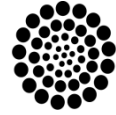




CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

UNIDAD REGIONAL GOLFO

MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL (MAS)



CENTROS PÚBLICOS
CONACYT

Tesis de maestría

**Sueño y poder
El uso social del sueño chamánico teenek**

Presenta

Nelly Iveth del Ángel Flores

Director de Tesis

Dr. Witold R. Jacorzynski Ceran

Comité de Tesis

Dra. María Teresa Rodríguez López

Mtra. Isabel Lagarriga Attias

Mtra. Vittoria Aino

Xalapa, Veracruz, febrero de 2011

A las mujeres y los hombres de Chontla que
trabajan por el bienestar de su comunidad

Esta investigación fue posible gracias al apoyo de la beca de posgrado del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT)

Índice

	Agradecimientos	5
	Introducción	6
Capítulo 1	Discusión teórico-conceptual	11
	1.1 Estado del arte: paradigmas de análisis de los sueños	
	1.1.1 Oniromancia	
	1.1.2 Freud y la psicología profunda	
	1.1.3 Neurociencia (o neurofisiología)	
	1.1.4 El sueño en el contexto del chamanismo latinoamericano	
	1.1.5 La perspectiva social: Wittgenstein, Austin, Bourdieu	
	1.2 Objetivos, preguntas de investigación e hipótesis	
Capítulo 2	Chontla y los teenek: un vistazo etnográfico	42
	2.1 Apuntes históricos	
	2.2 La Huasteca veracruzana hoy	
	2.3 Chontla y los teenek	
	2.4 Las comunidades de estudio	
Capítulo 3	El sueño y los chamanes teenek de Chontla	69
	3.1 Sistemas de orientación teenek	
	3.2 <i>Watsbil an ti Chontla</i> (Soñar en Chontla): los cotidianos juegos del lenguaje del sueño	
	3.3 Los chamanes y <i>An watsip</i> (El sueño): el sueño chamánico teenek	
	3.4 Sueños y formas de vida	
	3.4.1 “Mi sueño contestó ‘sí vas a saber’”	
	3.4.2 “El don viene de arriba”	
	3. 4. 3 “Cuando regresé aquí, tons ya me vino el sueño”	

	3.4.4 “Tú traes tu don”	
	3.4.5 El que no ve	
Capítulo 4	El uso social del sueño entre los teenek de Chontla	111
	4.1 El sueño chamánico como instrumento performativo	
	4.2 Criterios sociales del sueño chamánico	
	4.3 Sueño y poder: la perspectiva teenek	
	Conclusiones	126
	Bibliografía	129

Agradecimientos

En primer lugar quiero agradecer a los habitantes de Chontla y a todos en la Sierra de Otontepec quienes colaboraron o se vieron implicados, de distintas formas en esta investigación. A aquellos que compartieron conmigo las narraciones de sus sueños y oficios, especialmente: a los curanderos Estela Del Ángel, Herculano Jerez, Maximino Pérez, Santos Ramos y Marcos Del Ángel; al músico Fabián Reyes y al músico y promotor cultural Narcizo De la Cruz. Sin su generosa participación y el tiempo que me brindaron, este texto no sería posible.

Estoy en deuda con mis abuelos Bernardina Santiago y Luis Del Ángel, y con mis demás familiares en Chontla, quienes me orientaron de la mejor manera posible en los caminos para conocer a las personas y las situaciones para aproximarme al fenómeno del sueño teenek.

Gracias a mis padres, Arnulfo Del Ángel y Rosa Flores, mis mejores amigos en Chontla, el trabajo de campo me dio una doble satisfacción: la investigación y estar cerca de ustedes. Sin omitir el apoyo de mi padre en innumerables ocasiones, en la comprensión de la información en teenek y la interlocución con ambos en algunos temas de la comunidad.

Para la realización de este trabajo de investigación conté con la asesoría y dirección del Dr. Witold Jacorzynski (CIESAS-Golfo). Le agradezco su apoyo, interés y las valiosas sesiones de discusión, desde que el tema apenas era un proyecto; así como su asesoría en el procesamiento de la información de campo y la construcción de este texto. Sin duda debo a su dirección la mayoría de los aciertos de esta tesis. Gracias por su respaldo y su paciencia en todos los momentos que implicó este trabajo.

Agradezco también a mis lectoras y comité de tesis la Dra. María Teresa Rodríguez López (CIESAS-Golfo), la Mtra. Isabel Lagarriga Attias (INAH) y la Mtra. Vittoria Aino (INAH/UV), quienes accedieron amablemente a leer este trabajo e hicieron valiosos comentarios que me permitieron reencaminar a un mejor resultado esta versión final.

Y finalmente, agradezco a la joven Ana Francisco Aquino, quien me apoyó en la traducción y transcripción de algunos diálogos y entrevistas y a Julio Néstor Torres por su apoyo en la digitalización de mapas y en la elaboración de algunos cuadros.

Introducción

I

Pese a que algunas personas dicen no soñar; otras, no recordar lo soñado y a algunas el tema les resulta ocioso, la verdad es que en un sin número de sociedades en casi todas las épocas se ha reflexionado acerca del sueño, aunque no en todas se le ha dado igual importancia. En este trabajo intento describir una sociedad que hace del soñar una de sus prácticas primordiales: los teenek de Chontla, Veracruz. No pretendo construir o develar una teoría onírica teenek, apenas aproximarme a la cuestión y lo hago desde objetivos específicos y limitados. Indago en las creencias, conocimientos y prácticas en torno al fenómeno onírico, poniendo especial énfasis en lo que en este estudio llamo: el sueño chamánico. Un recurso básico de estos especialistas de manipulación de lo sagrado, la lucha contra el infortunio y la re-creación de lo que implica ser teenek.

Hablo de un tema que es valioso para una parte significativa de la comunidad, pero aparentemente insólito y desusado para una generación de jóvenes teenek que crecen viendo con extrañeza, desinterés e incluso disgusto, muchas de las experiencias y los saberes de sus padres y abuelos. No obstante que todos participan de la colectividad que construye, valida y utiliza las nociones del sueño.

II

Tengo que estar de acuerdo con Clifford Geertz (1997: 10) cuando escribe: "... no soy de esos que creen en el carácter <<ontológicamente>> autónomo de los textos, y pienso por tanto que las cuestiones biográficas e históricas están lejos de ser irrelevantes para la interpretación de las obras antropológicas". Siguiendo a Ludwig Wittgenstein y a algunos antropólogos posmodernos, creo que la descripción etnográfica es siempre la obra de alguien, cuyo discernimiento y reflexiones obedecen a un conocimiento situado. Tanto las palabras "situación" como "situado" provienen de *situ*, en latín- lugar. El conocimiento *situado* es ofrecido por un autor/a cuya *situación* consiste en que está arrojado/arrojada a un situ-lugar. En mi caso, fui arrojada a dos lugares en tiempos diferentes. En tal sentido quiero aclarar por qué cuando dialogo acerca de los teenek me encuentro inevitablemente aludida.

