecos le contaban sobre los hongos y su relación con las veladas. En cambio, indagó y participó en varias de ellas, dejando registro de los rezos de dos curanderos distintos.

En sus reflexiones, Munn distingue un aspecto esencial de las funciones curativas del lenguaje sagrado utilizado por el curandero durante las veladas:

Los chamanes mazatecos comen los hongos que liberan las fuentes del lenguaje para poder, a través de la elocuencia de su lenguaje, hablar con el mundo de los espíritus, de donde viene la bendición o el dolor. Sin embargo, la función del que habla es más complicada que simplemente implorar. El chamán cumple una función de *poiesis* en su acepción original de acción: las palabras son medicina.¹²⁵

El *chjota chjine* dispone de toda una serie de elementos rituales para evocar a los seres del mundo del *alma santo*: invita a los visitantes a sentarse en un cuarto estrecho en completa oscuridad; sahúma a cada uno con humo de copal, y genera con esto una atmósfera de neblina donde los contornos se desvanecen aún más; aroma el cuarto con variedad de yerbas como albahaca, algunas especies de helechos. Pero la verdadera revelación proviene del lenguaje de *los niños santos*,

¹²⁴ Cf., Munn, *op. cit.*

¹²⁵ Munn, *op. cit.*, p. 92.

quienes expresan su mensaje divino a través del sabio mazateco. Son oraciones donde se evoca el tiempo mítico de la creación y se solicita la participación de los santos, su protección y ayuda para encontrar el origen de la maldad; para saber dónde radican los espíritus.

La palabra en este contexto está preñada de una gran impronta simbólica: invoca lo ausente para con ello lograr un equilibrio. Es palabra-medicina obsequiada por Cristo. Munn considera, en un esfuerzo por entender la práctica ritual mazateca, pero sin abandonar su propio *horizonte de significado*, que los hongos y el canto del curandero provocan una “catarsis del espíritu”. En cambio, Boege nos ofrece una interpretación distinta, relacionada con que en las veladas se evocan los tiempos míticos:

Los cuentos de origen colocan al hombre en el centro del mundo y de la creación. Llegamos a esta reflexión porque en la práctica de la curación se evoca el origen, cuando se menciona que la medicina viene desde el tiempo de las tinieblas, y que por eso es buena. También se nombran todos los lugares importantes que aparecen en la creación, así como las montañas, los ríos, las entradas del pueblo hasta llegar a las cuatro esquinas de la casa en cuyo centro se halla el enfermo. Ser centro del universo y de la creación es parte del proceso de curación. Aquí se evoca la fuerza del equilibrio original para resolver algo que ha desequilibrado al cuerpo.¹²⁶

Tanto María Sabina como los curanderos contactados por Henry Munn, comparten el don divino de la palabra-medicina. María Sabina se inviste a sí misma con el mensaje que le comunican los hongos –como sucedía con la partera que pronunciaba los conjuros registrados por Ruiz de Alarcón– y con ese poder solicita la curación: “Soy mujer que truena, dice/ Soy mujer sabia en medicina, dice/ Soy la

¹²⁶ Boege, *op.cit.*, p. 83.

mujer sabia en Lenguaje, dice/ Soy mujer Cristo, dice”¹²⁷. En contraste, la curandera cuyo nombre Munn prefiere dejar en el anonimato, genera una atmósfera propicia para transmitir la fe en el ritual: “Vamos a regresar [de la velada] sin percance/ por un camino fresco/ un buen camino, un camino de buen aire/ un camino a través de la milpa/ un camino a través del rastrojo/ vamos a regresar sin dificultad”¹²⁸.

En cualquiera de las técnicas utilizadas por el *chjota chjine*, es central la tesis de Boege: la curación se produce por el restablecimiento de un equilibrio primordial (ausente). Mediante el ritual, se evoca un tiempo de creación que sitúa al ser humano, metafóricamente, al centro del cosmos, pleno de vida y sacralidad. La palabra tiene una función relevante y reveladora: hacer *recordar*.

¿Qué se recuerda durante las veladas? La relación del ser humano con el misterio, ante el cual no basta la voluntad exacerbada, y en cambio es preciso sumar otras formas simbólicas de comprensión. Situarnos imaginariamente en el principio de los tiempos restituye nuestra propia constitución. Pero los contratiempos cotidianos nunca dejan de acecharnos y parece necesario generarnos “un camino fresco (...) un camino de buen aire”.

En el contexto de Huaultla, como hemos señalado, la fortuna de nuestra comunicación con lo absolutamente desconocido va a determinar la salud de los seres humanos y de su entorno. Y la comunicación con ese plano subyace a los rituales de curación.

¹²⁷ Estrada, *op. cit.*, p. 116.

¹²⁸ Munn, *op. cit.*, p. 100.

