

“Chamanismo” y cosmovisión en la Sierra Norte de Puebla¹

“Shamanism” and worldview
in the North Sierra of Puebla

Víctor Vacas Mora

Universidad Complutense de Madrid

Resumen: El presente artículo pretende examinar el fenómeno del chamanismo en la extensa Sierra Norte del Estado de Puebla. A partir de la información etnográfica recogida entre los totonacas de San Pedro Petlacotla, se intenta presentar una síntesis de algunos de los caracteres que tal actividad presenta en dicha zona y, a partir de ellos, trazar un cuadro que analice los rasgos epistémicos que posibilitan tal especialidad. El artículo reflexiona no solo sobre el chamanismo como método y práctica, sino que también explora la cosmovisión en la que se inserta el conjunto de técnicas que tal conocimiento representa. La noción de naturaleza, su forma de conjugarla con la de persona y las relaciones devenidas entre ambos conceptos presentan un especial trato que habilita, desde mi punto de vista, gran parte del sistema tradicional de curación totonaca.

Palabras clave: Chamanismo, Cosmovisión, Totonacas, Ritual, Enfermedad y Salud

Abstract: This article analyses the shamanistic phenomenon in the vast North Sierra of Puebla State. Taking the ethnographic information gathered among San Pedro Petlacotla's Totonacs as a starting point, an attempt is made to summarize some of the main features of that activity in the already mentioned area. Taking into account these features, a table will be drawn which will analyze the epistemic features allowing this specialty.

Not only does the article deal with shamanism as a method and practice but also explores the worldview, which these whole techniques represent. The idea of nature, its way of combining it with the person notion and the relations between the two present a special treatment that makes possible, from my point of view, great part of the traditional system of Totonac healing.

Keywords: Shamanism, Worldview (vision of the cosmos), Totonacs, Illness and Health.

¹ Es conflictivo el empleo del término chamán para los especialistas del grupo totonaco habitante de la Sierra Norte de Puebla. Mientras la referencia curandero se queda corta para lo que su ámbito técnico y funcional abarca, el sentido del chamanismo podría conducir a errores en la definición de sus métodos y alcances. Siendo de difícil solución el problema terminológico, queda advertido el lector sobre lo inexacto en el uso de la voz chamanismo para su actividad o de chamán para el oficiante en la zona que este texto examina.

I. Introducción. Chamanismo totonaca: cuerpo y naturaleza

El impulso a dar un sentido a la experiencia, a darle forma y orden es evidentemente tan real y apremiante como las más familiares necesidades biológicas.

Clifford Geertz

El ser humano, sea esto lo que sea (ya ese animal cultural descrito por la modernidad científica, un ser bípedo con ciertas características mentales antes que físicas que lo distinguen del resto de compañeros de taxón, ya aquel ser corporal que la antropología americanista empieza a entrever, escindido del resto de seres de este mundo con los que comparte esencias anímicas a partir de una forma externa) ha encarado un similar desafío en cualquier medio y lugar. Si bien el primer caso, el del moderno hombre-animal, la forma, ese cuerpo creado y cargado de resonancias simbólicas, lo ata a su condición animal, en el segundo, caso amerindio, su materia definitoria, el cuerpo, lo aparta como diferente. Si en el primero, el “mundo interior” lo distancia de aquellos que, como físicamente él, son animales, en la segunda perspectiva, la indígena americana, los esquivos y huidizos componentes anímicos le emparentan con una amplia gama de seres y objetos partícipes del espacio circundante que articulan lo que llamamos “realidad”. En cualquiera de las dos tradiciones, sea la persona comprendida como lo sea, el individuo enfrenta un reto igual: definirse y construirse a sí mismo al tiempo que se encuadra, incluido en el entorno, con todas sus entidades y objetos componentes. Podríamos decir, coincidiendo con Alfredo López Austin, que *“la permanente adaptación del hombre a la multiplicidad de sus tiempos y espacios hace que la actitud interrogante sobre los aspectos cruciales de su interioridad y entorno sea una parte indispensable de su equipo de supervivencia”* (López Austin 2004).

Comprender y dotar de sentido al sujeto, construcción resultante de un poderoso ejercicio heurístico, así como al contexto espacial, el marco físico en que este se circunscribe, con el que interacciona y donde desarrolla su actividad (lo que tendemos a denominar “realidad”) ha sido una tarea universal, idéntica para todo Homo sapiens. Pero aunque la inquietud psíquica haya sido y siga siendo en gran parte la misma, las soluciones adoptadas y los desarrollos en la respuesta han sido de gran diversidad. De esta manera, el modo de ordenar el contexto espacial y codificar la ineluctable interacción con él ha dado lugar a muy diversas adaptaciones y soluciones. De ellas son muestra las disímiles creencias, organizaciones, modos, maneras, usos y costumbres así como, en definitiva, todo revestimiento con el cual el ser humano vela simbólicamente sus actos, comportamiento y conducta. Las representaciones visibles, intersecciones del pensamiento y la acción son aquellas que la etnografía rescata y fija en el tiempo. Sin embargo, tan importantes como la praxis son las motivaciones que la incitan, la línea de pensamiento que oculta una serie de relaciones necesarias para la acción: la ideología. Más allá de ser un simple conjunto de representaciones descarnadas, la ideología es un motor imprescindible para la acción. Subyacente a la actividad, impulsa ciertas tendencias, censura otras y modela unas predisposiciones a la hora de conducirse.

Es por esto que considero que reducir el chamanismo o las técnicas de curación tradicionales de la serranía poblana a simples actividades carentes de trasfondo ideológico sería mutilar una parte importante de su estudio. Oculto tras cada actividad del especialista palpita

un conjunto de creencias e ideas, unas predisposiciones filosóficas que entremezclan creencias anímico-corporales, es decir, una concepción concreta de la persona y del entorno así como de las relaciones establecidas entre ambos. Cuerpo y ecosistema alcanzan un isomorfismo en el plano conceptual donde sus esencias e interioridades compositivas mantienen una inestable relación en base a equivalencias anímico-constitutivas. Esta continuidad entre el cuerpo y, llamémosle, el entorno natural posibilita manifestaciones tales como las técnicas tradicionales de curación totonacas, intervención que regula las relaciones del continuum persona-naturaleza-cosmos.

El “chamanismo” totonaco se presenta como una forma de mediar entre el sujeto (así como la sociedad) y un marco que consideramos externo a la persona o sociedad, lo que en nuestra cosmovisión definimos como “naturaleza”. Entre este exterior figurado como ajeno y el seno de la colectividad y la persona se infieren una serie de relaciones, un continuo flujo que debe permanecer equilibrado. El balance en esa suerte de ósmosis recae en el especialista. La persona totonaca, como veremos, no se presenta como una unidad cerrada, escindiendo el interior de lo exterior en una oposición imaginaria. Entre sus rincones más íntimos, las crípticas profundidades tras el exterior corporal sensible, y el entorno existe un intercambio continuo y una ligazón perenne. Existe una asociación de interioridad-exterioridad, cuerpo-naturaleza, continuidad que hace factible que fuerzas compositivas del medio espacial interfieran en el interior del sujeto, produciendo esta influencia la descomposición del estado de salud del individuo. Entre este y una exterioridad, como veremos, repleta de seres con muy distintas capacidades, se sitúa el especialista, curandero o chamán, quien se encarga del mantenimiento armónico de las relaciones establecidas entre los seres que forman parte de todo el conjunto.

II. El “chamanismo” en la Sierra Norte de Puebla

Esta asentado y arraygado entre esta miserable gente, que las palabras de sus invocaciones, conjuros y arredraciones y protestaciones, y todas las demas que el demonio enseñó a sus antepassados, surten infalible efecto segun su significacion, y aunque es posible assi si Nuestro Señor lo permitiese al demonio, padre y autor desta invencion y engaño.

Hernando Ruiz de Alarcón

La Sierra Norte de Puebla es un amplio y accidentado espacio donde se marcan como cicatrices las estribaciones de la Sierra Madre Oriental. El sur de la zona estudiada suponía un significativo cordón de comunicación entre el superpoblado Valle de México y la costa del golfo, feraz tierra que proporcionaba importantes y exóticas materias primas al Estado mexica. Escapando al férreo control náhuatl, así como posteriormente a la conquista castellana, grupos humanos se desplazaron hacia los espacios del norte, abruptos y de menor accesibilidad para los dominadores. Hoy día, toda esta zona presenta un singular interés antropológico. Dada su tardía y débil evangelización, el escaso interés que suscitaban sus territorios debido a lo penoso del clima para los invasores occidentales, los diversos grupos indígenas allí asentados aún muestran una pervivencia de rasgos culturales y creencias. Aunque la modernidad y la economía de mercado están abriéndose paso incisivamente en estas comunidades hasta hace poco aisladas y olvidadas, con el socavamiento que tal intrusión supone y los cambios que conlleva, estos rasgos culturales

distintivos aun permanecen visibles. Entre los elementos etnográficos propios, esgrimidos por los totonacas incluso como rasgos identitarios, se encuentran los curanderos²

El especialista

San Pedro Petlacotla es una de las pequeñas comunidades que salpican la fértil serranía poblana. Mientras la penetración de gobiernos mestizos, el sistema educativo occidental, así como de nuevas religiones y credos (Luz del Mundo, Adventistas del Séptimo Día, Pentecostés, etc.) han horadado hasta hacer desaparecer las costumbres tradicionales en muchas de las comunidades circundantes, San Pedro aún muestra un alto conservadurismo en prácticas y creencias. Entre los pueblos vecinos, esta comunidad totonaca mantiene una notable fama por sus curanderos, especialistas en técnicas de curación e intermediación con ciertos poderes con capacidad de actuar sobre la cotidianidad humana. La voz totonaca para referirse a las personas que gozan de esta capacidad especial es *kuchunú*, cuya etimología se encuentra en la palabra *kuchu*, medicina o curar. A su vez, con el término *kuchu* se define el refino, bebida alcohólica procedente de la destilación de la caña tras pasar por el trapiche y las pailas donde se almacena. Es decir, *kuchunú* sería “la persona que cura” o “el que maneja el refino”. Teniendo en cuenta que el refino es considerado terapéutico y medicinal, a la vez que purificador, con utilización obligada en cualquier actividad ritual o acto que entrañe contacto con cierta esfera “sobrenatural”, no es de extrañar que el curandero totonaca adquiriera una de sus nominaciones del uso de este importante elemento étlico.

Aún así, existe una segunda manera de referirse al especialista. Esta lo relaciona directamente con el ritual, *tatlabuán*, “el costumbre”. La segunda forma de dirigirse al curandero sería como oficiante del *tatlabuán*, única persona que conoce y comprende los recovecos y misterios de estas actividades simbólicas, no necesariamente religiosas (en el sentido que nosotros damos al término), hasta el punto de poder conducirlos a buen fin. En esta segunda acepción, el curandero es referido como *tlabuaná*, “el que realiza el costumbre”, persona versada y conocedora de un velado mundo de significantes y significados, con una especial capacidad de interrelación y diálogo con un universo no sensible que escapa a la mayoría de los demás convecinos, así como poseedor de la fuerza necesaria para soportar tal contacto con la esfera que en palabras de Durkheim podríamos definir como “lo sagrado”.

Es reconocido por la mayoría de los habitantes de San Pedro, dentro de la concepción teleológica que muchos grupos amerindios sostienen, que el curandero viene al mundo con el “don” (*ixpumini*, “su destino [es así]”), propiedad que le otorgan sus estrellas al nacer. Todo ser humano nace bajo la influencia y protección de específicas estrellas de las muchísimas existentes. Esta vinculación de por vida confiere a la persona un predeterminado destino así como una particular idiosincrasia y personalidad en base a los rasgos, atributos, características, inclinaciones y pulsiones que insuflan en ella las estrellas. El individuo no puede hacer nada por cambiarlos. No hay consenso sobre el número de estrellas que un ser humano posee. Al-

² La palabra curandero sea posiblemente un tanto imprecisa para referirse a los especialistas totonacos dado que si bien es cierto que emplean sus saberes y técnicas a favor de la salud y bienestar de los individuos y de la comunidad, a su vez, actúan como intermediarios y comunicadores con un mundo virtual repleto de entidades y seres metahumanos. Al tiempo operan como adivinos y directores de la vida ritual del poblado. Es, pues, un personaje plurivalente, empleado para el cual el término curandero reduce su complejidad funcional.

gunos refieren una para el común de las personas mientras que sostienen que esta cantidad se duplica para individuos con don. Otros, los más, aseveran con vehemencia que todo humano tiene cuatro estrellas coincidentes con las direcciones cardinales del cosmos: norte, sur, este y oeste³. A cada una, y según su posición direccional-cosmológica le corresponde un color. Nuevamente no existía unanimidad y cada cual hacía una personal lectura del cromatismo de las estrellas. Algunos asociaban el Norte al color negro, la del Sur sería morada, mientras que las del Este y el Oeste amarillas. Una persona con el “don” tendría seis estrellas, dos más que el resto de seres vivos. Incluso otros aseveran que existen trece estrellas para el hombre y doce para la mujer⁴.