Cuando fui a estudiar la educación secundaria a Citlaltépetl, municipio vecino a Chontla, solía responder cuando me preguntaban “¿de dónde eres?”, diciendo que era xalapeña, porque efectivamente nací en la ciudad de Xalapa,¹ y sólo unos años después, mis padres decidieron mudarse a San Francisco, comunidad de la que mi padre es originario. Al terminar la secundaria, en familia decidimos que mi hermano y yo debíamos estudiar el bachillerato en Xalapa, porque habíamos escuchado que así tendríamos mayor oportunidad de ingresar posteriormente a la universidad. Al llegar a la ciudad, me embargó completamente la sensación de estar en un lugar extraño y no se trataba sólo de la extrañeza del lugar físico o de que hubiera gente diferente, sino de lo distinto que la ciudad se habita, se utiliza, se concibe, y de lo distinto que las personas son, hablan, miran y viven. ¿Que si es el típico contraste ciudad-campo?, tal vez. La cuestión es que de inmediato supe que Xalapa no era “mi tierra”; “el lugar de donde soy”, Chontla, y específicamente “mi pueblo”, San Francisco, sí lo son. Aunque debo ser honesta y decir que es más por algo que siento y no porque yo “sea, hable, mire o viva” como ahí se vive; y la percepción que intuyo que mis paisanos tienen de mí, me lo confirma constantemente: soy una mujer de la comunidad, pero no como una mujer de la comunidad. Usé pantalones y short desde niña, cuando ninguna mujer en la comunidad los vestía; jugaba y hablaba con los niños, mientras que las niñas sólo jugaban entre ellas; casi todas las mujeres de mi generación están casadas, pero a mi edad y siendo soltera, tengo actividades en la comunidad propias de los adultos y lo más importante no cuento con la capacidad de expresarme en el idioma de mi padre y mis abuelos. No obstante, siento y pienso que lo que más ha influido en mi formación como persona y como profesionista, son los años que he vivido en mi pueblo.

Sirva este enredado y quizá sinsentido prelude para tratar de explicar la situación en que me encuentro en esta investigación: como paisana y como antropóloga. Admito que no es fácil discutir sobre el grupo al que pertenezco. Aún tengo dudas respecto de mi capacidad de ser “objetiva” y de la posibilidad de hacerlo, pero al menos en este texto, me esfuerzo por dejar de lado mis opiniones y versiones personales y me apegó lo mejor que puedo a la información que me brindaron mis interlocutores en campo. Sin embargo, el “sitio” desde el que emprendo esta investigación, tiene sin duda un peso central sobre mi acercamiento al problema y principalmente, a los sujetos de estudio.

¹ Lugar a donde mi familia materna llegó en la década de 1960, proveniente de un poblado no muy lejano, de los alrededores del municipio de Naolinco.

En una de las primeras prácticas de trabajo de investigación de campo que hice en Chontla, en el año 2001, cuando era estudiante de la licenciatura, visité a la abuela Nina² con la intención de hacerle una entrevista sobre medicina tradicional, tema que había propuesto en mi curso de Seminario de Investigación de Campo. Llevaba un cuestionario de preguntas que finalmente sólo utilicé como guión y gracias a la afabilidad de la partera y a mi parentesco con ella³, pese a que no me conocía pues nunca antes habíamos hablado, aquello se convirtió en una conversación que duró varias horas. Y en esa y otras sesiones con ella el tema de los sueños surgió para mí inesperadamente. Al principio no comprendía lo que decía, creí que era por mi deficiente entendimiento del teenek y su escueto español. Yo sólo le había preguntado quién le enseñó su oficio y ella me hablaba insistentemente de una mujer que venía en las noches, en sus sueños, le daba los instrumentos y las plantas para atender partos. Poco a poco fui comprendiendo que me hablaba de un cierto uso del sueño que yo desconocía. Cuando tomé la decisión de indagar sobre este tema, varios años después, esa experiencia determinó el curso de mi investigación y el modo de aproximarme a los chamanes teenek que detentan al sueño como el origen de su don.

Visité a 17 *ilaalix* (“el que cura”) de las comunidades teenek del municipio: curanderos, parteras, hueseros, un brujo, promotores de salud y médicos tradicionales.⁴ Y por razones que expongo más adelante elegí a cinco como informantes clave, entre ellos a la abuela Nina. Previo a mi indagación, no conocía a ninguno de los otros cuatro chamanes, pero el haberme presentado como originaria de Chontla en tres de los casos, me ayudó un tanto a vencer la barrera de la desconfianza, aunque en otro de ellos, por el contrario, generó un poco de recelo al principio porque se temía que mi intención fuera obtener el conocimiento y utilizarlo en la comunidad, oportunidad que no se otorga tan fácilmente ni a cualquier persona. Aunque ciertamente hay aspectos en los que mi proximidad con los habitantes del municipio me beneficia en la investigación, no se quede el lector con la idea de que el trabajo de campo me está puesto en bandeja de plata, la familiaridad también me genera siempre complicaciones, por ejemplo, el hecho de que mi familia y especialmente mi padre están relacionados estrechamente con un

² Es el modo en que llaman en la comunidad a la partera Estela Del Ángel, una de mis informantes clave. Suele darse el apelativo de “abuela” a las parteras. En adelante en este texto la llamo por su verdadero nombre, pues así me pidió que lo hiciera.

³ Es esposa del hermano del papá de mi abuela paterna, en los términos de la comunidad debo llamarla abuela.

⁴ Como veremos en el desarrollo de esta investigación, los teenek de Chontla llaman médicos tradicionales a los especialistas de la salud que obtuvieron sus conocimientos fuera de la comunidad y cuyas técnicas eran desconocidas en las comunidades: acupuntura, naturismo, etc.

movimiento político por lo que en ocasiones me resulta difícil y a veces imposible hablar con personas que no se identifican con esa denominación política, pese a que trato de implicarme lo menos posible en esos asuntos. Pero lo que me parece más inconveniente es que quienes observamos nuestros lugares y grupos de origen perdemos un poco la capacidad de “extrañamiento” ante una realidad con la que estamos relacionados de manera más o menos cotidiana.

Conversé con los chamanes en sus hogares, ampliamente en sesiones concertadas, en un formato más de conversación que de entrevista, y medianamente en visitas ocasionales. Cuando me lo permitieron presencié sus formas de trabajo y contadas veces la realización de rituales, a veces fui testigo de manera fortuita. Los escuché hablar de los sueños de su iniciación: cuando les preguntaba por el origen de sus oficios, cuando se comparaban con otros chamanes, equiparándose con ellos o descalificándolos, cuando comparaban sus conocimientos con los de los profesores, médicos alópatas, agentes de la pastoral católica, *ejek* (mestizos) o con personas foráneas. Y cuando atendían a un paciente o llevaban a cabo un ritual.

Además de mis informantes clave, conversé sobre las concepciones de los sueños con otros personajes de las comunidades como músicos, rezanderos, catequistas, danzantes, profesores, autoridades comunitarias y municipales, el sacerdote, los médicos de las clínicas de salud y con habitantes en general que estuvieron dispuestos a hablar sobre el tema. Por cuestiones de formato presento en este trabajo sólo algunos fragmentos de los relatos de sueños y de la información obtenida al respecto.

III

Esta tesis está dividida en cinco capítulos. En el primero presento los conceptos básicos en términos de los cuales pensaré el tema del sueño chamánico entre los teenek. Expongo, en primer lugar, los paradigmas de análisis de los sueños que han influido en las teorías oníricas y en el análisis de éstas en muchas sociedades, campos y corrientes de estudio. Describo la postura crítica de Ludwig Wittgenstein en torno a estas teorías dominantes de análisis de los sueños e intento derivar de este aporte de la filosofía del lenguaje, mi propuesta teórica-conceptual de estudio del sueño chamánico teenek.

Destino la segunda parte del capítulo, a la revisión de teorías oníricas de sociedades no occidentales, localizadas principalmente en el contexto latinoamericano y más específicamente las de tradición mesoamericana, que en su mayoría, por no contar, no siempre por decisión propia, con versiones escritas o difundidas, derivadas de sus

conocimientos, sólo tenemos oportunidad de aproximarnos a ellas, a través de los estudios psicológicos o etnológicos sobre el sueño. Centro mi indagación en los abordajes de la experiencia onírica en el contexto del chamanismo, por ser éstos los dos temas principales, junto con el acercamiento a la cultura teenek, que en esta investigación se entrelazan.

En el segundo capítulo presento un panorama histórico y etnográfico de los teenek de Chontla. Yendo de lo general a lo particular, introduzco información sobre la historia antigua y presente del grupo cultural y la región. Describo las características geográficas, demográficas y etnográficas del municipio. Me concentro en presentar las dinámicas sociales de las comunidades de estudio, haciendo especial énfasis en los campos en que los chamanes se desempeñan.