En este punto es pertinente recuperar las palabras de Lluís Duch sobre la memoria: “En las llamadas *sociedades tradicionales* (...) la totalidad de la existencia humana se organiza en torno a la memoria colectiva, que se halla contenida en la organización social, en las praxis cotidianas e, incluso, en las expectativas de futuro de los miembros de esas sociedades.”¹²⁹

La función central de las veladas –uno de los rituales que constituyen el culto de Huautla– es preservar el conocimiento y la tradición elaborada y reelaborada a lo largo de varios siglos. Mediante el acto de la *memoria*, la salud de los seres humanos entra en correcto equilibrio con “el mundo del alma santo”, no sin antes indagar por la ofrenda solicitada por los dioses.

Llegamos a un punto donde se vuelve necesario preguntarnos de qué manera se traduce esta idea a nuestro propio *horizonte de sentido*, entendiendo el lenguaje del ritual en su dimensión simbólica. Como revisamos de forma muy sucinta en el segundo capítulo de este trabajo, nuestra sociedad al estar fincada sobre valores de Occidente hereda una propensión a racionalizar todos los procesos vitales, relegando en consecuencia los mecanismos del símbolo, siempre ambiguos y sugerentes, caracterizados por la evocación y no por la comprobación.

Para contrarrestar la racionalidad nos acercamos a los mecanismos simbólicos contenidos en las formas del ritual y del arte. Pero el esfuerzo de una vez y para siempre no basta, pues es preciso evocar nuestra relación con el cosmos mediante la memoria, actualizar e interpretar constantemente al símbolo.

¹²⁹ Duch, *op. cit.*, p. 72.

Sólo así provocamos el equilibrio adecuado de nuestra facultad comunicativa: experimentando lo que trasciende la razón.

*Empalabrando*¹³⁰ el mundo físico y los claroscuros del mundo simbólico es como nos procuramos un equilibrio; siendo conscientes de la tensión que constituyen estas dos formas de conocimiento y la importancia de cultivarlas, nos reconocemos como seres rítmicos, capaces de ofrecer una respuesta simbólica a nuestras inquietudes.

¹³⁰ Neologismo acuñado por Lluís Duch.

3.6 El descenso de San Miguel Arcángel

La época de lluvias en Huautla comienza los últimos días de julio y para mediados de agosto los *niñitos santos* proliferan en las laderas de la mazateca alta. Según el testimonio de María Sabina, antes cualquiera podía ir a recolectar los hongos a la montaña, pero con la llegada del turismo exacerbado en la década de los sesenta, la recolección pasó a ser actividad exclusiva de unos pocos comerciantes.

En mi última estancia de trabajo de campo –en agosto de 2018– tuve la oportunidad de acompañar a don Trini en su primera velada del año. El motivo de la ceremonia fue mostrarle a una mujer llamada Melisa en qué consistía el ritual ancestral mazateco. Aunque eran los últimos días de agosto, Trini gestionó durante un par de semanas la compra de los *pequeños que brotan*. Como las lluvias no habían sido tan abundantes, los pocos hongos se vendían a precios más elevados de lo normal.¹³¹

El día de la velada con los *niños santos*, como me fue dicho desde mi primera visita, no se debe consumir ningún alimento pesado. El desayuno puede consistir en un poco de fruta y café, tal vez un pan. El resto del día están permitidas semillas y frutas. Aquella ocasión, para esperar la llegada del anochecer Trini, nos llevó a Melisa y a mí a la casa de su hermana Eugenia. Ella, sabiendo que velaríamos en la noche, nos ofreció una canasta de pan y café con

¹³¹ Un paquete suele costar entre 70 y 90 pesos y contiene un promedio de 10 hongos. Esta vez nos costaron 150 pesos cada uno. La cantidad de hongos para cada persona varía de acuerdo a su experiencia previa, pero una persona con peso de 70 kilos puede ingerir un promedio de entre 2 y 3 paquetes.

piloncillo. Para no transgredir el ayuno, me pareció correcto dividir en dos una pieza de pan y entregar una mitad a Melisa.

De inmediato Eugenia y Trinidad se rieron y comentaron algo en mazateco. Es recurrente este recurso: acuden a su lengua para hablar sobre temas delicados, o para reírse de alguna acción realizada por los visitantes. Entonces Trini nos explicó una costumbre de sus ancestros: cuando se van a casar una mujer y un hombre, un curandero parte una tortilla y le entrega a cada quien una mitad. Esto sucedía en un ritual que su padre les narraba a él y a Eugenia, pero que ya no se usa más. Podría parecer un comentario sin trascendencia, pero me remitió a un fragmento del libro *Susurros en la montaña*¹³², en el cual el *mara'akame* Rafael Carrillo narra los pormenores del ritual de casamiento entre los *wixarikas* :

(...) cuando ya tienen once o doce años los casan para que no se vayan con otros, porque como a los dieciocho se calientan y se van con otra, por eso a los hombres tienen que entregarlos como a los doce y a las mujeres a los trece. Entonces una noche se reunía la gente, los papás del hombre y de la mujer y rezaban (...) Esa noche platicamos, les explican todo y contamos cuentos; primero contamos cuentos de cómo manejar el trabajo, cómo entregar la ofrenda y cómo vivir, y luego el chamán parte una tortilla y le da la mitad al hombre y la otra a la mujer, en un solo plato para los dos.¹³³

Partir un alimento hecho a base de maíz es un gesto *simbólico* de unión y solidaridad, con el que se genera la idea de la prosperidad ulterior en los recién unidos. Nada asegura que la pareja vaya a gozar de abundancia y nunca dejen de velar el uno por el otro. Se debe crear entonces *un puente* a través del cual se

¹³² Mariana Fresán, *Susurros de la montaña*, Educal, México, 2017.