Cuando una persona nace con el don de curar (cabe aclarar que existen otros muchos dones: parteras, hueseras, músicos, danzantes, “relevos”⁵, etc.) es posible reconocerlo por varios motivos. El más claro y evidente es que trae el cordón umbilical enrollado en torno al cuello o bien “como morral”, cruzado desde el hombro a la cintura. Este elemento corporal juega un importante rol en la definición de la persona. Así, la identificación del destino de un ser humano pasa por la manera en que se trae el cordón (por el cual, además, se cree que el infante adquiere en forma de sangre y desde la placenta de la madre gestante, el *li-katsin*, “aquello con lo que se conoce”, las almas, una esencia múltiple localizada allí donde bate el pulso) en el momento del alumbramiento.

Otro de los posibles rasgos diagnósticos a la hora de reconocer la futura capacidad del niño es una insólita debilidad en él. Un infante que enferma continuamente, que llora con constancia, podría ser poseedor de unas cualidades no comunes. Se le llevará a un curandero que determinará si es debido al don su insistente malestar. Y es que no solo los curanderos tienen más estrellas, sino que estas son más poderosas. Aquellos nacidos en martes o viernes poseen estrellas más “fuertes”, hecho que produce un efecto dual: por un lado, son personas de mayor “fuerza”, con unas capacidades especiales por encima de la media, con una mayor resistencia y cualidades. Pero, al tiempo, tales estrellas pueden causar mayor daño en la persona si se lo proponen. Siendo de mayor poder las estrellas que “trae” de nacimiento, la atención que demandan es también mayor. Una profusión de ofrendas que los sanpedreños denominan gráfica y acertadamente “alimentarlas”.

Si bien toda persona debe al menos una vez en la vida hacer su “atardecer” (*ixqa-qotanú*) (también descrito como su “promesa”), ritual para agradecer a sus estrellas, dado la especial “voracidad” y potencia bajo las que se sitúa el nacido en martes o viernes,

³ Noté entre este grupo serrano la ausencia del quinto punto direccional tan marcado en Mesoamérica, el Centro. Si bien el cuatro es un número altamente simbólico y reiterativo para cualquier costumbre, el cinco es prácticamente obviado y no se utiliza en ningún acto ritual salvo en contadas excepciones.

⁴ Dentro del relevante simbolismo que tienen los números en la concepción totonaca del mundo, el número trece se halla vinculado al hombre y el doce a la mujer. El veinticinco, resultado de la suma de ambos, es el valor de la humanidad, de la totalidad de personas.

⁵ Los relevos de muerto son una especial y muy interesante categoría sobre la que bien merece la pena reflexionar. Son personas cuya capacidad les permite convertirse en uno de los difuntos durante las costumbres destinadas a los muertos. En el transcurso del ritual, el relevo o la relevo no representa al muerto, sino que es el propio deceso. Se le habla como a tal, se le agasaja, se le orna con flores y se le destina la atención que el familiar fallecido merece. Sin embargo, cuando el acto concluye, el relevo, debidamente purificado, vuelve a ser un convecino más que no tiene especiales capacidades ni recibe especial trato.

necesitan ser inmediatamente saciadas, agasajadas en una costumbre donde se ofrendará a las madres (las estrellas) y, tal vez, se lavarán las manos del niño o niña (*ixmakán*). El lavado de manos, una costumbre purificadora que definen como “hacer su mano” (*ixmakán* significa literalmente “su mano”), suele realizarse, por lo general y especialmente, a curanderos, pero también a parteras, matadores de puerco (otro importante cargo ritual ya que el sacrificio y posterior destace del unglado para su consumo ceremonial es vital en muchos *tatlabuanin*), y toda aquella persona que acumule “impurezas”, en muchos casos relacionada con el contacto con sangre. Elemento asociado con la esencia inmaterial denominada *li-katsin*, el alma o espíritu, el contacto con esta sustancia produce una acumulación de “fuerza”, corrupción que debe ser eliminada, limpiada con agua y jabón y, después, con refino en un acto ritual oficiado por un *tlabuaná*. Pero no solo el *ixmakán* se consume para *tlabuananin* (curanderos), *chukununin* (parteras) u otros cargos rituales. Cualquier persona con aire o “porquería” en su interior revelada en los cristales del curandero puede ser sometida a un *ixmakán tatlabuán*, donde al lavar sus manos se limpia el mal que lleva en su interior, se le expulsa purificando el cuerpo. Como metonimia, las manos, implemento fundamental en la relación con el mundo circundante, y su limpieza ritual suponen una purificación de todo el cuerpo, de la suciedad que se oculta en sus recónditos escondrijos interiores, de invasores de los reductos ocultos del organismo. En muchos de los casos, estos dos tipos de costumbre, *ixmakán* e *ixqaqotanú*, “su mano” y “su atardecer” respectivamente, se realizan conjuntamente en un mismo *tatlabuán*. En el transcurso de ambas ceremonias, se “purifica” al interesado, alimentando a sus estrellas en una y eliminando la impureza que pudiera estar en él alojada en la otra. Teniendo en cuenta que la condena y punición de las estrellas al mal comportamiento humano, en especial la falta de atención debida, es enviado por estas en forma de aire que arremete contra la persona (*stáku une*, aire de estrella), se comprende mejor la vinculación del ritual del *ixmakán*, donde se purifica mediante el lavado de mano, y el atardecer, *ixqaqotanú*, costumbre consagrada a las estrellas, a halagarlas y nutrirlas para evitar su castigo o remediarlo si ya ha sido enviado este en forma de “aigre”.

Dado que ser curandero viene determinado de nacimiento, en palabras totonacas “lo trae uno al nacer”, no se puede enseñar, no es una técnica o conjunto de técnicas adquiribles mediante instrucción. El *kuchunú* descubre sus especiales habilidades a través de sueños o simplemente “le viene el pensamiento”. Los “aprendientes” son, por esta razón, considerados estafadores y mentirosos ya que el don no se aprende, no se transmite por lecciones, sino que lo otorgan las estrellas, lo trae uno consigo de nacimiento y aprenderá los usos, modos y maneras en que emplearlo en el importante estado onírico, a través de los sueños⁶ o sencillamente “le viene a uno el pensamiento”.

En su clásico libro acerca de esta región del extremo norte poblano, Alain Ichon (1973) manifiesta que el don no se hereda, no pasa de progenitores a hijos. Sin embargo, en San Pedro hubo coincidencia en asentar el carácter hereditario de las capacidades especiales

⁶ Es aceptado que el *li-katsin* tiene la capacidad de salir del cuerpo. Ya sea por un susto, cuando la persona se espanta, ya sea cuando esta duerme y sueña o se encuentra en algún estado de conciencia alterado, como la borrachera, algún *li-katsin* emana del organismo. En el caso de los sueños se afirma que el *li-katsin* sale a pasear y lo que esta alma ve, siente, con quien habla y por donde pasea es lo que soñamos. Los sueños, al igual que en muchas comunidades indígenas mesoamericanas, tienen una especial relevancia para los totonacas que emplean horas y horas en descifrarlos, dotarlos de una interpretación de acuerdo a sus convicciones y comentarlos en cualquier conversación cotidiana donde exista cierta confianza.

que, bajo el genérico de “don”, habilitan a ciertos sujetos a funciones específicas. Si un padre tiene “don” es más que posible que alguno de sus descendientes lo adquiera mediante sus estrellas.

Por otro lado, el sexo no es determinante a la hora de convertirse en curandero, existiendo tantos hombres como mujeres que ostentan las habilidades de la disciplina curativa. Es frecuente que las parteras puedan acceder al hermético mundo de la curación, aunque como bien señalara Alain Ichon, el caso contrario no es nada frecuente. Casi ninguna curandera adquiere el don de “aliviar” a las embarazadas. Muchas parteras descubren en el transcurso de su *qaqotanú* su capacidad para curar al hallarse algún cristal que ha “caído” durante la ceremonia.

Los curanderos tienen como principal herramienta de trabajo unos cristales encontrados milagrosamente. Puede suceder el hallazgo transitando por un camino, durante el desarrollo de un costumbre, bajo la almohada o bajo la cama, o en cualquier otro contexto reconocido como improbable para la ubicación de estas piedras de cuarzo. La circunstancia y situación del hallazgo es siempre más o menos portentoso. Se admite que los cristales los envían las estrellas y, por tal procedencia, caen del cielo. A veces, incluso la aparición de estos artefactos es el hecho que revela a una persona su facultad, el don para curar. Los cristales, *lu-lakawan*, “con lo que se ve”, se guardan celosamente, envueltos en paño blanco, con algo de dinero (“el pago a las estrellas”), con una vela siempre prendida y ante alguna efigie de una Virgen, principalmente, o, en menos ocasiones, de Jesucristo o algún santo del panteón cristiano. Hay que “darles de comer”. Se les friega frecuentemente con refino asperjado con la boca o salpicado con las manos así como se les sahuma con copal mientras se les destinan vehementes palabras que muestran profundo respeto y reverencia. No suelen ser mostrados y en pocas ocasiones se me enseñaron estos artefactos de poder. Nadie que no sea el propio curandero puede manipular o usar sus cristales que, como prolongación de su ser, le otorgan autoridad y capacidad. Es reconocido que a mayor acumulación de *lu-lakawanin* mayor poder manifestará el *tlabuaná*.

Junto a los cristales, otra herramienta de trabajo básica para cualquier curandero es el *popochjarro*, un incensario de barro donde se quema el copal cuyo humo es imprescindible en cualquier cura o rito. Es una vasija con dos asas y forma de gran copa. En la parte superior se introducen brasas candentes sobre las que se deposita el “sumerio”, el copal, que produce una aromática fumarada. Se reconoce en este jarro de cerámica una potente concentración de “fuerza” y se considera estos incensarios peligrosos dada su catalogación como objetos de poder.

Un hecho que conviene señalar es que todos los curanderos son indígenas, entendiendo por estos a las personas que aún conservan el idioma totonaco y se refieren a sí mismos como “indios”. Pese al desprecio, más o menos marcado, que ciertos mestizos demuestran hacia “lo indio” o lo *naco* es frecuente que acudan a curanderos, a los que habitualmente catalogan como “brujos”, no sin cierto deje peyorativo.

Hoy día existe un elevado número de *kuchununin* (plural de *kuchunú*), todos ellos y por lo que yo sé de edad superior a los 40 años. Son visitados regularmente por los propios sanpedreños así como por habitantes de otras poblaciones que se desplazan hasta San Pedro con la única finalidad de consultar a estos especialistas debido a alguna aflicción o dolencia que padecen. Los martes y los viernes, días únicos dedicados a tratar las enferme-

dades de muertos y a la interrelación con tales fuerzas, es frecuente que las casas de los *kuchununin* se hallen repletas de personas esperando ser atendidas.

Generalmente y en la actualidad, el criterio mayoritario para acudir a un *kuchunú* en San Pedro, así como en el área circunvecina, es la ausencia de éxito de la medicina occidental en el tratamiento de algún mal o padecimiento del individuo. Se suele acudir al médico de la clínica si surge alguna dolencia. Sin embargo, si el tratamiento decretado por el profesional occidental no funciona se empieza a sospechar respecto a la procedencia de la enfermedad. Y es que, como alguien me confió, junto a las “enfermedades del médico” coexisten las “enfermedades del curandero”, un conjunto de males que el sistema clínico moderno no puede combatir con las medicinas de patente. Estos estados morbosos son producto de la actividad de ciertas entidades sobre el individuo, la cual destruye la armonía interior de la persona produciendo una alteración en su estado de salud, fatal disrupción que solo puede ser reparada mediante la intervención de un curandero. Como bien afirmara Victoria Chenaut, “al hablar de las prácticas y creencias relacionadas con los conceptos de salud/enfermedad entre los totonacas de San Pedro Petlacotla, ubicado en la Sierra de Puebla, podemos claramente diferenciar dos grandes ámbitos para la aplicación de la medicina: aquel que solo cura la medicina indígena, y el reservado a la medicina ‘occidental’ de los doctores. Si seguimos a Lévi-Strauss podemos referirnos a dos ‘ciencias’ en acción, siendo la primera la que tiene un lugar primordial en la vida cotidiana, en las preocupaciones y en las creencias de la gente. Ambos ámbitos están bien diferenciados aunque, sin duda, en muchos casos se ayudan mutuamente: una buena limpia nunca está de más para ayudar al doctor” (Chenaut, 1990). Ambas visiones noseológicas se entremezclan y reforman para ajustar un sistema (una “ciencia”) a otro. Tanto es así que Francisco “Chico” Andrade, experimentado *kuchunú* de San Pedro, nos ilustraba en la manera en que el espanto, extravío de una esencia anímica, puede derivar en cáncer o diabetes de no ser efectivamente tratado por un especialista.