Dedico el tercer capítulo a la descripción de las concepciones y el uso de los sueños entre los teenek. Muestro las concepciones acerca de la cosmología y las visiones del mundo que son primordiales para la comprensión teenek del fenómeno onírico. Detallo los diferentes juegos del lenguaje con el sueño, su presencia en la cotidianeidad, así como el modo en que se aprende a soñar y se sueña en las comunidades teenek de Chontla. En otro subapartado del capítulo describo el sueño chamánico, presentando los relatos de los sueños de mis informantes clave, su uso y su contexto.

En el cuarto capítulo llevo a cabo el examen de los casos de estudio, me apoyo en los conceptos presentados en el marco teórico con el objetivo de comprender el uso social del sueño chamánico teenek. Con base en los análisis de los relatos de los sueños y de las conversaciones con los teenek hago evidentes los criterios sociales que sustentan el juego del lenguaje del sueño chamánico.

Finalmente elaboro una serie de conclusiones en las que puntualizo los resultados obtenidos en esta investigación.

1. Discusión teórico-conceptual

1. 1 Estado del arte: paradigmas de análisis de los sueños

En todas las épocas, legos e intelectuales de toda índole y de sociedades diversas han reflexionado en torno a los sueños: filósofos, psicólogos, biólogos, fisiólogos, neurólogos, antropólogos, oráculos, onirománticos, escribas, sacerdotes, chamanes, ritualistas y más; todos han tratado de dar respuesta, de una u otra forma, en menor o mayor medida, a preguntas que quizá quien esto escribe y quienes lo leen, nos hemos planteado alguna vez: ¿qué son los sueños?, ¿qué provoca que soñemos?, ¿qué significan nuestros sueños?, entre otras. Sostengo que los chamanes teenek de Chontla tienen su propia versión a estas y a otras inquietudes propias de su realidad, respecto al tema.

Desde la antigüedad y hasta los más recientes estudios, ha prevalecido una discusión, la referente a la relación de dependencia o independencia entre los sueños y la vida en la vigilia. Tres tendencias principales hay al respecto, las teorías oníricas que consideran que en el sueño hay total actividad psíquica de la vigilia, las que aceptan que se presenta un descenso de la actividad psíquica y debilitación de la coherencia; y la más comúnmente reconocida en el ámbito científico, según la cual en la actividad onírica sólo se manifiesta una parte de la actividad anímica interrumpida por el reposo. Hildebrandt (cit. en Freud, 2006: 354) anota al respecto que “las peculiaridades del sueño no pueden ser descritas sino por medio de ‘una serie de antítesis que llegan aparentemente hasta la contradicción. La primera de estas antítesis queda constituida por la separación rigurosísima y la indiscutible íntima dependencia que simultáneamente observamos entre los sueños y la vida despierta”.

Otro tema recurrente ha sido el que discute acerca de las causas que provocan los sueños; si se pueden atribuir a una o a varias, y si siempre son las mismas; y por otro lado, si su estudio pertenece a la filosofía, a la psicología o a la fisiología, dependiendo qué los origina y de dónde surgen: procesos somáticos (por ejemplo, que si en el estómago, por considerarse afecciones del reposo) o procesos psíquicos (que si en el cerebro, por atribuirse a la imaginación). La mayoría de los estudios coinciden en que

las causas, pueden ser de distinta naturaleza, y que tanto lo físico como lo anímico pueden constituirse en estímulos de los sueños. Por otro lado, se ha indagado también en la relación entre los sueños y las enfermedades físicas y mentales, mencionando algunos autores que en ocasiones aquellos las preceden, en otras las revelan o bien, que éstas los modifican.

En torno a la interpretación de los sueños los intentos desde la antigüedad pueden concentrarse en dos corrientes teóricas oníricas principales que han sido ampliamente difundidas en los círculos intelectuales y en el conocimiento popular: 1) la interpretación simbólica de los sueños, que toma el contenido del sueño en su totalidad y lo sustituye por otro equivalente y comprensible, lo que se conoce como sustitución simbólica. Interpretación encomendada en las diferentes sociedades a personajes especiales, oráculos, onirománticos, escribas, sacerdotes, chamanes, psicoanalistas e incluso etnólogos, y en general especialistas, a los que de uno u otro modo, se atribuyen aptitudes especiales. 2) El método descifrador o de claves, que considera al sueño como una especie de escritura secreta, en la que cada elemento puede ser sustituido por una clave prefijada, y así determinar el significado. Esta tendencia deriva tanto en interpretaciones complejas de múltiples elementos presentes en un sueño, como en simplificaciones en las que sólo se toma un elemento que arbitrariamente se considera el fundamental en el sueño. Es el caso de los diccionarios de los sueños. En estas corrientes los sueños han sido clasificados, casi siempre para comodidad del estudioso en: premonitorios (proféticos o didácticos), iniciáticos (como en el chamanismo), telepáticos, visionarios y mitológicos (*ibíd*: 961).

1.1.1 Oniromancia

En la antigua Grecia, ya los grandes filósofos como Sócrates, Platón y Aristóteles se preocupaban y ponían atención al tema de los sueños, a los que consideraban de origen extrahumano, en ocasiones divino y en otras, demoniaco. Escribió Freud (2006: 349) “Admitían éstos (los filósofos de la antigüedad) que los sueños se hallaban en relación con el mundo de seres sobrehumanos de su mitología y traían consigo revelaciones divinas o demoniacas, poseyendo, además, una determinada intención muy importante con respecto al sujeto; generalmente, la de anunciarle el porvenir”.

Dice “Sócrates”, en los *Diálogos* de Platón, en su defensa ante Melito previa a recibir la condena a muerte: “Oídmme, atenienses: os he dicho toda la verdad; se divierten al oír cuanto exijo a los que creen ser sabios y no lo son. Pero esto no es desagradable. Repito que se me ha ordenado por el dios, tanto a modo de predicciones como en sueños y por todos los medios que la voluntad divina ordena actuar al hombre. Esta es toda la verdad, atenienses” (Platón, 1983 [386]: 48). En *Vida de los filósofos más ilustres*, Diógenes Laercio (2004: 62) escribe de Sócrates: “Después de soñar que uno le decía: *Tú dentro de tres días a la glebosa Ftía harás pasaje*, dijo a Esquines que ‘pasados tres días moriría’, y efectivamente recibió la cicuta pasado ese periodo. En otro pasaje, Laercio

apunta (*ibíd*: 98) “se cuenta que Sócrates vio en sueños un polluelo de cisne que plumaba sobre sus rodillas, el cual, metiendo luego alas, se elevó por los aires y dio dulcísimos cantos, y que habiéndole sido llevado Platón al día siguiente, dijo: ‘he aquí el cisne’”.

De manera general, estos filósofos distinguían dos especies de sueños: los verdaderos y valiosos, enviados al durmiente a título de advertencia o revelación del porvenir, y los vanos, engañosos y fútiles, cuyo propósito era desorientar al sujeto o causar su perdición.

Con Aristóteles se introduce al análisis de los sueños la concepción de alma, los autores anteriores sólo los consideraban como una inspiración de los dioses o del demonio como ya se dijo. Decía Aristóteles: “Se dice *tener alma actualmente u operativamente* el que está despierto, y *habitualmente*, el que *durmiendo*” (Diógenes Laercio, *ibíd*: 163) A este filósofo interesaba esclarecer con precisión lo que son el sueño y la vigilia, si éstos pertenecen al alma o al cuerpo o a los dos, y a qué parte de ellos; así como investigar cuál es la naturaleza del sueño: “por qué los durmientes sueñan a veces y a veces no; si ocurre que siempre sueña uno cuando duerme, pero a veces no lo recuerda; y, si es así, por qué; si es posible prever el porvenir mediante los

Algunos teóricos occidentales del sueño	
Sócrates	470 a. C – 399 a. C
Platón	427 a. C – 347 a. C
Aristóteles	384 a. C – 322 a. C
Cicerón	106 a. C – 43 a. C
Artemidoro de Daldis	140- 180 d. C) S. II d. C
Macrobio	S. IV d. C
René Descartes	1595 – 1650
Sigmund Freud	1856 – 1939
Carl Gustav Jung	1875 – 1961
Ludwig Wittgenstein	1889 – 1951
Erich Fromm	1900 – 1980

sueños (...), y de qué manera (...); y si se puede prever solamente el porvenir que depende de los hombres, o también el que tiene por causa la divinidad y los fenómenos naturales o fortuitos” (Aristóteles, 1993: 81-82).