¹³³ *Ibid.*, p. 53.

camine hacia la incertidumbre. En palabras de Lluís Duch, esa es precisamente una de las funciones del símbolo: “crear puentes entre el más acá –presente- y el más allá –ausente.”¹³⁴

Cuando el cielo era completamente oscuro, don Trinidad nos urgió a terminar nuestro café y proseguir hacia su jacal. Éste es un pequeño cuarto de adobe con techo de láminas. Contra una pared del cuarto se apoya una mesa de madera sobre la cual se extiende un altar profuso en elementos: San Miguel Arcángel y San Martín Caballero enmarcados en madera; una foto de sus padres; un caracol de madera tallado por el propio Trini; una imagen de La última cena.



Don Trinidad García enciende un puñado de velas frente a su altar. Foto: David Alvarado, 2016.

¹³⁴ Duch, *op. cit.*, p. 99.

Al principio de la velada Trini nos encomendó a San Miguel Arcángel, quien hace posible las lluvias. Esto cobraría especial relevancia en un momento donde la velada ya estaba bastante avanzada, pero cuando lo dijo tanto Melisa como yo, ignorantes del significado simbólico del santo, no pensamos en la trascendencia del comentario. Primero enunció la oración en mazateco y después en español¹³⁵.

Estas fueron las palabras de encomienda:

Señor celestial
que hiciste el cielo y la tierra
hiciste lo que está sobre el cielo y sobre la tierra
lo que está debajo del cielo y debajo de la tierra
deja que tu hijo San Miguel Arcángel
San Miguel Arcángel, en esta noche
recibimos tu luz
recibimos la iluminación de tu espada
Rocíanos tu espíritu, te necesitamos
A cada rato nos tropezamos, porque somos muy pequeñitos
Pero tú eres poderoso, para que nos levantes
Danos tu fuego, señor Jesucristo
a través de tu hijo San Miguel Arcángel
Para ti nada es imposible
siempre y cuando tengamos fe en ti, señor
Por el nombre del padre, el hijo y el espíritu santo, amén

A continuación ensayaré un interpretación de este rezo con base en los elementos de nuestra investigación sobre Huautla. En las primeras líneas “Señor celestial que hiciste el cielo y la tierra/ hiciste lo que está sobre el cielo y sobre la tierra/ lo que está debajo del cielo y debajo de la tierra” hay contenidos varios significados. La primera idea es que durante el ritual se restituye el tiempo del origen, cuando se creó el “cielo y la tierra”.

¹³⁵ Hemos mencionado que dado el carácter tonal de la lengua mazateca, resulta imposible para los alcances de esta investigación hacer una transcripción fidedigna y por ello nos limitamos a escribir la traducción hecha por el mismo don Trini.

Ya remontados mediante la palabra al tiempo primigenio, el mundo visible tiene un trasfondo no manifiesto: “lo que está debajo del cielo y debajo de la tierra”. Se trata de lo desconocido, todo aquello que no podemos controlar. Establecida esta dualidad parece posible recibir “la luz” en la noche. Y frente a tal inmensidad el mundo de los seres es “pequeñito” y “a cada rato nos tropezamos”.

La idea del ser humano mostrándose humilde ante la naturaleza no podía ser más alejada de la concepción hegemónica de Occidente. Lo más común es ver en ella una fuente de recursos, y el hombre, con todo el arsenal de su tecnología se erige como su dominador, facultado con el don del cálculo. Frente a la certeza de los ideales contemporáneos, vemos aquí una entrega a lo desconocido: “Para ti nada es imposible, siempre y cuando tengamos fe en ti”.

Quedó entonces establecido en la velada un ánimo de incertidumbre, pero de confianza. Una vez terminada la oración, don Trini nos invitó a sentarnos en una banca de madera colocada frente al altar, mientras encendía la resina al interior de su copalera. En la mesa yacían tres paquetes de *niñitos santos* envueltos en hojas de plátano. Acercó cada paquete al humo blanco y denso que desprendía su copalera y pronunció en cada ocasión un rezo muy similar, variando solo el nombre a quien iba dirigido el paquete. Primero rezó en mazateco y después en español, pronunciando lo siguiente:

Padre celestial
Tú que vertiste tu sangre en los pequeños
nos regalaste tu sangre a nosotros para curar
les pido a ustedes niñitos para tener una noche bendita
una noche espectacular
Les pido que le ayuden a Melisa a recordar lo verdadero

A través de ustedes el padre celestial nos dará su bendición
Como cuando creó todo lo que está en el sur, y lo que está en el norte
y cuando creó el camino por donde sale el sol
Así vendrá a tocar nuestra puerta esta noche
así nosotros tenemos fe y te escucharemos, padre celestial
porque tú siempre estás tocando a nuestra puerta
pero nosotros no te queremos oír
Ustedes pequeños que brotan saben la verdad
sólo a través de ustedes se descubre la verdad
porque para Dios no hay ningún secreto
En el nombre del padre, del hijo y el espíritu santo, amén