El curandero totonaco trabaja mediante la “adivinación”⁷. La fase previa a cualquier diagnóstico y dictamen del tratamiento a seguir es la consulta de los cristales: la interpretación. El *kuchunú* pregunta al afligido paciente por sus dolencias, los sueños que tiene, sucesos recientes en su vida privada o pública, antes de consultar los cristales. Al hacerlo, introduce estos en un cuenco o platillo con refino de manera que el líquido los cubra parcialmente. Seguidamente los alumbra con una vela o un haz de luz. Los observa pacientemente antes de dirigirse al enfermo para informarle de lo que ve. En el acto de interpretación la subjetividad del curandero interviene activamente. A través de la conversación previa con el enfermo y los reflejos y refracciones de la luz en el alcohol de caña, el especialista emite un dictamen de acuerdo al cual se ajustará el tratamiento. Los chamanes totonacas de San Pedro Petlacotla no utilizan ningún tipo de alucinógeno con el que alterar su conciencia. La única sustancia con capacidad de alteración que circula abundantemente en cualquier costumbre es el *kuchbu*, el refino. Sin embargo, el modo en que se usa (al menos por el curandero) no alcanza nunca una verdadera dislocación en la conciencia del especialista. La marihuana, que según Alain Ichon se usaba en el norte de esta zona y que Galinier certifica en algunos ritos otomíes, no se halla presente en ninguna ocasión ceremonial ni religiosa sanpedreña, estando su consumo altamente censurado.

⁷ El uso de la palabra adivinación resulta quizá inapropiado. Un curandero nunca adivina, tal y como el mundo occidental comprende el término. El *kuchunú* ciertamente “ve” con la ayuda de sus artefactos la enfermedad. El cristal le muestra lo que provoca el mal, la causa que distorsiona el armónico equilibrio que compone la salud humana.

Las enfermedades

Las enfermedades que los *kuchununin* tratan se podrían, a grandes rasgos, dividir en dos ámbitos.

Por un lado, la producida por los aires, principalmente de muerto. Existen dos tipos de aires: aire de muerto (*nin une*) y aire de estrella (*stáku une*)⁸. Pese a que la segunda posibilidad es factible de no cumplir las obligaciones para con las estrellas a las que uno se encuentra vinculado, la gran mayoría de malestares y estados patológicos de este tipo los causa la actividad de los muertos.

De constante presencia entre los vivos, los decesos interfieren en la cotidianidad en forma de “aire”, un invisible compuesto en la mayor parte de las ocasiones (aunque es frecuente ver muertos, siluetas o sombras con forma de persona deambulando incluso en pleno día) que se filtra en cualquier lugar, penetrando en casas y en el interior humano. El muerto “*ya no es vivo, es aigre*”. Sus actos los guía la envidia y rencor hacia los vivos o bien, paradójicamente, su afecto hacia ellos, sentimiento que les impide abandonarlos. En los dos casos, el muerto provoca malestar en los cuerpos vivos con su mera proximidad (malestar que se revela, de nuevo, en sueños lóbregos, sueños donde aparecen los fallecidos) y enfermedad con su contacto e intrusión en el interior de la persona, lo que se denomina “*le agarró el muerto*”. Además, los aires, tanto de muerto como de estrella, pueden introducir en la interioridad orgánica basura, “*porquería*”, la cual al ser extraída por succión aparece materializada como una amplia gama de objetos palpables: arena, piedrecillas, restos de comida, ceniza, etc. Cabe resaltar que la basura nunca entra por sí misma en el enfermo, sino que se considera introducida por alguno de los dos tipos de aire.

Como ya apunté, las enfermedades acarreadas por los muertos se tratan los martes y los viernes y conllevan la purificación ante algún icono religioso, generalmente una Virgen, mediante refino, “sumerio” (copal) y velas, de las ropas así como otros efectos personales del difunto, llevados ante el *kuchunú* por el propio paciente. El profesional se dirige al muerto, dialoga con él o ella y le pide con amabilidad y mediante fórmulas orales en totonaco el abandono de sus seres queridos y del lugar que ya no ocupa. Aunque no me fue explicitado verbalmente, esta manera de operar se encuentra ligada a una concepción de la persona concreta y singular, tradición muy extendida la cual se puede rastrear entre otros muchos grupos de Mesoamérica. Siendo el individuo totonaca resultado de la conjugación trémula de diversos *li-katsin*, a la muerte de una persona algunos de estos permanecen de manera residual en ciertos espacios y objetos de contacto reiterado con la persona, entre ellos prendas y posesiones personales. La ropa, gorras, sombreros y otras pertenencias que el *kuchunú* limpia contienen parte del muerto, *li-katsin* que no ha abandonado esta forma de existencia y con su presencia causa mal y enfermedad a los vivos. La purificación que el curandero lleva a cabo desaloja o al menos pretende desalojar cortésmente al deceso, enviarlo a su correspondiente destino post mórtem alejado de la cotidianidad de su familia y convecinos.

⁸ El aire (*une*) es una esencia inmaterial, algo así como un espectro, con capacidad reflexiva, racionalidad y pensamiento intencional. De los dos tipos que se dice que existen, el de muerto es considerado mucho más pernicioso y dañino que el de estrella. Las estrellas pueden ser aplacadas prometiéndoles para un futuro cercano su *qaqotanú*, su ceremonia alimenticia, obligación que todo humano tiene para con ellas. El muerto, además de ocasionar un mal mayor, demanda intervención inmediata de lo contrario llevará a la muerte al que haya “agarrado”.

Junto al combate contra esta irrupción violenta en el interior del organismo, intrusión de aires y basura, los curanderos totonacas de San Pedro se encargan de enfrentar los males devenidos de la pérdida de la “sombra”. La persona totonaca, como ya he referido anteriormente, se compone a partir de la comunión en su interior de diferentes esencias, almas, elementos que en totonaca se nombran como *li-katsin*. Otorgan la vida y los sentidos. Es textualmente “*con lo que se conoce*”. Se sitúan allí donde el pulso bate, existiendo un “alma” por cada lugar donde se puede notar la pulsión sanguínea. Así en las muñecas, en la parte anterior de los codos, las sienes, los tobillos, cada dedo, etc., posee un *li-katsin*. Esta esencia, que se traduce como “alma” o “espíritu” para su adecuación al castellano, permite que la persona posea calidad sensitiva, hable y se conduzca como los seres humanos deben hacerlo. Para la mayoría de san pedreños, el *li-katsin* más importante reside en la garganta, en la campanilla. Se le denomina *li-staknâ* (traducido como “*la campana*”, la campanilla)⁹, y es el que habilita al ser humano a hablar¹⁰ y tragar (y con ello, comer, actividad esta que ayuda a delimitar y clasificar existencias). Otros decidían que la esencia más importante radica en mitad del pecho, donde localizan el corazón, mientras los menos se palpaban la cabeza, las sienes, en señal de la relevancia del “alma” que allí se encuentra. El *li-katsin* ofrece al ser humano todos sus sentidos, incluso los sueños. Cuando alguien duerme, un *li-katsin* sale del cuerpo yacente y vaga por las inmediaciones. Los sueños son las experiencias, las sensaciones de la esencia evadida en su deambular. Se me llegó a afirmar que en los sueños, el alma que sale del organismo a vagar es el *li-staknâ* lo que explica porque el durmiente no puede hablar, al menos coherentemente y de manera inteligible, durante el sueño. Si esta esencia fuera atrapada durante su errar o no supiera retornar al cuerpo que la hospeda, el individuo no despertaría, moriría.

Como en muchas otras culturas mesoamericanas, la multiplicidad de esencias o “almas” que habitan el ser humano no se hallan efectivamente ligadas al cuerpo pudiendo escapar o ser extraídas de su interior. Un repentino susto (ya sea éste producto de una caída, de una “balacera” o accidente, de la visión de un muerto o una “viborota”, entre otros) puede provocar la evasión de un alma del organismo. Es el llamado espanto, mal frecuente en San Pedro y, a decir de los especialistas, de los más difíciles de subsanar. También, un *li-katsin* puede ser atrapado por algún ser que codicia esencias anímicas, tal como la tierra, el arco iris o el agua. Sea como fuera la sustracción o pérdida de algún compuesto íntimo es otro de los males que solo un *kuchunû* puede encarar y solventar con su saber y capacidad.

De esta manera, el curandero con su técnica especializada aún sustenta un importante papel en la sociedad de San Pedro Petlacotla. Ambos sistemas de enfermedades y curación conviven, resultando en una etiología enriquecida, donde es tan posible perder un alma como tener la “presión” (tensión) alta. Las creencias de cada cual entran en juego a la hora de decidir qué especialista le trata a uno: si el médico occidental no obtiene el resultado esperado y la curación siguiendo el tratamiento establecido por él se demora, acudir a un médico totonaco,

⁹ Uno de los mayores riesgos en los pequeños es la “caída” de la campanilla, suceso que conlleva el hundimiento de la mollera, la parte superior del cráneo, con la consecuente caída del *li-staknâ*. En tal circunstancia, el niño se ahoga, llora con insistencia, no puede tragar y se debe llamar a una partera o curandero para que “paladee” al afectado. La presión con los dedos, frecuentemente untados en ceniza, sobre el paladar hacia arriba devuelve el *li-staknâ*, con la “mollera”, a su posición debida anulando lo pernicioso de su desprendimiento.

¹⁰ No pude dejar de notar la importancia otorgada al habla. Como marcador de humanidad, delimitador de seres y relaciones entre formas de existir, el lenguaje es una virtud, un instrumento materializador del pensamiento y propiciador de la acción.

a uno de los diferentes *kuchununin*, es una solución factible y comúnmente puesta en práctica. Y es que, como ya se dijo, “una buena limpia nunca está de más para ayudar al doctor”.

La terapia

Según el padecimiento determinado tras escrutar los cristales, intrusión de aire o abandono de alguna unidad espiritual, el *kuchunú* obrará mediante exorcismo o endorcismo, es decir, expulsión del elemento perturbador del cuerpo (aire o basura) o reintroducción del elemento ausente en el individuo tras su necesaria localización y difícil guía de vuelta hasta donde se encuentra el paciente.

En el caso de exorcismo, la extracción resulta diferente de acuerdo a la procedencia del mal. La basura introducida por algún agente externo (aire de muerto, aire de estrella, el Montero u otros) se extrae mediante una limpia o por succión. No todos los *kuchununin* pueden practicar la técnica de chupar el patógeno, habilidad que solo se atribuye a dos o tres de todos ellos. Mediante el puño o un carrizo el especialista saca del interior del organismo, allí donde se aloja el dolor, la “porquería”, conjunto heteróclito de materiales que varían desde ceniza, astillas y hojas, hasta comida, huesos, arena o piedrecitas. Sin embargo, hay que analizar por qué se introdujo esa basura, la causa del asalto. Si es producto de la casualidad, un fortuito encuentro con un “*aigre*” (“*se topó con aigre*”), la limpia¹¹ del aire alojado en el organismo o la extracción de la basura basta para recuperar la armonía. Pero pudiera responder la agresión a alguna otra causa, al incumplimiento de algún precepto en el trato con las entidades que ostentan la capacidad de causar mal a la persona. En tal caso, se hace imprescindible la realización de un ritual concreto, “un costumbre” guiado por el *tlabuaná* para dirigirse a la entidad causante del mal, entrar en contacto directo con ella y, mediante la satisfacción de sus demandas y necesidades, reparar así los estragos que ha producido en la salud del paciente. Encontramos así diversas categorías de *tatlabuán*, de costumbre, según el origen y el causante de la enfermedad.

El endorcismo, el regreso y reintroducción de la entidad anímica perdida, se consuma a través de un intrincado ritual, conocido como “levantar la sombra”, que muestra escenarios distintos según el ser que atrapó al alma. Si fue el agua (*skan*) el ejecutor del desgraciado incidente, se realizará en su ribera. En caso de que el captor fuera el arco iris, también junto al agua se tenderán en una rama, por ejemplo, unos hilos de colores formando tal fenómeno visual, “el relevo” de tal poderosa entidad, ante los cuales se consumaría el rito. De deberse la ausencia a una caída, es factible que la tierra (*tiyat*) se apropiase del compuesto anímico. Habría de acudirse donde sobrevino el accidente. Otra opción pudiera ser que la “sombra” permanezca allí donde se produzca la separación del organismo, el lugar donde el susto acaeció. En cualquiera de los casos resulta vital la inserción del *li-katsin* en un animal, generalmente se utiliza una gallina para la mujer y un gallo para un varón, donde regresarla hasta las inmediaciones del exangüe paciente, el cual débil y carente de fuerzas dejó de comer, de sentir apetencias.