Consideraba al cerebro como la sede principal de los sueños a los que definía como las impresiones que quedan de las sensaciones (sensaciones experimentadas en la vigilia) (*ibíd*: 95). Agregó que “durante el sueño, nosotros pensamos en ocasiones otras cosas independientemente de las imágenes” (*ibíd*: 99) y que en el estado de sueño, la sensibilidad actúa sin censura, pues los sentidos están inactivos e impotentes para actuar (*ibíd*: 106-107).

Acerca de los sueños como presagios, afirmó “(...) en cuanto a la opinión general y común, según la cual los sueños tienen un cierto sentido, opinión obtenida por la experiencia, ella merece ser creída, y no es increíble que, en ciertos casos, exista una adivinación en los sueños” (*ibíd*: 113) Pero no admitía ningún origen divino en ésta, si bien creía que sólo podía ser realizada por genios y no por hombres comunes, pues de darse el caso, las creía coincidencias (*ibíd*: 114, 117).

Para Aristóteles los sueños podían funcionar a veces como causas, a veces como signo y a veces como simples coincidencias de los sucesos. Anotó que en ocasiones los “movimientos” acontecidos durante el dormir eran el principio de acciones llevadas a cabo durante el día, para los que se empezó la preparación durante los sueños (*ibíd*: 116)

Fue el primer filósofo en observar que los sueños amplían los estímulos percibidos en el cuerpo mientras dormimos “(...) una insignificante elevación de temperatura en uno de nuestros miembros nos hace creer en el sueño que andamos a través de las llamas y sufrimos un ardiente calor” (*ibíd*: 95). Idea similar había sido ya planteada en el tratado *Sobre la dieta en las enfermedades agudas* (1990: 199, 204), por Hipócrates de Cos (460 a.C.-370 a.C.). Esta destacada figura de la historia de la medicina, reconoció la importancia de los sueños, pues los reconoció —en parte— como síntomas relacionados con el estado fisiológico del paciente: si tiene pesadillas repetidas ocasiones, esto puede indicar un trastorno mental. En el mismo tratado, el autor considera que la actividad onírica es la manifestación simbólica de un diagnóstico que el alma, durante el sueño, deposita en el cuerpo que habita.

En siglos posteriores, surge la figura de Artemidoro de Daldis (S. II, d. C.), oniromante griego, intérprete profesional de los sueños, considerado el más antiguo especialista en estudios de los sueños. Viajó a diversos países con la finalidad de reunir interpretaciones y libros de sueños, llegando a compilar más de 3.000 relatos oníricos de

quienes le consultaban, interesándose no sólo en el contenido sino también en la psicología humana. El más antiguo libro de los sueños que se conserva es su obra *Oneirokritiká* o *La Interpretación de los sueños*. En éste estableció diversas clasificaciones, distinguiendo entre sueños verdaderos, oráculos, visiones, fantasías y apariciones. Diferenciando entre sueños que predicen hechos *futuros* y aquellos que tienen que ver con el *presente*. Según Artemidoro, la clave para entender el funcionamiento y significado de los sueños es el simbolismo, anticipándose con ello y, en cierto modo, a las teorías psicoanalíticas más contemporáneas (véase Artemidoro, 1989).

Finalmente, *Los Discursos Sagrados* de Elio Arístides, también del siglo II d. C., el *Comentario al Sueño de Escipión de Cicerón* hecho por Teodosio Macrobio, a finales o comienzos del IV d. C.⁵ y el *De Insomnis* de Sinesio de Cirene, elaborado a principios del siglo V d. C., constituirán otras tres obras representantes del arte de la oniromancia.

De acuerdo con Le Goff, la influencia de los clásicos griegos transitó en la Edad Media Alta en Occidente donde predominaron “las prácticas onirománticas pitagóricas, estoicas y neoplatónicas, y que se refieren a una ideología del sueño transmitida desde la Antigüedad Mediterránea” (cit. en Duvignaud, 1996: 17).

1. 1. 2 Freud y la psicología profunda

Sigmund Freud, psicólogo austriaco, fundador del psicoanálisis, creó un nuevo paradigma en el análisis de los sueños, su teoría revolucionó enormemente lo que hasta entonces se había propuesto, pues fue el responsable de traer el fenómeno onírico a la arena científica. A partir de sus aportes, en todas las escuelas psicoterapéuticas, el sueño tiene una importancia capital (Battegay y Trenkel, 1979: 9). Junto con Carl Jung y Erich Fromm, se constituye como uno de los grandes exponentes de la psicología profunda, reconocidos entre otros temas, por el estudio de los sueños. La psicología post-freudiana acusa que los intentos previos por interpretar los sueños estaban basados generalmente en supersticiones e ideas irracionales, si bien reveladoras de una comprensión profunda del significado de soñar (Fromm: 1997:91).

⁵ De acuerdo con lo señalado por René Acuña, el *Somnium Scipionis* fue escrito por Cicerón en el 54 a. C como parte de su tratado *De re publica* (Cicerón, 1989: 19) y el *Comentario...* de Macrobio fue escrito en el siglo IV d. C. en su *Codex Parisinus* (*ibíd*: 21).

El psicoanálisis freudiano abordó a los sueños como estados de conciencia y de acuerdo con su planteamiento para comprender padecimientos psíquicos como las fobias, las ideas obsesivas, los delirios, la esquizofrenia, la neurosis y aplicar sus terapias era necesario explicarse la génesis de las imágenes oníricas (Freud, 2006: 343). De tal manera, consideraba a los sueños como síntomas patológicos y por lo tanto, susceptibles de aplicarles el método de interpretación (*ibíd*: 408-409). Su objetivo fue demostrar la existencia de una técnica psicológica para interpretar los sueños, que entendía como “productos psíquicos plenos de sentido” a los que podía asignarse un lugar “perfectamente” determinado en la actividad anímica de la vida despierta (*ibíd*: 349). Contrario a las tendencias que consideraban a los sueños como perturbadores del reposo, Freud los reconoce como “los protectores del dormir” (*ibíd*: 747)

Para Freud, el contenido manifiesto del sueño, es decir, el relato, debía ser interpretado como un jeroglífico, más que como una imagen pictórica (*ibíd*: 516), con lo que introdujo uno de sus principales aportes: la noción de “simbolismo onírico” (*ibíd*: 560 y ss), dándole a éste un estatus de lenguaje. Se afirma con ello que al soñar se está “diciendo algo”, de ahí que los sueños puedan ser considerados como un lenguaje, y leídos como textos. A su parecer “un mismo sueño puede presentar diferentes sentidos, según quien lo sueñe o el estado individual al que se relacione” (*ibíd*: 411), con lo que superaba la tendencia oniromántica en la que un sueño era descifrado mediante claves establecidas y universales o por medio de un experto. Sin embargo, como posteriormente lo señalara Carl Jung (1971, véase *supra*), Freud suplió un universalismo con otro.