Sigamos con un breve comentario al segundo rezo. Lo primero a destacar es la corroboración en el ritual del mito recogido por Munn y Boege: los hongos tienen un origen sagrado. La frase “tú que vertiste tu sangre” lejos de aludir a un dogma religioso nos advierte la importancia de respetar el consumo de los hongos pues participan de la sustancia divina. Ellos hacen posible el trabajo de la memoria: “Les pido que le ayuden a Melisa a recordar lo verdadero”. La palabra en este segundo rezo tendría una función de des-ocultamiento (*aletheia*¹³⁶). La absoluta intimidad constituyente de la velada es un espacio que te arropa para ser franco, para mostrarte con sinceridad.

Otra idea presente en el rezo es la identificación del ser humano con la naturaleza. En el proceso de retrotraernos al tiempo primordial se hace un ejercicio de comparación de nuestra vida con los ciclos de la naturaleza: “cuando creó el camino por donde sale el sol”. Entonces, los asistentes de la velada

¹³⁶ H.G. Gadamer señala, como una de las cualidades del lenguaje, su facultad para revelar o *desocultar*, para mostrar las características del ser. Entiende el concepto griego de *aletheia* como un rasgo de franqueza, autenticidad, en contraposición con algo que pueda ser falso. Cf., H.G. Gadamer, “Acerca de la verdad de la palabra”, en *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 7-27.

saldrán de ahí como si salieran al mundo por primera vez, como cuando fue creado un camino por donde salió el sol.

“Así vendrá a tocar nuestra puerta esta noche” es una frase utilizada en otros momentos por don Trini y parece hacer referencia a nunca olvidar nuestros objetivos personales. Siempre sabemos hacia dónde dirigirnos, por más arduo que sea el camino. En este contexto es un imperativo ser sincero para mirar en nuestro interior “porque para Dios no hay ningún secreto”. Y no suele ser un paso sencillo encarar nuestros miedos y secretos, pero sólo a través de la confianza en el misterio, en que después de hacerlo se ensanchará nuestro *horizonte de sentido* previo, se vuelve deseable la invitación.

Consumimos cada quien una ración de hongos tipo “derrumbes” (*Psilocybe caerulescens*). Una vez consumidos los paquetes, Trini esperó alrededor de 20 minutos y nos preguntó si podía apagar la luz. Asentimos y quedamos en silencio contemplando la negrura total al interior del cuarto.

El momento de oscuridad marca el tránsito hacia la primera etapa de la velada, y aunque las experiencias personales son irreductibles y en cada caso se manifiestan distintas reacciones y sensaciones, la disposición de los visitantes en este momento es la semilla del resto de la experiencia personal. Lo más común es sentir miedo, incluso cuando ya has velado en reiteradas ocasiones.

Al no poder distinguir ninguna forma ni escuchar otro ruido que no sea el aullido de los perros, te enfrentas con tu propio interior. Esto suele ser el mayor reto para quien no está habituado a la introspección. En la velada referida, yo no intuía algún temor o desasosiego muy importante, pero como siempre sucede cuando se confía demasiado en la razón, muy pronto mis sentimientos me

remitieron a la relación con mi padre, a quien frecuento muy poco. Este vacío interior ha sido el eje sobre el que me muevo anímicamente durante las veladas. Una y otra vez, aun cuando creo estar “resuelto” al respecto, durante la velada advierto aspectos de mi carácter a ese respecto insospechados en la cotidianidad.

Cuando Trini dice “ante Dios no hay ningún secreto” la frase comporta para mí una gran profundidad. El diálogo interno determina nuestro carácter y lo que mostramos y ocultamos al mundo, aunque no seamos conscientes de ello. Inevitablemente, ese diálogo tiene consecuencias en nuestra vida diaria, aunque algunas veces pensemos lo contrario. Existe una necesaria relación entre lo que decidimos ocultar o no decir, y la evidencia que dejamos de nosotros. Se genera a partir de esta dinámica un juego de enmascaramiento. Configuramos nuestros distintos rostros para participar del teatro de la vida. Sin embargo, durante las veladas tenemos la posibilidad de prescindir y superar esos ropajes con todo el lastre que comportan.

Mi sentimiento relacionado con esta ausencia de figura paterna y las palabras “ante Dios no hay ningún secreto” me hicieron sentirme vulnerable y lloré durante algunos minutos. Después de ese momento de liberación, me dije a mí mismo que estaba bien manifestar un sentimiento de tristeza y expresarlo, aun cuando mi lado racional niegue tener razones para sentirme decaído. Comparto mi experiencia simplemente para ofrecer un ejemplo de cómo operan los *niños santos* desde la perspectiva de alguien ajeno a la cultura de Huautla.