¹¹ Las limpias se realizan con muy diversas plantas (liana de 20 hombre, estafiate, ruda, mujitile, etc.) que en ramillete se pasan sobre el cuerpo de la persona, con huevo o con velas en igual procedimiento. Se acompañan de palabras, donde se pide por el *li-katsin*, el *li-stakná* y por la integridad del individuo. Se siguen de una lustrada con refino y el abandono del elemento con que se ha llevado a cabo la limpia. El ramillete se arroja en lugar seguro una vez el paciente ha escupido sobre él. El huevo se quiebra y se observa para decretar la causa del mal, mientras la vela se deja consumir con el mal ahora alojado en ella.

Cuando el curandero dictamina la pérdida de la sombra, la recuperación debe realizarse con presteza. Para ello y en el caso del agua como causante¹², se preparan 25 muñequitos de hule, 12 por la mujer y 13 por el hombre (“*porque hay río del hombre y río de la mujer. Así debe estar todo, casadito, en parejas siempre, arco iris del hombre y de la mujer*”), 25 flores en igual disposición numérica, 12 y 13. Incluso cuando se prepara un relevo de arco iris, se deben colgar 25 hilos de colores en la orilla del río. También se ofrecen 25 ollas de atole de chocolate. Se “*siembra pollo*” a la orilla del río. Cuatro pollitos son enterrados con vida junto al cauce para acto seguido limpiar al paciente con un gallo o gallina, dependiendo del sexo del enfermo. Una vez se ha preparado todo, limpiado a la persona y sacrificado los volátiles, se arrojan al río las ofrendas: el gallo o gallina con que se practicó la limpia, cigarros, las flores, ajo, estafiate, medio litro de refino mientras el curandero le suplica, pidiendo con humildad que acepte los elementos votivos que se le destinan. La persona, la cual debe sostener en su mano una rama de guayaba, es sahumada con el *popochjarro* mientras se le dice que “*se le va a sacar*”. Se llama entonces al paciente: “nos vamos a salir, te vamos a sacar, vámonos para la casa, no te espantes. Déjale que salga del agua...” mientras se golpea cuatro veces el agua con la vara para luego, con el mismo elemento, sacudir doce y trece veces a la persona. Se toma entonces un litro de agua, piedras y arena del río. Con otro pollo se limpia al paciente mientras se llama al *li-katsin* para, una vez finalizada la limpia, golpear con el ave de corral el agua: “*Se moja el pollo*”, si es hombre, o polla si es mujer. Este animal se trae de regreso a la casa. Se me repitió que orinar en el agua es necesario para asegurar la curación. El enfermo debe miccionar en el río “*para que le de asco atraparlo*”.

Una vez de vuelta en la residencia del paciente se pone la arena y el agua detrás del “brasero”. Al parecer, si se considera que el individuo está muy enfermo se añade *nixcome*, el maíz cocido y desgranado del *elote*, de la mazorca, al fuego y se echan cuatro chorritos del agua traída desde el río sobre él. El animal con que se golpeó el agua se pone atado debajo de la cama donde duerme el paciente. Transcurridos cuatro días, es decir, al quinto día, se suelta. El *li-katsin* faltante ya debiera estar de regreso en el cuerpo del enfermo que, recuperado el elemento faltante, comienza su mejoría.

Tatlabuán, “el costumbre”

El *tatlabuán* merece una breve mirada aparte, un somero vistazo en un apartado propio. Como otro de los rasgos definitorios de la especialidad, el curandero totonaca, por lo general, dirige el ritual¹³. El “costumbre” es un momento en comunidad, altamente social, donde se refuerzan lazos y vínculos de reciprocidad. La familia, los invitados, el curandero, los músicos y todos los cargos ceremoniales propios de la ocasión participan de un estado casi festivo, de comunión entre todos los presentes. Abunda la comida en forma de tamales y mole así como las bebidas embriagantes, refino y cerveza, que si bien son ofrecimientos para los poderes a los que se destina “el costumbre” son posteriormente consumidos por los

¹²Por lo que se me advirtió, esta sesión de curación de suma complejidad y alto grado de dificultad varía bastante poco dependiendo de qué elemento “agarró al individuo”. Las ofrendas presentadas son iguales, alterando tan solo la localización y alguno de los actos aquí descritos obviamente relacionados con el elemento acuático.

¹³Cabe matizar que algunos curanderos no son capaces de dirigir el complejo proceso ritual, ubérrimo en simbolismos. Incapaces de orquestar el complicado ejercicio, estos individuos son solo considerados *kuchununin*, nuca *tlahuananin*.

asistentes en orden jerárquico. El *tatlabuán* es al día de hoy un rasgo expuesto con orgullo por los totonacas sanpedreños que encuentran en él una referencia identitaria en la deriva de novedades intrusas que están acabando con el mundo que siempre conocieron, el mundo de “*los antiguos*”. Sin embargo, no es esta su principal razón de ser (afirmar lo contrario sería caer en un funcionalismo simplista, un enfoque de una rancia antropología social). Aunque en su transcurso y en su realización el *tatlabuán* cree una serie de vínculos y lazos de reciprocidad, reforzando unas relaciones sociales tradicionales, y se erija en ocasiones y con orgullo como un rasgo distintivo que colabora junto con otros elementos en el reforzamiento de una identidad que se desvanece ante el enviste de la moderna sociedad de consumo, nadie afirmaría en la Sierra Norte que una costumbre se realice con tales objetivos. Es un momento dramático de comunicación y comunión con otras formas de ser, encauzado hacia la solución de problemas ya acaecidos o en un futuro factibles de no cumplimentarse las obligaciones del ser humano para con tales existencias. Es decir, se efectúan cuando el mal ya ha concurrido sobre alguien con objeto de conjurarlo, o bien a modo de profilaxis ritual para prevenir que este se produzca.

El *tatlabuán* se celebra de noche. Se inicia una vez comienza a oscurecer y se prolonga hasta el amanecer. Por más que inquirí al respecto, la respuesta del porqué nunca me fue del todo esclarecida. Lo más repetido, aunque sin convicción y después de afirmaciones como “*es la tradición*”, “*es como debe ser*” o “*siempre ha sido así*”, era que se celebra en la noche para que la ofrenda llegue a las estrellas. A veces, cuando es “un costumbre” que necesita de más días¹⁴ se continúa durante la jornada hasta el nuevo crepúsculo cuando se retoman con intensidad los actos. En una ceremonia totonaca intervienen un alto número de ayudantes junto con el/la *kuchunú*. Es el especialista que oficia el que elige las personas que ocuparán cada cargo de entre las capacitadas para tal. Cuanto mayor sea “el costumbre”, cuanto más importante, mayor número de individuos ayudan. Unos días antes, generalmente dos, o incluso el mismo día, el curandero limpia a todo el que va a desempeñar un cargo en el proceso ritual. Se elimina la “contaminación” que pudieran tener acumulada y pueda interferir en el éxito del rito.

Los preparativos comienzan pronto, el mismo amanecer del día en que se celebrará. Varios individuos salen a cortar hojas de palma para manufacturar con ellos el *moqot*, las sonajas rituales con las que cada asistente bailará, así como coronas y collares de flor de muerto y “orejita de murciélago” con las que se decorará a todo asistente, cruces forradas con flores si se fueran a utilizar así como hojas de platanero. Se considera que estos adornos florales gustan a las fuerzas a quienes se dedican la costumbre y en toda que se ejecuta es obligado su empleo. Encontramos dos personas que reparten refino (*lagtagané*), cuatro en costumbres grandes. Con la botella y pequeños vasos (generalmente envases de plástico pequeños, vasos donde se dispensa el jarabe) recorren la sala o lugar donde se efectúa la ceremonia repartiendo el *kuchu* entre la gente conforme se hace necesario (lo cual suele ser a menudo entre los hombres asistentes). También deben participar moledoras de chile (*xuaganapín*), en número de tres en costumbre pequeña o cuatro para una gran costumbre, las cuales preparan este fundamental complemento (mole de chile) que acompaña las ofrendas alimenticias. Varias mujeres, generalmente dos, reparten café mientras otras preparan los tamales. Si fuera una costumbre de

¹⁴El número de días por el que se espacia un *tatlabuán* es muy relativo. Depende en gran medida de las posibilidades económicas de la familia o persona que paga y por quien se realiza así como de lo que estipula el propio *tatlabuán*, opinión que, al no existir un verdadero dogma institucionalizado, varía con frecuencia.

muerto, se necesita un relevo (*laxtapalji*) por cada finado a quien se dirige el rito. Si se mata puerco se demanda un matarife (*maljnini pastné*), un matador de cerdo. Además, en toda costumbre, la música creada por los sonos de arpa y violín es imprescindible.

Cada momento de la ceremonia va acompañado de un específico son de los más de trescientos que se me confesaron existir. Los músicos (*kaljsiní*) se presentan, por esta razón, como relevantes individuos con un don sumamente apreciado. Sin embargo, están desapareciendo. Hoy día en San Pedro quedan dos músicos “de costumbre” viviendo en el pueblo, uno de ellos de muy avanzada edad, mientras otros dos más jóvenes residen en México D.F. desde donde acuden cuando se les contrata para la ocasión. Esporádicamente, convecinos que saben tocar algo se prestan para intervenir improvisadamente sustituyendo al radiocasete que hace las veces de los músicos cuando estos no se han podido conseguir debido a su escasez o a restricciones económicas de la familia que realiza la costumbre. Salvo en el *tawilate* donde deben ser cuatro, en toda costumbre que se consume en San Pedro son dos los músicos que acompañan el acto con sus instrumentos. Antes, al parecer, era frecuente que se cantara. Hoy día, pocas son las mujeres o los hombres que lo hacen. El uso de canciones, realmente hermosas y emotivas, se ha perdido prácticamente a no ser de unas pocas mujeres mayores que aun canturrean por lo bajo acompañando a los monocordes sonos que crean el arpa y el violín.

“El costumbre” es entonces un relevante momento social, donde participan familiares, convecinos y amigos en un acto de cooperación. Bajo la tutela de un *tlabuaná* y de los necesarios ayudantes se recrea durante toda una noche o las que resulten pertinentes una representación cargada de significación en virtud de la cual se contacta con ciertas entidades, seres a los que en ese preciso momento el humano tiene la posibilidad de hacer llegar sus presentes y exponerle sus peticiones y necesidades. Si el proceso se concluye como dicta la tradición, como “los antiguas” prefijaron, y el ente o entes a los que se destina el esfuerzo se muestran receptivos, el *tlabuaná* y “el costumbre” tendrán éxito, reforzando un sistema médico pertinaz a lo largo del tiempo y apropiado para una forma concreta de topografiar del mundo.

Los tipos de costumbre

El *tatlabuán* más importante, sin duda, es el *tawilate*. De confusa etimología¹⁵, esta costumbre es celebrada anualmente para agradecer y alimentar “al mundo”, es decir, a todos los dueños, a “los ídolos”, a los animales, a las plantas, al cielo, a la luna, al sol, a los aires, a los truenos, al agua, etc., “a todos”. Es el momento ceremonial clave en el poblado, el ritual más importante incluso por encima de la fiesta del santo patrón del 28 de junio, fecha donde se celebra la costumbre de las flores en cuyo transcurso se orna con cempasúchil y se baila para San Pedro cuya estatua se traslada desde la casa particular que la cuida hasta el auditorio donde se consume la celebración. El *tawilate* se realiza anualmente, a mediados de agosto. Antiguamente parece que su duración era de ocho días e incluso podía extenderse durante todo el mes. El año en que se realizó esta etnografía contó con cuatro días con sus correspondientes noches siendo, en palabras de los asistentes (los cuales rebasaban el ámbito de la comunidad llegando a venir de pueblos vecinos como Pápalo, La

¹⁵Ichon hace derivar esta palabra de *tawila*, sentarse o asentar, con lo que el autor francés deduce que pudiera significar asentar el poblado, fortificarlo.

Ceiba o Ula, entre otros), el más importante desde hace unos 15 años. Siendo una celebración altamente costosa para una comunidad pobre, pecuniariamente hablando, como lo son las de la Sierra Norte de Puebla, el *tawilate* exige del apoyo de todo el pueblo, de las autoridades principalmente. Habiendo caído el gobierno en manos de mestizos, sumado esto a la desarticulación de la vida comunal por las nuevas formas venidas del exterior, el *tawilate* había varado en la dejadez o subsistido en prácticas marginales condensadas en un día con su noche por la falta de apoyo y de posibilidades económicas.