Su método de análisis consistía en cierta “preparación psíquica del enfermo”: que requería la “intensificación de su atención sobre sus percepciones psíquicas y una exclusión de la crítica, con la que acostumbra seleccionar las ideas que en él emergen” (*ibíd*: 409); hacer que concentrara su atención no en el sueño en su totalidad, “si no separadamente (en) cada uno de los elementos de su contenido” (*ibíd*: 410); agotar los pensamientos ocultos y recuerdos respecto al sueño a interpretar (*ibíd*: 414) e identificar el “círculo de ideas que intervienen en el sueño” (*ibíd*: 421), además de “investigar las relaciones del contenido manifiesto con las ideas latentes y averiguar por qué proceso ha surgido de éstas últimas aquel primero” (*ibíd*: 516). Se trata de una técnica que concentra su interés en el sentido latente, más allá del sentido manifiesto de la experiencia onírica, buscando de esta manera, un significado psicológico profundo.

Sigmund Freud apuntó “Que todo el material que compone el contenido del sueño procede, en igual forma, de lo vivido y es, por tanto, reproducido –*recordado*- en el sueño (...)” (*ibíd*: 354). No obstante, advierte que la simple asociación de lo soñado con lo vivido en la vigilia, no basta para comprender su relación y sobre todo para interpretar el relato onírico. Subrayó con ello, la libre disposición del sueño sobre recuerdos inaccesibles, lejanos u olvidados, a la vida despierta (*ibíd*: 355)

Para Freud los sueños son “una realización de deseos, y su motivo, un deseo” (*ibíd*: 420). Más específicamente puntualiza que se trata de “la realización (disfrazada) de un deseo reprimido”, que en último término tendría siempre a los impulsos sexuales como su causa (*ibíd*: 445). Admitía Freud que también existen los sueños penosos y de angustia, que aparentan estar muy alejados de una realización de deseos, pero agregó que tal angustia “(...) procede de la vida sexual, y corresponde a una libido desviada de su fin, y que no ha llegado a su empleo” (*ibíd*: 453). Concluía que después de una adecuada interpretación, es decir, una vez superado el filtro de la censura psíquica (*ibíd*: 670), estos sueños que expresaban una libido reprimida, revelarían el mismo objetivo encubierto o disfrazado (*ibíd*: 429-230, 434), la realización de deseos. En resumen, de la orientación causalista ortodoxa de Freud resulta que una vez localizado el deseo reprimido en el sueño interpretado, se considere que su expresión habría podido ser de múltiples maneras; de ahí que por ejemplo, todos los objetos largos que aparecen en los sueños, se expliquen como símbolos fálicos y todos los objetos redondos o huecos, como símbolos femeninos.

En palabras de Gastón Bachelard (1989: 30), este psicoanálisis clásico trata al conocimiento de los símbolos como si éstos fueran conceptos y advierte “puede incluso decirse que los símbolos psicoanalíticos son los conceptos fundamentales de la investigación psicoanalítica. Cuando ya se interpretó un símbolo y se descubrió su significado ‘inconsciente’, pasa a la categoría de simple instrumento analítico y no se cree preciso estudiarlo ni en su contexto ni en sus variedades” “Un método semejante, que da un sentido concreto y una vez por todas a un símbolo particular, deja que se le escapen muchos problemas” (*ibíd*: 30-31).

Carl Jung fue un psicólogo suizo, ampliamente influido por Freud, no obstante, como en sus tiempos de consolidación académica Freud era “persona no grata en el mundo científico” “sólo se le discutía en los pasillos, nunca en las sesiones”, no siempre le fue cómodo confirmar y reconocer públicamente la coincidencia de sus teorías, si bien finalmente se declaró públicamente a su favor y “combatió por él”.

Señalaba que uno de los aciertos de Freud había sido encontrar el sentido latente del sueño de una manera “*empírica y no deductiva*” (1995: 94). Mostró especial interés en su método de interpretación de los sueños, que consideraba valiosos para la atención de las manifestaciones esquizofrénicas (Jung, 1971: 156). Le pareció útil la aplicación del concepto de “mecanismo de represión” en el campo del sueño, para comprender por qué algunas personas no sabían dar o dudaban al dar una respuesta asociativa en torno a temas que tenían que ver con un dolor o un conflicto anímico; sin embargo, discrepaba con Freud en las causas de la represión, que para éste último estaban siempre relacionadas con la sexualidad, ya que Jung creía que podría haber otros factores, e incluso lo discutió con Freud, pero éste nunca reconoció otros como válidos (*ibid*: 157). En término del método de interpretación de los sueños, no generó cambios significativos a lo propuesto por su mentor.

Jung (1995: 101) tomaba distancia de la postura ortodoxa causalista de Freud pues consideraba que para fines teóricos y prácticos, tanto las causas como la finalidad permitirían una mejor comprensión de la esencia del sueño. Pero fue el tema de la teoría sexual el que finalmente lo que distanció a Jung de Freud, tanto en el campo intelectual como personal, pues Jung entendía que Freud la había puesto en calidad de dogma, lo que le parecía igual de peligroso que los otros que aquel trataba de derribar, como la religión y la filosofía (Jung, 1971: 159 ss). En su autobiografía *Recuerdos, sueños, pensamientos* Jung (1971: 166 ss) se lamenta que pese a que Freud en repetidas ocasiones le manifestó que lo consideraba su sucesor, él no se sentía capaz de secundar “correctamente” sus opiniones, porque le implicaría renunciar a las propias, además de que encontraba en Freud un afán más grande por ser una autoridad académica que por la búsqueda de la verdad, que para Jung era el fin mismo de la ciencia. Escribió Jung (*ibid*: 170-171): “No pude darle la razón a Freud de que el sueño es una ‘fachada’ tras la cual se oculta su sentido; un sentido que es ya consciente pero que está implícito en la consciencia, por así decirlo, de modo maligno. Para mí los sueños son naturaleza a la cual no es inherente ninguna tentativa de engaño, sino que expresa algo, lo mejor que puede (...). Mucho antes de que conociera a Freud había considerado lo inconsciente, así como a los sueños, su expresión inmediata, como un proceso natural en el cual no cabe nada arbitrario ni intención engañosa alguna. No veía motivos para suponer que los estados de consciencia se extendían también a los procesos naturales del inconsciente. Por el contrario, la experiencia cotidiana me enseñaba cuán tenazmente se oponía el inconsciente a las tendencias de la consciencia”. No obstante sus discrepancias, sin

dudarlo Jung (*ibíd*: 177) atribuye a Freud el mérito, entre otras cosas, de “reconocer al sueño como la más importante fuente de información sobre los fenómenos del inconsciente, arrebató al pasado y al olvido un valor que parecía irremisiblemente perdido”.

Para Jung los sueños son “la autorrepresentación, espontánea y simbólica, de la situación actual de lo inconsciente” (Chevalier y Gheerbrant, 2007: 960). Advertía en ellos cierta intervención de la conciencia, sumándose a la versión de que ellos no son producto exclusivo del inconsciente. Expresaba (1995: 93), “en casi todos los sueños cabe encontrar ciertas particularidades provenientes de impresiones, de pensamientos o de estados de ánimo de la víspera o de días anteriores”. Hablaba de continuidad en sentido retrospectivo, pero también “hacia adelante” pues reconocía que los sueños “producen efectos notorios sobre la vida mental consciente aun de personas que no podrían ser consideradas como supersticiosas o de algún modo anormales” (*idem*). Definía a las representaciones oníricas, como “verdaderamente fantásticas”, a diferencia de los procesos mentales conscientes, caracterizados por el “pensamiento lógico y dirigido”, “el proceso asociativo del sueño crea relaciones que por lo general son totalmente ajenas al pensamiento de la realidad” añadía (*ibíd*: 94).

Atribuía a los sueños “una función reguladora propia de lo inconsciente, que consiste en que aquellos pensamientos, inclinaciones y tendencias de la personalidad humana que en la vida consciente alcanzan escaso valor, ejercen una función orientadora durante el sueño”, una “regulación psíquica” que actúa incluso si el soñador no comprende su sentido (Jung, *ibíd*: 99, 100).