Cuando hubo transcurrido poco más de una hora de la velada, la concatenación de los hechos se vuelve complicada de narrar y cualquier *sensación* resulta inefable. Como es en lo tocante a las experiencias simbólicas,

ellas pasan por el cuerpo¹³⁷ y su verbalización, su *empalabramiento* (Duch), es en esencia una *representación*. Ahí estábamos sentados cuando Melisa empezó a exclamar palabras de alegría y gozo. Decía cosas como “Me siento de maravilla”, “todo es muy bello a mi alrededor”. “Veo muchos colores”.

Una vez dejados atrás los pensamientos sobre mi padre, me impacté ante la oscuridad que nos envolvía. Al menos durante una hora no había percibido el entorno por estar atento a las imágenes producidas por mi mente. Un escalofrío recorrió mi cuerpo y a continuación Melisa suspiró y dijo que tenía frío. Tal vez como consecuencia de haberla oído, yo me sentí también destapado y me puse la chamarra.

Después siguió un momento de crisis para Melisa. Dijo sentirse desesperada, no hallaba la forma de calmarse. Trini se levantó de su silla y se acercó a ella, según pude reconstruir a través de los sonidos en la oscuridad. Le preguntó qué sentía, qué estaba viendo. Ella habló de un espacio pleno en colores donde se sentía abrigada, pero en algún momento detectó en su visión un conjunto de árboles de aspecto lúgubre, y eso la angustió. Comenzó a inquietarse y entonces Trini nos pidió a los dos que rezáramos, repitiendo las frases que él pronunciaba. La oración fue la siguiente:

Padre celestial que habitas en el cielo
que fundaste todo lo que hay en el cielo
y fundaste lo que hay en la tierra
Que le diste nombre a todo lo que existe
En nombre de tu hijo Jesucristo
Te pido para que esta persona entres en su corazón
a esta mujer, esta dama de nombre Melisa

¹³⁷ Cf. Duch, *op. cit.*, pp. 357-427.

Que entres en su cuerpo
en su alma
en su espíritu
Que purifiques su alma, su cuerpo.
Que le abras el camino verdadero.
Que le muestres tu rostro, porque tú eres poderoso.
Tú que viste a esta mujer
cuando ella estaba en el vientre de su madre
que sabías su misión.
Que haya paz, armonía
que no haya divisiones en sus seres queridos
Toma hoy sus datos, su nombre
para que lo apuntes ahí en el libro de la vida
Bautízala con tu espíritu santo
Haz que sienta el fuego de tu amor
y de tu espíritu santo
Nosotros no podemos sin tu ayuda
Sin la ayuda de tu hijo Jesucristo
Por eso muéstranos tu manto sagrado
rocíanos con tu espíritu
En el nombre del padre, del hijo y del espíritu santo, amén.

En la oración precedente se retoma la idea de la realidad como un espacio dual (Rodríguez Venegas): “que fundaste todo lo que hay en el cielo/ que fundaste todo lo que hay en la tierra”. Y este par de frases encuentra gran similitud con lo advertido por Panikkar con respecto al *diálogo dialógico*, cuando derivaba dos caminos posibles: el de los conceptos y el de los símbolos. Contamos entonces con lo racional –“lo que hay en la tierra”– y lo absolutamente desconocido –“lo que hay en el cielo”.

Mediante el reconocimiento de la dualidad Melisa vencería las barreras del miedo y se reconocería en esa dinámica de contrarios, y así sería posible abrirse al entendimiento del otro y abrir “su alma” y “su espíritu”. La conexión con la otredad o lo absolutamente desconocido la llevaría a ver “el rostro” del misterio.

Pero el verdadero restablecimiento de su salud solo sería posible yendo al origen: “tú que viste a esa mujer/ cuando ella estaba en el vientre de su madre/ que sabías su misión”. Nada puede hacer sentir mejor a una persona que ser útil, portadora de una “misión” escrita “en el libro de la vida”. Tal cual lo menciona Boege, cuando durante el ritual el curandero nos transporta de forma figurada a los tiempos originarios, nos es permitido restablecer nuestros propios equilibrios.

Todo este lenguaje metafórico cobra especial relieve al ser acompañado de los elementos redundantes del ritual: las yerbas de olor, la oscuridad, los rezos en mazateco. Aunque el asistente no entienda la lengua de Huautla, puede *sentir* la intención del curandero, su emotividad.

La articulación de los rezos del curandero es un esfuerzo por presentar, mediante un lenguaje poético, algo imposible de representar (Durand) como es el tiempo primigenio, el vientre materno como espacio de protección, incluso la armonía familiar. Para vislumbrar un camino hacia esas ideas ausentes, el curandero se vale del mecanismo evocativo del símbolo. Y resulta de gran importancia que la curación no sucede por una prescripción de algo desconocido, y en cambio la tenemos inscrita en nuestra “misión”, solo es preciso ser francos y recordarla. Se entiende entonces la curación como un equilibrio al que accedemos gracias a la *memoria*.

Después de repetir la oración dos veces, Melisa comenzó a sollozar y le confesó a Trinidad estar más calmada. No puedo determinar durante cuánto tiempo estuvo llorando; habló sobre la mala relación con su madre, a quien había visto hace muy poco tiempo y lamentablemente el encuentro tuvo un agrio desenlace. Habló otras cosas sobre su familia y confesó haber estado guardando

sus sentimientos por un profundo temor inexplicable. Trini entonces le dijo: “pídele perdón a Dios, porque ante Dios no hay ningún secreto”.