En 2005, sin embargo, y después de 15 años, más o menos, de abandono y apatía, San Pedro desarrolló, como con orgullo proclamaban los totonacos, un “*tawilate* de verdad”. Durante cuatro noches y cuatro días, periodo cuya única obligatoriedad es su conclusión coincidente en día domingo¹⁶, cuatro *tlahuáná*, dos mujeres y dos hombres, cuatro músicos y gran cantidad de cargos rituales (repartidoras de café, moledoras de chile, repartidores de refino, etc.) dirigieron un ritual exuberante en ofrendas, actos y complejidad. La ceremonia debe ser cometida en dos casas a la vez, la del presidente y otra más, generalmente la del más importante de los oficiantes. En cada residencia y por pares complementarios, curanderos, músicos, repartidores y preparadores llevarían adelante el desarrollo de la trascendente festividad. Este año, debido a desavenencias y problemas personales solo se efectuó en un único hogar, el de Macrina Maldonado, una de las curanderas que ofició. Este hecho causó cierta confusión¹⁷ pero no evitó el éxito “del costumbre” a la que asistió gran parte del pueblo. Se reconoce que todo el que acuda o participe a dicho costumbre debe guardar “respeto”, no burlarse del acto así como no mantener relaciones sexuales ni antes ni después y mucho menos durante el transcurso de la celebración. Se nos contaron a este respecto numerosos sucesos, desgracias acaecidas a aquellos que no respetaron el *tatlabuán* al tiempo que, como extraños a la tradición, se nos advertía que debíamos “respetarnos”, no mantener contacto sexual. Porque “el costumbre” “*no es cosa de juego*”, “*no es juguete*”.

El primer día se empieza en la mañana, sahumando y echando refino mientras se le comunica a los ídolos del pueblo¹⁸, “*los antiguas*”, el arranque de su fiesta, del *tawilate*. Se baila un rato para, acto seguido, organizar dos grupos que acudirán en la tarde y encabezados por parejas complementarias de oficiantes principales (es decir, un curandero hombre y una curandera mujer, dos músicos, dos repartidores de refino, etc.) a sendas cuevas (*xluku*), situadas a cada lado cardinal del poblado, Este y Oeste. En cada una de

¹⁶ Este 2005, año en que llevé a cabo el trabajo de campo, el *tawilate* se inició el jueves 18 de agosto y, consecuentemente, concluyó el domingo 21.

¹⁷ De hecho, cualquier diferencia o innovación con respecto a los modos admitidos como tradicionales para la ejecución de “un costumbre” causan estupor y comentarios recelosos hacia su buena resolución. Tuve la oportunidad de presenciar un costumbre de “desenredo de muerto” oficiada por un curandero venido de Mecapalapa. Su modo de dirigir el *tatlabuán* era ciertamente diferente a los practicados en San Pedro, utilizando figuritas recortadas de papel al modo otomí así como otros elementos exóticos para los sanpedreños. La expectación suscitada fue inusitada para una costumbre así como los comentarios de días venideros donde se censuraba la práctica por “estar mal realizada”, con lo que se le negaba la posibilidad de alcanzar el propósito hacia el que se destinaba, o se la acusaba de “magia negra” o “brujería”. La familia que contrató a este curandero foráneo aseguraba mayor poder para los profesionales de Mecapalapa pues estos son “espirituistas” lo que, ante mis preguntas, se me explicó que significa que trabajan directamente con los espíritus en las cuevas, hacen descender a los poderes para comunicarse con ellos.

¹⁸ San Pedro, como otros pueblos de la zona, tiene una serie de “ídolos” a los que se respeta con solemne devoción. Representan el poblado, de hecho se me notificó que “eran el pueblo”, lo protegen y velan por su bienestar y el de todos sus habitantes. Avisan si van a ocurrir desgracias y aseguran la bonanza agrícola. Son un heteróclito conjunto de piezas, que van desde figurillas arqueológicas, fósiles marinos, fragmentos de cerámica hasta instrumentos litúrgicos de la Iglesia católica.

ellas vive un dueño del terreno, unos seres referidos como mazacuates, enormes serpientes voladoras que comandan las lluvias y los truenos. A su vez, en estas grutas habitan los aires por lo que también se las denomina como *chik une*, “casa del aire”. Antaño se guardaban en ellas los ídolos del poblado, pero a raíz de su paulatina desaparición (debida al codiciado contrabando de estas piezas) se trasladaron desde su ubicación original hasta una casa en San Pedro donde serían eficientemente vigiladas y tratadas devotamente (hay que sahumarlas y regarlas de refino cada semana). En la boca de ambas cuevas y al mismo tiempo, se abre el *tawilate* al ofrecer a las potencias que allí residen alimentos y palabras que exponen la gratitud y anticipan la intención de cumplir con la festividad. Todo el que asiste a las cuevas es limpiado por los *kuchununin* antes de su regreso al poblado. La fuerza acumulada en estos lugares admitidos como “sagrados” y saturados de potencia ha de ser desprendida del cuerpo mediante una limpia a cargo de los especialistas que comandan el evento ritual.

Desde esta apertura y por cuatro días más, se entra en un periodo ceremonial, donde se baila ornados con flores de muerto (*cempoalxochitl* o cempasúchil), con un *moqot* (sonaja confeccionada a partir de palma) en la mano y en torno a un altar donde se van sacando comidas y bebidas destinadas a diversas entidades así como, posteriormente, a los propios humanos allí concentrados¹⁹. Allí, se van dirigiendo a todos los seres que, con el ser humano, componen el mundo y se les destina la atención merecida. El *tawilate* es para que el trueno (*jilini*) no mate, las lluvias vengan bien, “se dé todo” (los cultivos), los animales crezcan y se reproduzcan, etc. Se agradece, convidando con bienes materiales a los seres de este mundo y obsequiándoles a través de la palabra por la continuidad, la regularidad de los ciclos y fenómenos que ayudan a la prosecución de la vida del ser humano, de su bienestar en esta realidad de la que son una parte más. El último día, cuarto este pasado año y domingo, se saca a los ídolos, se les extiende en el suelo sobre un trapo blanco y ante la mirada atenta de todos los asistentes, los cuatro *tlabuananin* les limpian con agua y jabón, con refino y se les sahuma acompañado todo el acto de limpieza simbólica de palabras solemnes en totonaco destinadas a los protectores del poblado (se dice que los ídolos “*son el pueblo*”). A la tarde y para cerrar el *tatlabuán* se retorna a las cuevas, en idéntica disposición numérica de pares complementarios para realizar nuevos exvotos acompañados esta vez del sacrificio sangriento de volátiles que riegan con la sangre de su cuello, una vez decapitados, los muñecos de hule que se adjuntan a las ofrendas alimenticias. Se arroja además al interior de la cavidad y para el ofidio volador una gallina en el Este (dirección asociada a la mujer y por tanto la víbora allí residente es hembra) y un gallo en el Oeste (dirección cardinal del hombre). La última noche, cuarta del complejo festivo-simbólico, se pasa nuevamente bailando entre los efectos del refino y la monotonía hipnótica de los acordes del violín y el arpa. Este sería, grosso modo, el esquema “del costumbre” más importante ya no solo de San Pedro sino de cualquier comunidad totonaca de la sierra.

Sin embargo, no es el único tipo de costumbre. Existe una serie de ceremonias dependiendo el tipo de entidad a la que se destina y el mal que se pretende evitar o subsanar. Una vez el *kuchunú* observa en sus cristales el tipo de trastorno que causa el estado

¹⁹Se certifica que las entidades que allí comen se alimentan del olor, de la esencia de la comida y bebida, mientras los humanos pueden comerse y beberse después la materia que forma la comida. De hecho, antes de cualquier trago uno debe arrojar un poco del contenido de su vaso sobre el altar o a la tierra en los cuatro puntos direccionales en torno al altar y, a veces, también en su centro (la mesa a modo de altar es así el propio universo representado para la ocasión).

patológico del paciente, debe concretar el origen de este, el porqué del infortunado suceso. Cuando la enfermedad no es producto de la casualidad, de un encuentro desafortunado pero fortuito con un aire, con algún dueño o ser poderoso que puebla el imaginario totonaco, se debe rastrear la causa generatriz de la patología. Origen que, una vez excluida la casualidad, debe ser determinado y corregido para que la cura realizada no resulte fútil y el individuo vuelva a enfermar. Así, además de realizar el tratamiento que el momento exige (una limpia, succión, recuperación del alma, etc.) y que aliviará momentáneamente al dolorido enfermo, una vez concretada la raíz del mal, el foco de la enfermedad, el *kuchunú* totonaco dictaminará el ritual que se ajusta a la causa, el *tatlabuán* cuya ejecución debiera subsanar la enfermedad a través de la eliminación de las causas originarias de la patología. Así y dependiendo de ellas, existen distintas formas de *tatlabuán* donde mediante la actividad del especialista se alcanza un estado de relación con el agente causante del mal en el transcurso del cual se pretende el remedio de los efectos de ciertas potencias pensantes con capacidad de acto sobre el ser humano.

El *qaqotanú*, el “atardecer” del que ya hemos hablado se dirige a las madres, a las estrellas, a las que todo humano tiene obligación de alimentar, de consagrar su “promesa”, a cambio de los bienes y cuidados que estas creadoras y dadoras de vida nos dispensan. Se acostumbra ejecutar los miércoles por la noche, hasta el amanecer del jueves y se debe completar, mediante una repetición, a los 12 días de la finalización del primero.

El *ixmakán*, “su mano”, es una costumbre purificadora, eliminadora de las inmunicias y aires que pueden castigar las interioridades crípticas del ser humano. Asociada en muchos casos, como ya referí, con la anterior costumbre, a través de las manos se expulsa el mal, el aire o fuerza (todo aire es fuerza, esencia inmaterial pensante, “que sabe” en virtud de su posesión de *tapastakna*, pensamiento como el humano) que se acumula en nosotros causando desequilibrios en la salud. Es imprescindible para curanderos, parteras y matadores de puerco, pues se considera que estos cargos están en contacto más directo con “suciedad” (en forma de sangre, basura y enfermedades). Sin embargo, y como ya especificué, cualquier persona que haya sido afectada por un aire o suciedad que una limpia normal no extrae debe hacer su lavado de mano. Consiste en una limpieza de las manos del interesado empezando con agua y jabón, agua con flores después y, por último, refino. Se secan las manos con un lienzo blanco y limpio, comprado para la ocasión sin uso previo. La operación se repite por un amplio espacio temporal. Gran cantidad de personas (familiares, pacientes, etc.) pasan, una a una, a limpiar la mano del beneficiario del *ixmakán*. En el caso de la partera, muchas sino todas las personas que ha ayudado a nacer tienen la obligación de lavar la extremidad de la *chukunú*. Una tras otra, estas personas pasan a purificar las manos de la partera.

El *machintininkan* se destina al temazcal. Recién construido se le debe ofrecer una costumbre donde se le consagren alimentos, bebida y sacrificios con la participación de cuatro o dos niños en parejas de sexo contrario (niño-niña) que actuarán en una prefijada manera, dramatizando un primer baño portando instrumentos que representan bebés de cada sexo (machete y *metlapil* [mano de moler] envueltos como recién nacidos) mientras el *tlabuaná* obsequia al temazcal con 25 tamales (12 por la mujer, 13 por el hombre, números cuya suma representa la totalidad de seres humanos), otras 25 tazas de chocolate y dos velas. Al tiempo y en totonaco, con una cadencia que lo asemeja a una oración, le repite al temazcal (o tal vez, al señor del fuego que describiera Ichon, *Taqsjoyat*) el siguiente discurso:

<p><i>Paskat katzi comu ki la tlabuanilj talakalbaman ke kinan ik klakaskinaub, ka kamaktininchi hua tun kinan ik ka builininman ka tlabua por min kamana ya xlibuak chin kinan ik ka maklakaskinan.</i></p>	<p>Gracias porque tú nos concedes el favor que nosotros deseamos acepta las ofrendas que te hacemos por ti, por tus hijos y por todos los que te usamos.²⁰</p>
--	---

Los niños, tras la “teatralización” del baño, comen los 25 tamales mientras se esconden los relevos de los bebés (el machete y la mano de moler) donde nadie los pueda encontrar. Este acto que orquesta el *tlabuaná* es necesario para evitar que el temazcal haga enfermar y el usuario de este “se maree” al usarlo. Atendiendo a que en el pasado a las mujeres que “se aliviaban” les eran prescritos baños en el temazcal por siete días para ambos, madre e hijo, se ilumina el simbolismo del machete y el metlapil.