Erich Fromm (1997: 91), psicoanalista alemán, al igual que Jung (1995: 94) atribuye a Freud el haber dado fundamento sistemático y científico a la interpretación de los sueños. Como se vislumbra en páginas posteriores, el énfasis de la psicología profunda en el determinismo causal del simbolismo de los sueños, diferencia su teoría del resto de las teorías oníricas “no científicas”, que priorizan el fin por sobre la causa.

Muchos puntos en la doctrina freudiana despertaron dudas: sobre todo la pretensión al universalismo de la simbología del sueño y la búsqueda de la esencia del sueño analizada dentro de una *teoría* del sueño. El psicoanálisis cambiaba una noción universalista de los sueños, como la de los onirománticos griegos por sólo otro modo de pensar en esencia semejante. Mientras que Malinowski no encontraba el complejo de Edipo en los linajes matrilineales de Melanesia, Wittgenstein observó que, si la función de los sueños fuera la realización de los deseos -cuestionaba Wittgenstein- se trataría

ésta de una “alucinación” de la satisfacción del deseo y no de la satisfacción misma (*ibíd*: 122-123). De igual forma, le parecía incorrecta la idea de que el único motivo para los sueños fueran los deseos de la primera infancia, como Freud propuso. Freud – concluye Wittgenstein– “quería encontrar una única explicación que mostrara qué es soñar. “Quería encontrar la *esencia* del sueño” (*ibíd*: 123).

1. 1. 3 Neurociencia (o neurofisiología)

Resulta en suma interesante la información que los neurocientíficos del sueño derivan de sus investigaciones. La mayoría de los estudios en este campo en enfocan al sueño en su “función biológica”, como acto de dormir; y los menos, se concentran en el sueño como acto de soñar. En correspondencia, hacen una distinción terminológica entre reposo, sueño o “sueño fisiológico”, por un lado, y “ensueño”, por otro. Reconocen que las investigaciones actuales han cambiado las antiguas ideas sobre el estado del sueño y el contenido de los “ensueños”.

En el primer caso, advierten que “Antes de que se iniciara el estudio científico del sueño se creía que es un estado ‘pasivo’, en el que se interrumpe la actividad del organismo y su comunicación con el ambiente”, hoy por el contrario, lo consideran “un proceso estrechamente relacionado con las funciones superiores del cerebro” (Ramos, 1996: 17). Al respecto, Ramos (1996 a: 21) agrega: “pese a la aparente falta de respuesta comportamental, durante el sueño tiene lugar una compleja actividad en el encéfalo: la actividad neural y mental puede llegar a ser mayor en ciertas fases del sueño que en la vigilia”. Se define así al sueño como “un estado, o una conducta, complejo que difiere cualitativamente del estado de vigilia y que está íntimamente relacionado con ella. Ambos expresan distintos tipos de actividad cerebral.” (Ramos, 1996 a: 22). En este sentido, el mismo autor advierte además, que el “sueño fisiológico”, “contribuye a la maduración cerebral en las primeras etapas del desarrollo, favorece el aprendizaje participando en el procesamiento de la información y facilitando la consolidación de la memoria y, por tanto, la adaptación de la conducta al ambiente (...); del mismo modo en que “Los cambios fisiológicos y diversas patologías repercuten en la calidad del estado de reposo”, de tal modo que varios trastornos del sueño son asociados con déficits cognitivos y alteraciones emocionales durante la vigilia (Ramos, 1996: 17). Chevalier y Gheerbrant (2007: 962) puntualizan que “De una

carencia de sueños resultan desequilibrios mentales, al igual que una carencia de proteínas animales provoca perturbaciones biológicas”.

La apreciación de los “ensueños” se ha modificado ampliamente, “antes considerados como experiencias de irrealidad, carentes de lógica y acompañadas de sentimientos inapropiados” (Ramos, 1996: 176). Desde el punto de vista neurológico, la función del “ensueño” es una consecuencia de la actividad cerebral y orgánica. Éste se construye con “trazos de memoria visuo-espacial, almacenada en el hemisferio derecho, más que a partir de la memoria verbal, almacenada en el hemisferio izquierdo (Ramos, 1996: 177) con la incorporación sistemática de estímulos previos al sueño y otros acontecidos durante éste (Ramos, 1996: 179). El objetivo de estos especialistas es descubrir qué partes del cerebro provocan ciertos “ensueños”, ciertas sensaciones. Han descubierto, por ejemplo, que personas que han sufrido derrames cerebrales informan que no vuelven a tener sueños o al menos no los tienen por algún tiempo. De ello se desprende el interés por comprender la función del lóbulo parietal en los sueños, pues es éste el que resulta dañado como a causa de un derrame. Los pacientes con este padecimiento afirman que no es cómodo no soñar porque sienten que no descansan al dormir y que despiertan constantemente (Prospero y Drucker: 1996: 137).

Los avances en la investigación neurocientífica corresponden a exámenes a nivel neurofisiológico que dependen de tres parámetros principales: el electroencefalograma (EEG)⁶, el electrooculograma (EOG)⁷ y el electromiograma (EMG)⁸. Mediante la aplicación de estas técnicas se distinguen dos fases del “sueño fisiológico”, dos estados diferentes entre sí y de la vigilia: el sueño REM⁹, que se acompaña de movimientos oculares

“Toda actividad cerebral exige que las neuronas intercambien señales eléctricas. Al hacerlo se detectan en la superficie del cerebro tensiones eléctricas, que aparecen y desaparecen. El cerebro <<vibra>>. Estas mínimas tensiones propias del cerebro activo pueden ser captadas, amplificadas, y registradas gráficamente, por medio de electrodos” (Zimmer, 1985: 3).

rápidos, también llamado sueño paradójico “porque durante el mismo la actividad

⁶ La electroencefalografía es una técnica desarrollada por el psiquiatra alemán Hans Berger, permite el registro de las señales eléctricas del encéfalo, los ojos y los músculos en el estado de reposo (Prospero y Drucker, 1996: 131).

⁷ “Registra los movimientos oculares mediante electrodos situados en los ángulos externos de los ojos, sobre la piel. Así se detectan los cambios de voltaje cuando el ojo rota (...)” (Ramos, 1996: 30).

⁸ Mide el grado de tono muscular que presentan los músculos esqueléticos” (*idem*).

⁹ Por sus siglas en inglés “rapid eye movement” o sueño MOR, por sus siglas en español “movimientos oculares rápidos”.

electroencefalográfica es de bajo voltaje –indicando activación- pero no hay conciencia ni reactividad al ambiente”; y el sueño NO REM¹⁰ “que no se acompaña de movimientos oculares rápidos y durante el cual la actividad cerebral va disminuyendo progresivamente, haciéndose más lenta y de mayor amplitud (sueño de ondas lentas – SOL-)” (Ramos, 1996 a: 25). De esta clasificación, deriva una subclasificación más detallada de las fases del sueño, que presento a continuación, entre otras funciones ha ayudado a determinar, las relaciones entre “el sueño fisiológico” y la “ensoñación”.

Cuadro 1
Terminología de las fases del sueño

SUEÑO NO REM	Sueño sin movimientos oculares rápidos
Sueño tranquilo	Equivalente al sueño No REM en el periodo postnatal humano.
Sueño de ondas lentas	Sinónimo de sueño delta
Sueño lento profundo	Fases 3 y 4 del sueño No REM, en las que el umbral de activación es más alto que en las fases 1 y 2 del sueño No REM.
Sueño sincronizado	Sueño con un patrón EEG (Electroencefalograma) compuesto por una actividad EEG lenta similar en todas las regiones del encéfalo.
SUEÑO REM	Sueño con movimientos oculares rápidos
Sueño activo	Equivalente al sueño REM en el periodo postnatal humano. Opuesto al sueño tranquilo.
Sueño con movimientos oculares rápidos	Sinónimo de sueño REM
Sueño paradójico	Caracterizado por signos comportamentales de sueño y una actividad EEG de bajo voltaje, similar a la de la vigilia tranquila
Sueño desincronizado	Sueño con un patrón EEG formado por actividad EEG mixta de bajo voltaje.