Me parece sintomático la coincidencia de circunstancias: ambos tuvimos una revelación similar, consistente en nuestro temor a enfrentar y verbalizar los conflictos emocionales que nos constreñían en ese momento. No fue hasta la velada cuando observamos con toda nitidez nuestra condición y liberamos la pesadumbre; la oscuridad y el silencio fueron el telón sobre el cual se cristalizó nuestra humanidad con sus dolencias y alegrías.

De nuevo, reiteramos la idea planteada en el apartado anterior: la curación se produce cuando *recordamos*. Aunque el recuerdo traiga dolor. En la oración enunciada por don Trinidad, la memoria acude al tiempo primordial del nacimiento: “tú que viste a esta mujer/ cuando ella estaba en el vientre de su madre”. Oír esta frase me produjo un escalofrío y de nuevo estuve a punto de llorar de la emoción. Y si bien no tengo la forma de comprobar el sentimiento exacto de Melisa, se hizo evidente la eficacia de la oración para destrabar sus resistencias personales y hacerla recordar, en su interior, sobre “la misión” que tenía desde el momento de estar en el vientre de su madre, imagen arquetípica del origen.

También considero apreciable la idea reiterada de un origen primigenio. El *chjota chjine* se comunica con su idea de Dios diciéndole “que fundaste todo lo que hay en el cielo/ que fundaste todo lo que hay en la tierra”, “que le diste nombre a todo lo que existe”. Con esta mención se invoca un orden en medio del cual yacemos con toda nuestra perplejidad, trascendidos por un mundo cuyos rasgos no atinamos a describir racionalmente. Recordar en este sentido es análogo a la función simbólica de recrear el universo a través de la oración.

En medio de tal fulgor se manifestó un hecho de una sincronía asombrosa. Una vez sentados los tres en silencio, líneas de luz como espadas relampaguearon al interior del cuarto. Miré atónito las luces, sin atinar a formular una explicación. Entonces Trini me recordó: “aquí en Huautla es pura magia, Alan, si no pregúntale a San Miguel”. La luz de relámpagos penetraba en el jacal a través de agujeros minúsculos en el techo. En un par de minutos los tres nos encontrábamos afuera del jacalito, contemplando los relámpagos que anunciaban la lluvia al amanecer. Había descendido San Miguel Arcángel.

La velada se presentó como el espacio más fértil para la reflexividad (Díaz Cruz). Si existen resistencias por parte de los visitantes, la expansión del *horizonte de sentido* no será posible pues se trata en lo primordial de una experiencia falible. En cambio, al orientar el diálogo hacia la apertura a los símbolos *del otro* llegamos a escuchar un vendaval de ecos antiguos extrañamente familiares. En la velada que aquí narro, los dos participantes tuvimos la presteza para mostrarnos vulnerables y manifestar nuestros males.

La dimensión simbólica del hombre se manifiesta, con toda su ambigüedad y capacidad para referir a lo que se extiende por el cosmos (Durand) en los rezos del curandero mazateco. En la situación específica de la velada, el lenguaje simbólico se vincula con la memoria en dos sentidos. Por un lado, don Trinidad trae al presente una larga tradición cuyo entendimiento del cuerpo como un microcosmos se remonta a varias generaciones de especialistas rituales. El curandero es la *memoria* de su etnia. Por el otro, la curación sucede mediante un proceso de memoria: la restitución de los ciclos de la creación –cuando se fundó “lo que hay en la tierra (...) lo que hay en el cielo”– es el mecanismo mediante el

cual los hombres restablecemos nuestro equilibrio anímico. Curar es *recordar* nuestra “misión”.

También, queda patente el modo como el lenguaje cobra distintas dimensiones: San Miguel Arcángel es, en el contexto huastleco, una imagen que vela por los mazatecos, y cuando los canales de comunicación se encuentran abiertos, se manifiesta en forma de lluvia y elementos circundantes como los relámpagos. Pero existe otra dimensión absolutamente intraducible, que siembra una semilla en cada uno y es preciso aprehenderla y cultivarla con paciencia y dedicación. Yo me decidí a leer la experiencia de la velada como punto de partida para la conclusión de este trabajo.

Conclusiones

- 1) A partir de lo expuesto en la introducción sobre el concepto de comunicación como lo entiende Lluís Duch, derivamos que toda acción comunicativa en la sociedad se da en el contexto de las *estructuras de acogida* –la familia, el entorno social (*polis*), la religión o el conjunto de creencias que nos cohesionan, y los medios de comunicación–, a través de las cuales adquirimos distintos lenguajes para nombrar y aproximarnos a la realidad. En ese sentido podemos afirmar, luego de haber expuesto el uso del lenguaje sagrado en distintos momentos de la Historia de México, que entre los pueblos indígenas de raíz mesoamericana pervive una forma de *comunicación* con el ámbito sagrado, la cual mantiene viva la estructura de *comediación* (Duch) y se manifiesta en un lenguaje simbólico.