La costumbre de las flores, *xochipichawal*, se efectúa en junio, el 28 como ya apunté, dedicada al santo patrono de la comunidad, San Pedro. En procesión emotiva se traslada la estatua del santo desde su residencia habitual hasta el recién construido auditorio (que hace las veces de cancha de baloncesto y de local para los bailes) y allí se le dedican danzas, oraciones y velas.

Sin duda, las costumbres más relevantes y frecuentes junto con el *qaqotanú* sean las dedicadas a los muertos. Activas entidades, los decesos actúan en el mundo humano del cual participan como agente activo. La muerte no asegura el cese de la relación con los vivos y ciertas partes de la persona quedan en las inmediaciones del hogar, del fuego casero (lo que denominan como brasero), en el rancho o el cementerio. En los caminos, cuevas o el “puro monte” uno también puede toparse con un muerto. Incluso sepultado el cadáver con los ritos católicos admitidos como pertinentes, compuestos anímicos de la persona pueden quedar encallados en los lugares que el deceso acostumbraba en vida. El individuo, generalmente pariente, que habita en dicho lugar debe clausurar tales espacios, “*acabarlos*”, pues enferma o puede enfermar. Se nos repitió con asidua certidumbre que a uno le salen granos con pus, llamados *tlacote*, que hay que pinchar con una espina de tlacuache. Solo así se curan, al vaciar su contenido mediante la perforación con una púa que este animal, preferido para leyendas y mitos (lo que en la actualidad llaman “*cuentos*”), provee. Pero aun curado, vaciado el grano de contenido, seguirá saliendo sarpullido y persistiendo el malestar. O bien es el muerto, cuya presencia afecta al vivo, lo cual constituye la opinión más extendida, o quizá y también posible, la tierra quemada, profanada y herida por el humano, envía enfermedad al causante de su daño. O tal vez ambos²¹. Las dos posibilidades son factibles y solo la preparación y cumplimiento de la o las costumbres apropiadas subsanará la situación, aplacando a la tierra y convenciendo al difunto para partir a su definitivo destino.

²⁰Esta es la fórmula oral que la partera y curandera Juana Soto emplea y me explicó. Dado que no existe una sistematización de creencias, un dogma que ordene una convicción u otra, cada curandero tiene sus propias alocuciones, discursos, fórmulas y modos que, aunque con el mismo significado, difieren notablemente en forma.

²¹La mayoría de informantes y personas a las que interrogué al respecto coincidía en que es el muerto quien causa el mal al no haber abandonado efectivamente el hogar. Sin embargo, también se reconocía que la tierra, quemada por las llamas y brasas del fuego, necesitaba una compensación por los daños que la causamos (“cocinamos sobre ella, la abrasamos y quemamos. Hay que darle lo suyo para que no enoje”).

Una vez alguien muere y tras darle correcta sepultura, cumpliendo las velaciones (novenario) y actos necesarios para el seguro entierro, se debe observar precavidamente una serie de datos antes de realizar las costumbres para los muertos. Son tres costumbres las que se realizan para estas entidades incorpóreas: el *talipuwat*, el *pumaljkun* y el *puchitne*. Según el caso, será necesaria la efectuación de uno de estos actos o de todos ellos en el orden preciso.

Si la persona murió “*pensando*”, es decir, con algo en la cabeza que lo perturbaba, irritaba o apenara es frecuente que entre en un estado *talipuwat*, tristeza, situación que impide su descanso y salida de este mundo. En este caso, la primera costumbre en celebrarse sería el *talipuwat tatlabuán*. Este tiene como objetivo reconciliarse con el muerto, pedirle perdón y alcanzar una condición de concordia con él que le permita olvidar su preocupación y reposar en paz. Incluso se nos dijo que esta costumbre se puede realizar para personas aun vivas, cuando uno discute con sus padres y estos quedan “*pensando*”. Se les invita a la costumbre y se les pide perdón ritual entre presentes étlicos (el omnipresente *kuchu*) y alimenticios. Cuando el familiar ha fenecido, el modo de actuar no es muy diferente. A través de los ya citados “relevos”, se trata de reparar el mal que causó la ofensa y el “pensamiento” del finado. Se le agasaja con alimentos y bebida, se le pide disculpas y se le presentan los respetos debidos mediante de la figura del curandero, cuya guía es imprescindible a través del laberinto simbólico que supone el ritual.

El segundo paso, es el *pumaljkun tatlabuán*. Una vez consumado el *talipuwat*, si es que este resultara necesario, se pasa a desalojar las partes residuales de la persona que quedan en la casa, en concreto en el brasero. Según se me comentó en distintas oportunidades, este ritual se destina ya no solo a la persona muerta, para que abandone su hogar, sino también a la tierra quien quemada siente la ofensa a la que el ser humano la somete como un ultraje que, sin retribución, ha de ser castigado. Debe iniciarse una noche de viernes, día de muertos, para amanecer el sábado. Dos días antes, el miércoles, se debe encender el *pumaljkun*, el fuego, para que “ya sepa que se le va a hacer”, una especie de anuncio de la intencionalidad de consumación de la necesaria costumbre. Durante toda la noche y a través de tres fases dramatizadas se despide al muerto. En primer lugar, dentro de la casa y mediante un fuego encendido por cada difunto junto al altar donde se depositan progresivamente las ofrendas en correcto ordenamiento numérico, se pide perdón (*tamaxpotún*). Los familiares van uno a uno, pidiendo disculpas al *pumaljkun*, una olla de barro quebrada por la mitad, rellena cada una de las dos partes de brasas sobre las que se arroja copal. El *kuchunú* inicia este proceso, articulando en murmullo una letanía repetitiva, agachado frente a los fuegos al tiempo que pasa sobre ellos monótonamente una mano y luego la otra, adelantando una extremidad mientras retrotrae la opuesta. Este proceso puede extenderse por un buen rato, mientras la música repite un mismo son y los asistentes, con coronas y collares de flores así como el *moqot* sostenido en la mano, bailan en torno al altar. Acto seguido, los familiares pasan uno a uno a pedir perdón, a los fuegos a los que el *kuchunú* se dirigió en primera instancia, al altar y luego a los relevos, para después continuar perdonándose entre toda la familia y entre todos los asistentes.

Este episodio se necesita para crear un clima de concordia y avenencia ineludible para que todo salga conforme a lo deseado. El refino corre abundantemente. Se debe esparcir sobre el altar, en sus cuatro esquinas o en cuatro puntos formando un cuadrado o rectángulo alrededor de los braseros encendidos en sendos fragmentos de olla, antes de beber. Flanqueando la mesa, uno por cada esquina, dos niños y dos niñas portando un

arco, flechas y unas ollitas con dinero tapadas con un trapo blanco (el pago a las estrellas) en sus manos encarnan a los astros protectores que flechan la maldad. Estos niños velan con sus armas para evitar el mal durante “el costumbre”. Una vez se finaliza esta fase, todos los asistentes, en orden de importancia, se sientan a comer en actitud de comunión para, acto seguido y una vez despojada de los obsequios alimenticios, sacar la mesa al exterior, purificarla mediante la aspersión de refino en su superficie por parte de todos los partícipes (los cuales deben pasar uno a uno rociando con su boca la superficie de la mesa) e iniciar una segunda fase del proceso ritual. En ella se pasa a la despedida de los relevos, de los difuntos. Un nuevo altar con otra mesa es preparado. Se extienden hojas de plátano como tapete, se disponen nuevos ofrecimientos acompañados de sones para tal propósito. Mientras, se adorna a los relevos. Se peina a la mujer valiéndose de “listones”, unas cintas de tela con las que se decora el pelo, se le pone sombrero al hombre y se viste a ambos con nuevas ropas. A veces, incluso se les lava las manos pues, según se me confesó, si no van “limpios” no se les deja pasar (¿al cielo? ¿al lugar de los muertos?)²². Se baila con ellos por un buen rato para darles en último momento un morral lleno de las cosas “que pueda necesitar en su camino”: refino, panela, tabaco, tamales, etc. Es la señal para que abandonen la casa.

Una vez preparado el muerto para su definitiva partida, habiendo perdonado ya las ofensas y cargando su morral, se hace salir a los relevos al exterior. Afuera, hacia el Oeste se ha construido previamente y a base de cuatro palos clavados en el suelo, unidos por cuerdas decoradas con cempasúchil cerrando el cuadrilátero que los maderos forman, una casa de los muertos (*chik ninin*) en cuyo interior se han dispuesto una o dos cruces adornadas con flores. La ceremonia se continúa ahora en el exterior. Los músicos instalan fuera sus instrumentos. El *tlabuaná*, en la casa de los muertos frente a la cruz o a las cruces, quema copal mientras se dirige en un susurro imperceptible a los familiares decesos. Se disponen ofrendas, se entierran pollitos en cada “tumba”, sepultados vivos bajo las brasas formadas en el *popochjarro* y la arena removida del agujero. Los relevos esperan afuera de la estructura preparada para la ocasión junto con la familia. Una vez el curandero finaliza su alocución para los muertos, lo cual puede llevar un largo rato (según se me dijo, hasta que cada fuego en cada fragmento de cerámica prende, señal de que el muerto ha aceptado las ofrendas. Mientras no arda con fuerza, se supone que el espíritu está enfadado, molesto y se niega a partir). Cuando esto sucede, los relevos penetran en la casa de los muertos. Los cuatro niños disparan flechas sobre la construcción improvisada repeliendo con sus proyectiles “el mal” que pudiera hacer daño a los allí presentes o hacer fracasar la celebración. La relevo toma la cruz florada en sus manos al tiempo que el relevo masculino recoge las partes de la casa de muerto, desmontada ya para su partida. Ambos caminan con los niños que personifican las estrellas hasta desaparecer en la noche. Se regresa al interior ya sin los muertos y se prosiguen los bailes en torno al altar (el “redondeo de la mesa”, doce vueltas a la izquierda y trece a la derecha señalando el final o cierre del altar) se consume cerveza y refino hasta el amanecer. En ocasiones, incluso se “hace bailar la mesa”. Agarrándola de cada esquina, se la eleva del suelo y se la incluye en el giro que

²²Las informaciones respecto a la vida de ultraterrena son escasas y confusas. Los conceptos cielo o infierno no son explícitamente manejados y poca referencia se hace a ellos pese a mis obstinadas preguntas. Los elusivos comentarios parecen traslucir una incertidumbre en cuanto al destino post mórtem o una escasa sistematización de las creencias a este respecto. El cielo se imagina como un lugar donde hay todo lo que existe en la tierra y se asocia directamente al firmamento donde se suceden los fenómenos atmosféricos, el paso de las nubes, la aparición nocturna de las estrellas y la luna, etc.

los asistentes generan con su cuerpo danzante. Cuando el sol sale se da por concluida la costumbre y cada persona regresa agotada y, en muchos casos, ebria a su casa. Según el *tlabuaná* que oficia, se purifica a los relevos o no.

De las costumbres destinadas a los muertos que tuve ocasión de presenciar y en las que participé, en algunas se conducía en último lugar, amaneciendo ya, a los relevos a un pozo de confesas cualidades especiales donde se les lava con su agua así como con jabón y, después, con refino. Se elimina con esta lustración los residuos que su transmutación en difunto pudiera haberle dejado. En otros oficios de este tipo, como en el arriba descrito, los relevos desaparecen en la noche con la cruz florida la mujer y los componentes de la casa de muertos al hombro el hombre. Ya no regresan ni se les limpia, simplemente se van, despedidos y honrados con vituallas para un viaje definitivo que los aleja de los vivos hasta ocasiones señaladas (como *Santoro*, Todos los Santos).

Por último, se debe expulsar con amabilidad y entre homenajes al deceso de otros lugares donde solía estar. Así, en el rancho, el trapiche (*puchitne*) y el fuego del horno deben ser "clausurados" y se convierten en escenario de nuevas ceremonias, con idéntico propósito y muy similar proceso. Solo si el difunto tenía rancho, con su horno y trapiche, una nueva costumbre debe celebrarse. En ella, se cierran tales lugares, se "acaban" para que el muerto parta definitivamente de ellos. Aunque este tercer tipo de costumbre de muerto, es cada vez más extraña ya que pocos ingenios de moler quedan, aún se me informó de algunas celebraciones recientes. Algunos habitantes de San Pedro hicieron alusión a un doble valor en este ritual, pues no solo aseguraban se destinaba a los difuntos, sino que también honraba a la tierra que produce y soporta para el ser humano. Por ello, el horno y el trapiche necesitarían atención ritual. Pedro Rosas, totonaco devoto de sus creencias, determinaba que, aunque nadie haya muerto, uno debía hacer "su rancho" o "su *pumaljkun*" al abandonar un fuego o el terreno porque sino se soñará continuamente que se está allí, noche tras noche, y se enferma. Me insistió en esta idea repetitivamente, recalcando así la importancia del sueño como firme realidad y la necesidad de "terminar" aquel lugar que "atrae" el *li-katsin* de la persona, dotado de una voluntad propia ajena a su poseedor, cuando esta duerme. Entonces y al parecer, se podría hacer esta costumbre aun estando vivo, al igual que del *talipuwat* se me dijo, antes de morir y siempre que se deje de usar el fuego de una vivienda o del rancho, aplacando con el gesto a la tierra utilizada y, posteriormente, abandonada, desvinculándose "espiritualmente" del lugar.