Tomado de (Ramos, 1996: 25).

¹⁰ Por sus siglas en inglés “No rapid eye movement” o sueño No MOR, por sus siglas en español “No movimientos oculares rápidos”.

Aplicando las técnicas del EEG, EOG y EMG, se ha descubierto que “algunos tipos de movimientos de las extremidades durante el sueño podrían guardar cierta relación con la actividad mental de los ensueños” (Ramos, 1996: 177). En 1957, los trabajos de William Dement y Nathaniel Kleitman mediante electroencefalografías sugirieron una asociación entre la fase REM y el ensueño (Próspero y Drucker, 1996: 131), considerando a aquella como “un indicador fisiológico fiable de ensoñación”, de ahí que por décadas los sueños REM y la ensoñación sean considerados como sinónimos (Ramos, 1996: 172). Sin embargo, a partir de los años 60 del siglo pasado¹¹, que de acuerdo con Zimmer (1985) es una década paradigmática en el estudio de los sueños, una serie de estudios demostraron que los “ensueños” podían ocurrir en cualquier fase del sueño (incluso en la “vigilia relajada” y al comienzo del sueño)¹², por lo que actualmente la mayoría rechaza la simple ecuación “ensueño=sueño REM” (Ramos, 1996: 172).

Hacen énfasis en los llamados sueños “lúcidos”, aquellos “en los que el durmiente se hace consciente de que está soñando”, pues son tomados como prueba de que “puede controlarse el contenido de los ensueños” (Ramos, 1996: 172), de donde derivan la afirmación de que entre vigilia y sueño existe un “continuum”, si bien diverso, en la actividad mental (*ídem*).

No obstante que monitorean los sueños a través de electrodos que miden los impulsos eléctricos del cerebro como ya vimos, los neurocientíficos reconocen que sólo se puede saber si la persona realmente está soñando y qué está soñando, despertándolo y preguntándole.¹³ Con base en estudios en los que se han recogido relatos de

“Los adultos recuerdan espontáneamente un sueño cada tres o cuatro noches. Los que mejor se recuerdan y son más vívidos son los del final de periodo de sueño., cuando predomina el sueño REM. Si se despierta al durmiente durante el sueño REM, en un 60-85 % de los casos relata **imágenes alucinatorias cargadas de emoción y con referencias personales (ensueño)**, mientras que si se le despierta en sueño No REM (fases 3 y 4) sólo hay un 30-50 % de recuerdos, los cuales consisten en pensamientos vagos, fragmentados e imprecisos” (Ramos, 1996: 173).

¹¹ Zimmer (1985: 133) anota que la frase que caracterizaba los “Quien no sueña se vuelve loco”, en su obra este autor se refiere a los sueños como “el estado loco de la noche”.

¹² Algunos autores hacen una distinción entre los “ensueños” y las “alucinaciones hipnagógicas” que a veces ocurren al comienzo del sueño y las “alucinaciones hipnopómpicas”, que se dan en la transición del sueño a la vigilia (Ramos, 1996: 173).

¹³ “¿Por qué soñamos?”, programa de televisión *Horizon*, (transmitido en el Canal Cultural “ONCE TV MÉXICO” México, transmitido el 13 de septiembre de 2010).

“ensueños” en las diferentes fases del sueño, Ramos (1996: 175) anota que el “ensueño” se define por las siguientes características: “protagonismo del durmiente, entorno estructurado y otras representaciones aparte de la de sí mismo”. Añade: “el sujeto no es consciente de que lo que está percibiendo en el ensueño no es real y sólo una baja proporción de ensueños se acompañan de un sentimiento de que aquello no es plausible; contrariamente a lo que se creía, pocos también se acompañan de algún tipo de emoción” (*ídem*).

De acuerdo con algunas investigaciones, el contenido de los “ensueños” ayuda a entender cómo procesa el cerebro la información, por lo que en estos estudios también suelen buscarse patrones en los “ensueños” de las personas y descubrir cómo los sueños pueden ayudarnos a resolver los problemas cotidianos, por ejemplo de aprendizaje (Portell *et al*: 1996: 165). Ramos (1996: 175) afirma que “Las características particulares de los sueños se relacionan con los rasgos cognitivos (el modo de procesar la información) y los rasgos de personalidad que tiene el durmiente”. Y en este sentido, ponen énfasis en los casos de grandes mentes de la historia de la humanidad, de quienes se dice obtuvieron su inspiración y/o hicieron sus descubrimientos o inventos mediante los sueños: como Dimitri Mendeleiev el creador de la Tabla Periódica de los Elementos, Elías Howe inventor americano de la máquina de coser (quien se dice que soñó lanzas con puntas y de ahí tomó la idea para el hueco en la aguja), Mary Shelley en el campo de la literatura que soñó al ser protagonista de su obra “Frankenstein” y si me permiten agregaré a esta brevísima lista al mexicano Pedro Linares López (que estando al borde de la muerte, soñó que en un bosque vio a estos seres que lo acompañaban y escuchó un grupo de criaturas gritando: “Alebrijes”, “Alebrijes”, de ahí que usara esta palabra que escuchó en su sueño para nombrar a las figuras que vio) y que posteriormente creó, hoy símbolo importante de la artesanía mexicana.

Pero volviendo al tema, los neurocientíficos sugieren que si un estudioso se duerme con una pregunta en la mente y lo hace así constantemente, poco a poco, conseguirá una respuesta. En este mismo sentido, Portell *et al* (*ibid*: 168) anotan que cuando se aprende algo durante el día, en los sueños esto se procesa y practica lo aprendido. “Soñar trae nuevas experiencias que influyen en las anteriores y es así como el sueño ayuda”. Porque no sólo las “cristaliza” sino que el cerebro las procesa, desarrolla, examina y ordena. Relacionan la fase del “sueño paradójico (SP)” con los procesos de aprendizaje y memoria “por la elevada actividad cortical que acompaña al SP, semejante al de la vigilia”, “esa elevada actividad cerebral durante el SP sugiere la

existencia de un proceso funcional activo que involucra probablemente información previamente adquirida durante la vigilia” (Portell *et al*, 1996: 161).

Advertimos entonces, que también los científicos de este campo se han ocupado del análisis del contenido sociológico de los “ensueños”. Anotan en este orden de ideas, por ejemplo, que las emociones desagradables, tales como la ansiedad, expectación, miedo y sorpresa son las manifestaciones más frecuentes en los “ensueños”. Que en la “imágenes o representaciones cognitivas” de éstos predominan las imágenes visuales, seguidas de las sensaciones auditivas, vestibulares (de movimiento) y de temperatura, mientras que las táctiles, olfativas y gustativas son más raras (Ramos, 1996: 176). Que en sujetos jóvenes son más abundantes los “ensueños” de carácter marcadamente sexual, sensual o con alta carga emocional. Al respecto Ramos (1996: 175-176) añade que “el grado de activación emocional que se tiene durante el sueño refleja el que se tiene durante la vigilia” lo que sucede tanto en “sujetos normales” como en pacientes psiquiátricos; y para ejemplificar menciona que “a lo largo del ciclo menstrual de la mujer los cambios en el estado de ánimo durante la vigilia se reflejan en los mismos cambios en el contenido de sus ensueños en sueño REM. Los relatos de los pacientes deprimidos tienen un tono depresivo (...)” (Ramos, 1996: 176). Estos datos sugieren que ciertas características individuales de los procesos cognitivos y emocionales durante la vigilia se prolongan en los “ensueños”. La actividad mental durante el sueño depende pues de las características comportamentales, cognitivas y emocionales, pero también del sexo y de la edad del sujeto “Los varones tienen ensueños de contenido algo más agresivo que las mujeres (...)”, concluye Ramos (1996: 176).