Esta consideración adquiere gran relevancia cuando advertimos que las cosmovisiones de los pueblos indígenas en México se han visto sistemáticamente amenazadas desde el momento de la llegada de los españoles a América, y dicho proceso no ha terminado. De esta forma, las 68 lenguas originarias o indígenas –con sus variantes lingüísticas correspondientes– son las depositarias de un conocimiento ancestral que persiste frente a la violencia y los embates del Estado mexicano y su proyecto de desarrollo social y económico, basado en la explotación de la naturaleza, la retórica multiculturalista y una violenta idea de homogenización.

Al respecto resulta de gran relevancia retomar una consideración expuesta en las páginas de la introducción de este trabajo. La propuesta de

la equidad epistémica (Velasco), así como la iniciativa de la fusión de horizontes (Gadamer), el entendimiento del diálogo como un intercambio de distintas formas de *logos* (Panikkar), y el profundo trabajo de la dimensión simbólica del *anthropos* (Durand) son distintas respuestas a la crisis de sentido por la que atraviesa Occidente. Los modelos de nación actuales – como es el caso mexicano–, el poder tenaz del capital como fundamento último de la plenitud, y muchos otros factores que ciñen nuestra formación académica, son insuficientes para quien quiere dar cara a todo el espectro anímico de la realidad. Por ello mi aproximación propone y considera a la comunicación como la herramienta para entablar un auténtico diálogo de saberes, con el presupuesto de la veracidad presente en cada cosmovisión.

- 2) Como verificamos en el segundo capítulo, una aproximación a una cultura determinada debe tener en mente la dimensión simbólica del lenguaje como mediadora del proceso de comunicación. En contraste con la *inmediatez* actual con la que se transmite la información en los medios digitales, el proceso de diálogo y apreciación de una cultura sólo puede llevarse a cabo con la consideración de nuestra propia cultura como un *horizonte de sentido*, a partir del cual nos relacionamos con un lenguaje específico y desde donde es legítimo apreciar el conocimiento generado en un contexto ajeno, mas no usurparlo o rescatar solo su aspecto más superficial.

En consecuencia, entendemos al símbolo (o lenguaje simbólico en términos de Raimon Panikkar, Gilbert Durand, Lluís Duch) como el mediador necesario para generar la comunicación intercultural, siendo ésta

la única condición posible de entender al otro como la encarnación de una tradición específica, sedimentada a lo largo de varias generaciones y expresada en mitos, cantos, oraciones y conjuros que podemos rastrear en la ritualidad propia de los pueblos indígenas de México.

- 3) En lo concerniente a nuestro acercamiento a la cultura mazateca, encontramos urgente hacer un énfasis en la importancia de la *tradición* de los rituales de curación como forma ancestral de conocimiento, a través de la cual el ser humano se relaciona con el misterio de la vida mediante un proceso paciente y largo de iniciación. Esta actitud de respeto y veneración que persiste en los rituales de don Trinidad García contrasta con la ola de turistas que invaden Huautla de Jiménez. El ritual de la “velada” constituye uno de los pilares vivos de la ritualidad mazateca, pero es sólo un vestigio de la organización tradicional de la etnia.

Durante las veladas oficiadas por don Trinidad se actualiza el legado de varias generaciones mediante un esfuerzo individual de la *memoria*, autónomo y generado al margen de un Estado indiferente. Como no sea para invitar a los Huehuentones –músicos locales de Huautla– a las celebración del Día de Muertos en el Museo Nacional de Antropología, las instituciones nacionales no tienen la intención de colaborar con los médicos tradicionales de Huautla, dejando sus rituales en un olvido que bien puede prestarse para la fantochería y atraer un turismo irresponsable.

La breve investigación aquí vertida pretende situar la actividad de don Trinidad en su contexto histórico, articularla dentro de una genealogía de la comunicación con lo sagrado de los pueblos indígenas de México, y

rescatar sus rezos como un modelo trascendente de lenguaje, en el cual hallamos las claves del proceso de curación como se entiende entre los mazatecos, al mismo tiempo que nos muestra rasgos profundos de nuestra propia tradición.

Al participar en las veladas, teniendo en mente que son momentos de gran drama personal y en ellas se articula un complejo lenguaje simbólico, pudimos generar la *fusión de horizontes* con respecto a algunas ideas que determinaban nuestra situación hermenéutica inicial. Me refiero a los temas de salud y de enfermedad.

Ante la evidencia bibliográfica de la función terapéutica que tienen las veladas entre los mazatecos, fue necesario traducir esta idea a un horizonte de sentido propio. Y no fue muy complicado, dadas las condiciones de inercia y velocidad en las que vivimos, detectar en nuestros padecimientos algunas analogías. Nosotros ya no creemos en dioses pero el mandato del éxito personal, la realización y la competencia nos dominan desde su irrealidad. Nos tienen constreñidos de tal forma que al fracaso se le suman enfermedades provocadas por el estrés y la ansiedad.

En este sentido, rescatar a la *memoria* como mecanismo para acercarnos a nuestra interioridad y mantenernos *ligados* a una búsqueda personal fundamentalmente determinada por motivaciones que no obedecen a la razón, deriva en un equilibrio de las fuerzas anímicas en pos de una salud más plena.