El complejo de costumbres destinado a los muertos se halla, como vemos, estrechamente relacionado con la Tierra, siendo rituales con una dualidad en su función: por un lado, separan a los vivos de los muertos y, por otro, sosiegan la furia de la tierra, ser que nos brinda la vida y tolera nuestras cotidianas ofensas pero que, sin el respeto pertinente y la atención necesaria, puede provocar un daño deletéreo en el individuo. "Cerrar" estos espacios cuando se abandonan o cuando el dueño fenece, asegura la partida del muerto así como la clausura del lugar. Si no hay muerto, solo abandono, estos *tatlabuanin* evitan que el "alma" regrese continuamente a dichos entornos mientras la persona duerme. En cualquiera de ambos casos, la tierra recibe al tiempo presentes por los servicios prestados y el deterioro en ella ocasionado. El ciclo queda cerrado con esa llave que el ritual totonaco supone. Limpio de actividad, borrada la actuación humana sobre él, despojado de vinculación entre el espacio y la esencia humana, el rancho, con su fuego, horno y trapiche, así como el fuego del hogar, quedan desarticulados, inocuos para el san pedreño que, cumplido el deber ritual, regresa a una cotidianidad ahora ya segura.

Observamos que la concepción de la muerte y los muertos se encuentra estrechamente ligada a la percepción que de la persona se tiene. La persona múltiple y abierta totonaca se refleja en la condición de sus difuntos. El espectro de un muerto está a la vez en diferentes lugares (su rancho, los caminos, el cementerio, el hogar doméstico, etc.) en función de su pluralidad anímica. Aunque se le despida del hogar, por vinculación el muerto puede continuar en su rancho y, incluso alejado de estos dos espacios, siempre estará presente en mayor o menor medida en el cementerio, definitiva localización luctuosa. El “monstruo de la tierra” prehispánico planea en la lectura que de ella hacen los totonacas sanpedreños. La ambigüedad de esta activa entidad se refleja en las costumbres para los muertos. Siempre presente, se la destinan ofrendas y exvotos, especialmente refino. Se la aplaca y dirigen hermosas palabras. La asociación muertos-tierra en Mesoamérica se presenta como un interesante tema a investigar.

En definitiva, apreciamos como el *li-katsin* se encuentra aún ligado a sus lugares habituales, aquellos donde pasaba tiempo cuando la persona vivía. La muerte no es sino un cambio formal, el paso de una condición material a otra donde solo perduran aquellos componentes etéreos y anímicos que todo ser posee en diferente grado. Algún *li-katsin* en forma de aire permanece encallado en nuestra realidad cuando debería partir hacia el destino post-mortem que le corresponde, definitivamente alejado del grupo de los vivos al que una vez perteneciera. Estos tres últimos “costumbres”, completan lo que la muerte, como hecho biológico, no pudo consumir sin la ayuda brindada por el *tatlabuán*: la tajante separación de dos formas de ser incompatibles, dos modos existenciales que deben permanecer escindidos uno de otro para evitar el daño en el organismo vivo. Los muertos representan un constante peligro para la población de San Pedro, una amenaza siempre presente ante la cual hay que mostrar profundo respeto y consideración. El complejo de costumbres destinado a los difuntos, con seguridad de los más nutridos y recurrentes dentro de la vida litúrgica totonaca, es el mayor exponente del respeto y temor que esta forma de existir merece, del especial trato que demanda así como del rol que exhibe dentro de la sociedad de San Pedro.

Como hemos repasado escuetamente el *tatlabuán* concentra en su transcurso parte de la cosmovisión totonaca. Dentro del proceso diacrónico que contiene el ritual totonaco (ya sea éste de una única noche o de cuatro días y noches) una forma concreta y particular de concepción del entorno se encuentra plasmada. “El costumbre” es el espacio y tiempo, el lugar y el momento, donde el especialista se dirige, mediante un preciso y apropiado trámite (verbal y simbólico-gestual), imprescindible protocolo ritual que solo él conoce, a otras formas de existir, seres constitutivamente idénticos al hombre pero formalmente diferentes a él. Es el ejercicio comunicativo máximo por el cual, el curandero traspasa las barreras existenciales y entabla relación y comunicación con las entidades con que el ser humano comparte realidad. La relación, establecida dentro de unos concretos modos y un discurrir prefijado, es un momento tenso y frágil que, de no seguir las normas y maneras oportunas prescritas por la tradición, por los “antiguas”, fracasará quebrando la posibilidad de conducir la negociación iniciada a buen término. Por ello, cada gesto ritual, cada modo operativo, cada palabra dentro de la salmodia repetitiva que el *tlabuaná* destina en “el costumbre” son llaves, puentes tendidos entre dos existencias que, disímiles materialmente, interactúan en un mismo plano privilegiado, intersticio donde la vida confluye dentro de un cauce que debe mantenerse estable. Esta es, a grandes rasgos, la tarea del curandero.

III. Naturaleza y chamanismo. La cosmovisión totonaca

Los hechos no están sencillamente presentes y ocurren sino que tienen una significación y ocurren a causa de esa significación.

Max Weber

La cosmovisión totonaca de la serranía poblana articula una realidad en continua evolución, cambiante conforme a unos designios propios, inherentes a la reflexión volitiva de algunos de los seres que la componen. Estos, integrados en el todo que es el cosmos, dan sentido al caos que resultaría de la sucesión de fenómenos y acontecimientos dislocados, los cuales sin significado carecerían de puntos de referencia para la intelección humana. Entre esta realidad cíclica, reiterativa en ciertos aspectos, y el cuerpo humano se elucida un estrecho vínculo, intercambio de fuerzas del que depende en gran parte la salud humana. El hombre, un ser “abierto” y una parte más de la totalidad e inserto como tal en ella, depende del entorno con el que mantiene una relación simbiótica que debe tender al equilibrio constante.

Como hemos estado viendo, muchos de los distintos seres y existencias que cohabitan la realidad humana tienen unos objetivos e intenciones hacia los que orientan su actividad. Para su consecución, estas entidades pueden entrar en interferencia con el hombre, ya competencia, ya cooperación y ayuda. O bien y a la inversa, el ser humano con ellos, al efectuar ciertas actividades o frecuentar ciertos entornos. En cualquier caso, el continuo devenir y cambiar de la “naturaleza”, del mundo, se explica por las actividades de algunos seres que, diferentes a los humanos en cuanto a su forma sensible, resultan idénticos a ellos (incluso superiores) en usanzas y medios, intenciones y capacidades, propósitos e inclinaciones. Cómo los humanos, las estrellas tienen “hambre”, el agua posee un dueño (San Juan) que anhela trabajadores para su dominio, la tierra aguanta nuestras ofensas y suciedades a cambio de compensaciones alimenticias y pecuniarias, los muertos ambicionan las sensaciones de los vivos. Y un largo etcétera.

Así, la convicción de que el trueno (*jilini*), las estrellas (*stáku*), el temazcal (*saq*), ciertos animales (si no todos), la tierra (*tiyat*) o los muertos (*ninin*), entre otros, son entidades con unas capacidades mentales, reflexivas e intencionales, equiparables a los humanos, con los cuales comparten afectos, sentimientos y ciertas inclinaciones en base a una composición anímica similar, sino idéntica, posibilita el armazón de una serie de relaciones con una naturaleza viva, en el sentido más humano de la palabra y abiertamente distanciado de postulados de la biología occidental contemporánea. Este espacio no socializado aparece en las nociones occidentales como una composición de existencias (animales, vegetales, minerales y sustancias) las cuales, reguladas por unas leyes ajenas a la voluntad humana (aunque sobre las que esta se puede imponer a partir del conocimiento de ellas)²³, tal vez devenidas de un ser superior o inmanentes a la propia “naturaleza”, concluyen una biosfera ecológica, un hábitat con unas

²³De hecho, la ciencia podría interpretarse, en cierta manera, como una forma de pensamiento, una cosmovisión, con una técnica derivada para dominar y superar las restricciones que la “naturaleza” impone a las sociedades humanas. Francis Bacon ya asentaba, allá por 1620, este postulado en su *Novum Organum* o *Indicaciones relativas a la interpretación de la naturaleza* donde insta al abandono de la tradición, con sus prejuicios y actitudes preconcebidas, para comprender “las cosas tal y como realmente son en sí mismas”. Se inicia un naturalismo ingenuo, un realismo que supone (y necesita de) la existencia de una “realidad verdadera”, una “naturaleza”, a la que, a través del análisis y comprensión de cómo las cosas en realidad son, dominar y someter a los designios humanos y de la razón.

condiciones ambientales, edafológicas, botánicas y zoológicas, entre otras, donde la operatividad de una cadena trófica mantiene un equilibrio en el cual se pretende inferir la manifestación de las “leyes de la naturaleza” en una soberana plenitud. Cercenada de lo social, la naturaleza se nos representa como una esfera cerrada y distanciada de la colectividad humana y de la propia persona, realidad autónoma, con sus propias leyes, regulaciones y existencia.

Entre los totonacas, el efecto fenomenológico que concluimos como naturaleza es asimilado como una “sociedad”, una especie de comunidad organizada a partir de las actividades y disposiciones de ciertos seres no humanos en cuanto a forma explícita. En la concepción totonaca de San Pedro, el entorno ambiental es un espacio donde operan seres y entidades cuyas actividades instituyen la totalidad de lo que allí acaece. Junto a estas entidades operativas, se sitúa el ser humano como otro personaje más en el continuum de la existencia. A su vez, entre ese espacio y el “interior” anímico humano se establece desde el nacimiento una continuada interferencia, una vinculación que liga al individuo y su entorno de tal manera que la salud llega a depender del balance en esta influencia mutua (desdibujando así la dualidad dicotómica interior-exterior). Igual que el destino y la idiosincrasia personal quedan fijados por un elemento externo al organismo, las estrellas, el resto de las disposiciones interiores del ser humano se asocian a una naturaleza animada, versátil, reflexiva. La enfermedad o la desgracia no se deben a inclinaciones interiores de la persona sino a la osmosis perenne entre su organismo y el entorno; un predeterminado destino en base a *las Madres*, así como la inclusión del ser humano en el espacio natural y sus perpetuas relaciones.

De esta manera y dentro de esta lógica, el Montero, *Aktsakan*, dueño del monte y los animales impone orden, cuida del monte y mantiene todo en su lugar. “*Grita como persona y se aparece y uno se pierde*”. Antes de salir a cazar o penetrar en su dominio, el individuo debe ofrendarle, ofrecerle en pago cigarros, refino o alimentos (tamales, atole, etc.) mientras le dirige unas palabras de respeto y considerada atención. El Montero, un chaparrito (“*como un niño*”) con sombrero²⁴, del que a veces se dice que “es como animal pero es como persona”, protagoniza muchas de las historias que afloran en las conversaciones diarias de los sanpedreños. Te puede perder en el monte, y solo se encontrará el camino al ponerse la ropa del reverso. O hacer enfermar al ser humano poco respetuoso con él y su dominio.

Igualmente, los truenos, la lluvia, los aires no son el producto fortuito de casualidades atmosféricas, de conjugaciones de presiones, temperaturas y energías (como preferimos creer nosotros), sino que son consecuencia ordenada de los dueños del terreno, seres que moran en sendas cuevas situadas en el lado Este y Oeste del poblado. En forma de enormes ofidios (“viborotas”), macho y hembra, según la dirección cardina²⁵, estos dueños controlan las lluvias y los truenos (*jilini*). Con su vuelo y bajo sus disposiciones, sueltan

²⁴Existe una especial inclinación a describir de similar manera a algunos de los seres que pueblan el imaginario totonaca. El sombrero ranchero es uno de los rasgos reincidentes, una continua referencia en las descripciones de ciertas entidades, lo cual resulta curioso atendiendo a que es un elemento colonial incluido en la vestimenta y en el repertorio temático indígena con procedencia castellana. Lo mismo ocurre en otras zonas mesoamericanas donde dicha prenda para vestir la cabeza es complemento distintivo de muchos de los fascinantes seres que conforman la cosmovisión amerindia.

²⁵El Este se asocia a la mujer. El Oeste, sin embargo, queda vinculado al varón. La mentalidad totonaca de San Pedro concibe que todo lo que existe debe estar emparejado, siendo el orden natural la dualidad. Existen “ríos del hombre y ríos de la mujer”, “animales hombres” y “animales mujeres”, dirección del hombre y de la mujer, etc. “Todo debe estar casadito”, en palabras de una reconocida partera totonaca.

las lluvias y comandan los truenos, pequeños individuos de sombrero ranchero negro que habitan en el cielo, según la opinión más extendida, donde se les supone viviendo en un pueblo como San Pedro. Los aires habitan también en esas cavidades. Su relación con los dueños no es del todo clara, pero sí se considera seguro que salen desde una abertura para introducirse en la opuesta. Los ciclones, por su parte, son las mujeres que mueren durante el parto sin dar a luz. Son condenadas a ser arrastradas por el cielo agarradas de los cabellos. *“Es del cielo, es la que suena mucho cuando quiere llover”*. Desde el Este soplan con fuerza, ayudando a que las nubes se muevan en el cielo y son responsables de los ciclones. *“Las hacen trabajar para que corra el aire, para que llueva, que corran las nubes”*. Estas mujeres, conocidas como *xite*, traducido a *“castilla”* (castellano) como ciclón, pueden ser escuchadas mientras sufren su castigo, en forma de un rumor en el cielo. Hay que tener presente que esta zona está sujeta a la actividad de los ciclones y fuertes huracanes que se forman en el Caribe y el Golfo de México. Desde el Este, estos destructivos fenómenos ambientales azotan la Sierra Norte con mayor o menor potencia y es frecuente sentir sus efectos en la temporada de lluvias.

La luna (*maljkuyuj*) es San Marcos o, a veces, Marcos a secas. El Sol es mujer y la Luna, hombre, la persigue. Descrito como el “mero viejo”, cuida de las mujeres, es el dueño de todas las mujeres. Se alimenta de la menstruación de aquellas, la cual se afirma que él mismo provoca. La menstruación es *“la enfermedad de la luna”*. *“Come la sangre de las mujeres”, “anda siguiendo a las que van al río a lavar”*. *“Cuando alguno quiere hacer maldad a otra [mujer] habla a la luna para que le baje más recia, para que tenga mucha regla. Para componerse hay que darle de comer doce platos de atole de chocolate y trece platos de atole de chocolate, doce platos de mole de pollo y trece platos de mole de pollo, doce y trece muñequitos de palalo. Dos jabones también se ponen”*. Así nos explicaba Lucia Allende Zaragoza, partera desde los 13 años, como la luna interviene en los asuntos del ser humano. A su vez, nos aclaraba, la luna también tiene que ver con los partos. Asunciona Maldonado esclarecía que si una mujer no se embaraza *“hace su luna”, “da a la luna su chocolate”*. Así como por ello, una mujer embarazada de poco tiempo (“cuando el bebé aún está tierno”, más o menos hasta los cuatro meses) no puede exponerse a los efectos de un eclipse (cuando “están peleando”) pues salir de techado cuando esta conjunción se produce conllevaría posibles malformaciones en el feto, tales como el labio leporino (*kaljskauj*, literalmente, labio de conejo).

El oleaje del río, la fuerza ondulante que erosiona orillas y consume el camino, es producto del trabajo de los *“pahuas”*²⁶, trabajadores muertos al servicio de San Juan, dueño del agua (*sochixkú skan*). Su incesante trabajo a cargo de este señor, explica la fuerza del río, su energía destructora y erosiva. Cuando alguien perece ahogado en el agua, su *li-katsin*, o alguno de ellos, queda eternamente trabajando para San Juan, personaje bebedor sobre el que aún se conservan algunos interesantes *“cuentos”* (mitos).

Y se podrían seguir añadiendo ejemplos para ilustrar este ámbito. En cualquier caso, lo que resalta es la forma de componer una “naturaleza” equivalente al mundo humano, conti-

²⁶Las pahuas son un fruto, el fruto de San Juan. Es la fruta que se arroja a los ríos cuando se pretende alimentar al dueño del agua. A ella, al parecer, queda asociada la imagen de los trabajadores de San Juan, aquellas personas que mueren ahogadas y que, por tal forma de fenecer, no van al cielo sino que quedan en el dominio acuático de San Juan.

nuación de uno en el otro y del segundo en el primero en base a un origen común. Los dueños y señores, de los que se me llegó a afirmar que existe uno para cada especie de planta y animal, regulan y disponen un organigrama, un orden ajustado dentro del cual el mundo fluye como en la sociedad humana: predeterminado.

Dentro de esta concepción del entorno, donde unas entidades de capacidades similares a las humanas lo organizan conforme sus propósitos y objetivos en sociedades similares a las totonacas, el chamanismo encuentra un asiento privilegiado. Porque, si en nuestro medio cultural positivista es el científico, el ingeniero, el técnico o aquella persona versada en alguna ciencia quien cuenta con el conocimiento para descifrar los códigos de la “realidad”, en las sociedades amerindias, por lo menos en lo que respecta a las comunidades totonacas de la sierra, el *kuchunú* o *tlabuaná* se alza como el especialista conocedor del mundo y de los seres que lo organizan, aquel que puede conversar con ellos intercediendo con sus palabras, herramientas básicas en todo sistema de creencias, y sus actos codificados entre la sociedad humana y la sociedad “natural” (no sobrenatural, ya que actúan y pertenecen al mismo plano antrópico), aquellas entidades que con sus acciones, intenciones, apetencias y actitudes regulan una realidad cambiante a la vez que repetitiva dentro de la cual los totonacas san pedreños conducen su día a día.

El *tlabuaná* regula, disminuye o subsana las interferencias que entre ambas sociedades se puedan producir armonizando la convivencia entre las dos. Las enfermedades que el curandero totonaca puede curar son consecuencia de la interacción de ciertas de las potencias descritas aquí y el ser humano. Los muertos, el agua, la tierra, el temazcal, las estrellas o el trueno, entre otros, pueden causar desajustes en la salud humana, desequilibrios en la interioridad donde residen las esencias que dotan a una amplia gama de seres, entre ellos al humano, de concretas aptitudes, disposiciones, sentidos y vocaciones. La capacidad de comunicación entre el *tlabuaná* y aquellas existencias otorgan a este personaje la esencial tarea de terciar entre la sociedad o el enfermo y las entidades que regulan el medio donde los totonacas de la Sierra Norte habitan y, con las cuales, inevitablemente, entran en relación. Dicha relación debe ser controlada y moderada por una cosmovisión que al cartografiar el mundo y el cosmos habilite ciertos técnicos que pueden situarse entre la colectividad que crea y recrea tal visión y la visión en sí. Nexo y ligazón entre dos productos supuestos e imaginados, sociedad y entorno, la figura y la técnica que intermedia no dejan de ser una producción más, resultado de la heurística y la casualidad histórica, productos que ofrecerán respuestas adaptadas a ambas creaciones: el científico y el chamán no dejan de ser invenciones, entelequias que acercan al ser humano a la certeza, necesaria seguridad cognitiva, tanto en la interpretación del cosmos como en su segura relación con él.

IV. Conclusiones

La necesidad acuciante de dar sentido a la experiencia, de organizar de manera comprensible y efectiva una realidad cambiante y, al tiempo, reiterativa en cuyos fenómenos y procesos el ser humano y sus actos se incluyen, ha derivado en la creación de clasificaciones y tipologías, teorías y certezas en todo tiempo, espacio y agrupación humana. El éxito de todas ellas depende de que en su conjunto se ajusten a una cosmovisión donde la efectividad de tal se compruebe en un ejercicio de apoyo mutuo. Las clasificaciones confieren inteligibilidad a un

modo concreto de entender el cosmos así como esta manera de codificar el universo dota de efectividad aquellas tipologías. Dentro de esta simbiosis, el “chamanismo” estudia y analiza cada modo de ser, esforzándose por comprender la lógica en sus relaciones, la consecuencia de estas y la subsanación de los efectos que tales actos relacionales puedan causar en busca de una homeostasis social, equilibrio necesario para la conservación (o dominación) de un mundo ficticio (en cuanto a su calidad de resultado heurístico de un modo lógico analítico determinado) al cual la cosmovisión de cada grupo confiere certidumbre y validez universal. Desde la observación y experimentación empírica, se elucidan paradigmas, extrayendo leyes y concluyendo efectos. “La función de los paradigmas” es ser “vehículos de las teorías científicas”, “indicándole al científico las entidades que la naturaleza tiene o deja de tener, así como de qué manera se comportan dichas entidades. Tal información suministra un mapa cuyos detalles dilucida la investigación científica madura. Y dado que la naturaleza es demasiado compleja y diversa para poder ser explorada de manera aleatoria, dicho mapa es tan esencial para el desarrollo inacabable de la ciencia como la observación y experimentación” (Kuhn 1971).

Ya sea desde un laboratorio o en un ritual, ya en campañas de investigación ya en un mito totonaco, lo mismo el filósofo en su sofá que el curandero en la casa de su comunidad, lo que se persigue es esencialmente lo mismo (aunque las preguntas sean diferentes): inteligibilidad y seguridad. Se transmite significación a una compleja realidad que sin un ordenamiento codificado en algún tipo de saber desbordaría al ser humano que, una vez se ha creado a sí mismo, necesita crear el cosmos donde residir.

4. Bibliografía

AGUIRRE Beltrán, Gonzalo (1992): *Medicina y Magia*, Fondo de Cultura Económico, México.

ANZURES Y VÉLANOS, M.^a del Carmen (1995): “Los Shamanes, conductores de Almas”, en Lagarriga, Isabel, Galinier, Jaques y Perrin, Michel (coord.), *Chamanismo en Latinoamérica, una revisión conceptual*: 45-64, Plaza y Valdés y CEMCA, México.

CHENAUT, Victoria (1990): “Medicina y Ritual entre los Totonacas de San Pedro Petlacotla, Puebla”, en Ludka de Gortari Krauss y Jesús Ruvalcaba Mercado (coord.) *La huasteca: vida y milagros*. Cuadernos de la Casa chata, n.º 173, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, D. F.

ICHON, Alain (1973): *La Religión de los Totonacas de la Sierra*, Secretaría de Educación Pública (SEP)-Instituto Nacional Indigenista (INI), México.

KUHN, Thomas S. (1971): *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, Fondo de Cultura Económico, México.

LAGARRIGA ATTÍAS, Isabel (1995): “Intento de Caracterización del Chamanismo Urbano en México con el ejemplo del Espiritualismo Trinitario Mariano”, en Lagarriga, Isabel, Galinier, Jaques y Perrin, Michel (coord.), *Chamanismo en Latinoamérica, una revisión conceptual*: 85-101, Plaza y Valdés y CEMCA, México.

— (2005): “Aspectos Generales del Chamanismo en México”, en Fournier, Patricia y Wiesheu, Walburga (coord.), *Arqueología y Antropología de las Religiones*: 205-236, CONACULTA-INAH, México.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1984): *Cuerpo Humano e Ideología. Las Concepciones de de los Antiguos Nahuas*. 2 Vols. UNAM. México.

— (2004): “La composición de la persona en la tradición mesoamericana”, en *Arqueología Mexicana*: 30-34, Vol. XI, n.º 65, México.

MADSEN, William (1965): Shamanism in México, en *Southwestern Journal of Anthropology*, 11 (1): 48-57.

MARION, Marie-Odile (1995): “La Voz de lo Infinito. Una contribución a la Redefinición del “chamanismo” en el mundo maya”, en Lagarriga, Isabel, Galinier, Jaques y Perrin, Michel (coord.), *Chamanismo en Latinoamérica, una revisión conceptual*: 65-84, Plaza y Valdés y CEMCA, México.

MÚNERA, Juan Guillermo (1984):” El Lenguaje Extático y la Cura Chamánica”, en Bidou, Patrice y Perrin, Michel (Ed.) *Lenguaje y palabras chamánicas*. Simposio del 45.º Congreso Internacional de Americanistas, Bogotá, Colombia.

PERRIN, Michel (1985): “Formas de Comunicación Chamánica”, en Bidou, Patrice y Perrin, Michel (Ed.) *Lenguaje y palabras chamánicas*. Simposio del 45.º Congreso Internacional de Americanistas, Bogotá, Colombia.

— (1995): “Lógica Chamánica”, en Lagarriga, Isabel, Galinier, Jaques y Perrin, Michel (coord.), *Chamanismo en Latinoamérica, una revisión conceptual*: 1-20, Plaza y Valdés y CEMCA, México.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2002): *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*, Cosac y Naify, São Paulo.