4) Dada la primacía de una idea de *comunicación* entendida como un proceso unilateral, de significados homogéneos y unívocos, esta breve

investigación del lenguaje sagrado pretende dar cuenta de otras formas de cultura presentes en los pueblos indígenas de México. En el contexto de estas culturas, el concepto de comunicación adquiere una dimensión simbólica que no puede ser juzgada e interpretada con el visor de las herramientas científicas, sino que exige un verdadero diálogo entre dos formas distintas de entender la palabra (*logos*). Ello nos lleva a ver en el proceso comunicativo una oportunidad para ensanchar el propio *horizonte* y encontrar nuevos cauces de investigación para un futuro trabajo de posgrado.

Fuentes de consulta

Bibliografía

- Boege, Eckart, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1988.
- Duch, Lluís, *Religión y Comunicación*, Barcelona, Fragmenta Editorial, 2012.
- Fresán, Mariana, *Susurros de la montaña. Antropología de la Experiencia*, México, Samsara, 2017.
- Díaz Cruz, Rodrigo, "La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia", *Alteridades*, pp. 5-15, 1997.
- Durand, Gilbert, *La imaginación simbólica*, Buenos aires, Amorrortu Editores, 1968.
- Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Gadamer, Hans-Georg, *Mito y Razón*, Barcelona, Paidós Studio, 1997.
- _____, *Verdad y Método*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.
- Glockner, Julio, *La mirada interior. Plantas sagradas del mundo amerindio*, México, Debate, 2016.
- Gómez, Carlos Miguel, "La hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar", *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, 2015, pp. 129-143.
- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México Español, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Jakobson, Roman, "Lingüística y teoría de la comunicación", en *Ensayos Generales de Lingüística*, Barcelona, Seix Barral, 1974.
- Jung, Carl Gustav, Prólogo a *El secreto de la flor de oro*, Buenos Aires, Paidós, 1961.

- León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1983.
- _____ Estudio introductorio al libro *Colloquios y doctrina christiana...*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986.
- López Austin, Alfredo, "Términos del nahuallatoli", en *Revista de Historia mexicana*, vol. 17, número 1, México, Colmex, 1967.
- _____, "Tres recetas para un aprendiz de mago", en *Ojarasca*, México, Ediciones La Jornada, 1993.
- Manrique Rosado, Lidia, "Viajando por los caminos del chamanismo mazateco: el *chjota chjine* y el *tje´e*", en *Los sueños y los días, chamanismo y nahualismo en el México actual. III Pueblos de Guerrero y Oaxaca*, coords. Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas, pp. 123-163, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013.
- Martínez Moreno, Leonardo, *Mito mazateco y sus leyendas*, Huautla de Jiménez, Edición del autor, 2002.
- Miranda, Juan, *Curanderos y chamanes de la sierra mazateca*, México, Gatuperio Ediciones, 1997.
- Munn, Henry, "*The mushrooms of language*", en *Hallucinogens and shamanism*, editado por Michael J. Harner, New York, Oxford University, 1973.
- Panikkar, Raimon, *El diálogo indispensable: paz entre las religiones*, Barcelona: Península, 2013.
- _____, *The intrareligious dialogue*, New Jersey, Paulist Press, 1999.
- Pedro Castañeda, Alejandrina, *Riqueza ancestral de la cultura mazateca*, México, Conaculta, 2001.
- Raby, Dominique, "Mujer blanca y dolor verde: uso de los colores, del géneros y de los lazos de parentesco en el *Tratado* de Ruiz de Alarcón", *Estudios de cultura náhuatl*, México, UNAM, 2006.
- Rodríguez Venegas, Citlali, *Mazatecos, niños santos y güeros en Huautla de Jiménez, Oaxaca*, México, UNAM, Colección Posgrado, 2017.

- Rueda R., Xenia A., “La comunicación de la ciencia y la tecnología como herramienta dialógica para la Apropriación Social de Ciencia, Tecnología e Innovación (ASCTel) en Comunidad Mixe, México”, *TRILOGÍA. Ciencia, Tecnología y Sociedad*, 8 (15), 119-128, Colombia, 2016.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios de esta Nueva España”, en *El alma encantada*, presentación de Fernando Benítez, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Colloquios y doctrina christiana con que los doze frayles de San Francisco enbiados por el Papa Adriano Sesto y por el Emperador Carlos quinto convirtieron a los indios de la Nueva España en lengua Mexicana y Española*, edición facsimilar del manuscrito original, paleografía, versión del náhuatl, estudio y notas de Miguel León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986.
- Velasco Gómez, Ambrosio, *Aspectos epistemológicos, hermenéuticos y políticos de la diversidad cultural*, México, UNAM, 2014.

Hemerografía

- Aguilar Gil, Yásnaya Elena, “Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía”, *Nexos*, México, 2018, disponible en https://cultura.nexos.com.mx/?author_name=yasnaya-elena-aguilar-gil.

Fuentes vivas

- Trinidad García Pineda, entrevistas realizadas entre enero y octubre de 2018, en Huautla de Jiménez, Oaxaca.