Este paradigma aporta poco a la antropología social y ciencias sociales por razones más bien obvias. Mencionaré sólo una que tiene que ver con el lenguaje de las explicaciones neurofisiológicas. El lenguaje es técnico, asume una actitud experimental y reduce la cuestión de los sueños, en la mayoría de los casos, al trabajo del laboratorio. Una analogía nos podría servir para comprender que este reduccionismo es un defecto imperdonable. El color amarillo se define en la ciencia de los colores como un color cuyo rango se encuentra entre 565 nm y 580 nm¹⁴. Ahora bien, es absurdo decir que Van Gogh prefería el color amarillo por su longitud de onda de rango. La explicación de los cuadros de Van Gogh en el lenguaje de los rangos de la longitud de onda no nos acercaría en absoluto a comprender lo quiso expresar el artista a través del color

¹⁴ Abreviatura de nanómetro, o sea, la unidad de longitud de onda.

amarillo. Como escribe Tomasini (1994: 138), respecto a las explicaciones científicas de los sueños:

Es claro que frente a una argumentación así, el usuario normal del lenguaje no tendrá nada que decir. De hecho, quedaría confundido ante lo que probablemente sería un imponente torrente de términos teóricos, hipótesis, explicaciones causales, etc. La ironía de la historia, sin embargo, consistiría en que en el fondo sería el científico quien estaría aún más adentrado en la vía de la confusión y en que habría puesto de manifiesto que su labor *qua* científico rebasa los límites de su comprensión de su propia actividad y de los resultados que alcanza.

El científico al usar la jerigonza científica, valga la redundancia, deja de hablar sobre los “sueños” propiamente dichos. En lugar de ellos introduce las palabras que obedecen otras reglas del uso, a saber, las definidas dentro de la teoría neurofisiológica.

1.1.4 El sueño en el contexto del chamanismo latinoamericano

En este texto el sueño y el chamanismo se plantean como dos fenómenos entrelazados y como tal se abordan. El chamanismo ha estado presente en un sinnúmero de sociedades en el mundo y en toda la historia de la humanidad, si bien no todos los casos corresponden plenamente a la caracterización tradicional, elaborada con base en los chamanes tunguses, a partir de quienes se desarrolló el concepto y de cuya lengua proviene el término.¹⁵ Entre los pueblos indígenas de México las prácticas chamánicas adquieren rasgos particulares, que en general remiten a un denominador común, especialistas que manipulan los símbolos sagrados en la lucha contra el infortunio y en la comunicación con realidades alternas.¹⁶

En la literatura antropológica, el chamanismo aparece sobre todo como una teoría de la comunicación entre dos mundos, uno “sobrenatural” y otro terrenal. De acuerdo con Jensen (1966: 267) la fundamentación mítica del chamanismo siempre guarda relación con la comunicación que éste establece con el Más Allá. En opinión de Galinier

¹⁵ Del tunguso *shaman* (Eliade, 1960: 22).

¹⁶ Respecto al tema de lo sagrado, no obstante su perspectiva, que desliga al fenómeno de su contexto social específico, Eliade apunta con razón, que “un objeto se hace sagrado en cuanto incorpora (es decir, revela) otra cosa que no es él mismo” (Eliade, 1981: 37). En palabras de Jacorzynski (2004: 262-263), “usando un lenguaje un tanto metafórico, podemos decir que una y la misma cosa puede ser sagrada o profana, sobrenatural o natural”. Por su parte, De Martino (1995: 137-138) advierte que “La esfera de lo sagrado designa un orden de técnicas protectoras de los individuos y de los grupos sociales en determinados regímenes de existencia”, y es expresada a través de lo mágico-religioso.

y Perrin (1995: ix), el chamanismo es “un sistema que se funda en una teoría de la comunicación que se lleva a cabo entre el otro mundo, un ‘espacio sagrado’ (o ‘sobrenatural’) –descrito en parte por los mitos- y el mundo de aquí, el de los hombres comunes, que por otra parte, se halla sometido a ese otro mundo”.

En antropología, las interpretaciones acerca de las manifestaciones chamánicas son elaboradas comúnmente a partir de la descripción de un personaje definido que las realiza, sin embargo, en México se encuentra una diversidad de especialistas con la capacidad de movilizar símbolos mágico- religiosos. Curanderos, brujos, parteras, e incluso otros ritualistas (como algunos músicos y rezanderos), comparten el hecho de que sus tareas suponen distintos tipos de comunicación o vínculo con lo sacro, si bien no todos ellos podrán ser conceptualizados como chamanes. Este panorama hace indispensable el estudio de las expresiones chamánicas que atraviesan el oficio de estos expertos, y que no necesariamente son exclusivos de uno.

En las culturas indígenas de México hay chamanes, pero no todos los especialistas recurren a las prácticas con que se ha definido en un sentido estricto (“clásico”) al chamanismo: el éxtasis o a los estados alterados de conciencia, autoinducidos o derivados de la ingestión de enteógenos, para comunicarse con “lo sagrado”, tal como lo caracterizara Eliade (1960, 1967). Definición que por cierto ha sido paulatinamente abandonada por su vocación reduccionista y universalista, que obviaba las especificidades locales y el papel del contexto social. Entre los teenek de Chontla, por ejemplo, el sueño es una de las formas centrales de comunicación e interacción con la realidad no ordinaria o extrahumana donde se accede al “mundo otro”.

De manera semejante a otras prácticas de los grupos étnicos en nuestro país, el chamanismo no ha permanecido inmutable, sino en un proceso de interpretación y resignificación constante, que tiene referentes mentales y sociales determinados históricamente. Galinier y Perrin (1995: xv) lo conceptualizan “(...) como un sistema intelectual cuya plasticidad es tal, que permite diversas formas de cohabitación, de interpretación o de coexistencia con las grandes doctrinas de salvación”. De modo que, en las zonas indígenas del país se le encuentra conviviendo con el catolicismo, el protestantismo y las religiones tradicionales. Así, la vigencia de especialistas y prácticas chamánicas, no puede ser considerada sólo como una supervivencia arcaica de las sociedades previas al desarrollo de la tradición civilizatoria mesoamericana, sino como una lógica específica dotada de una gran capacidad explicativa, que mantiene eficacia en los diversos y cambiantes contextos históricos.

Por consiguiente, más que una construcción “teórica” derivada de la presencia de especialistas entre los grupos indígenas, se trata en este caso de fenómenos ligados a la experiencia individual y social, que se reproducen y difunden de manera oral y en la cotidianidad, por lo que la teoría sobre estas categorías de entendimiento debe ser elaborada para el caso particular y no como un modelo que se identifique necesariamente con cada uno de los pueblos del México actual o que sea tomado de conceptualizaciones hechas para otras latitudes del orbe.

Siendo un tema de estudio que cobra renovado interés en México, la generalización del uso del término puede incluir (aunque también confundir) a un conjunto de especialistas diferenciados, cuya práctica mágica, religiosa o terapéutica no refiere necesariamente a la adjudicada a los chamanes tunguses. En la actualidad el término es frecuentemente empleado por algunos movimientos urbanos de curanderos y ritualistas con orientaciones del *New Age*, a los que se denomina neo-chamanismos. Movimientos que sobre todo se han desarrollado en la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI. El *New Age* a menudo refiere a un sistema de creencias no unificado, un agregado de creencias y de prácticas.

Bartolomé (1991: 102) apunta que “los chamanes llegan a poseer su poder como fuerzas asociadas a las fuerzas que rigen el universo y mantienen el orden sobre la Tierra y la humanidad. Es el mediador sobre los hombres y las fuentes sagradas del orden, al tiempo que agente de conservación de dicho orden”. Este autor analiza el escenario actual en que

La sociedad regional y nacional continúan ejerciendo su presión sobre la cultura indígena; por lo tanto, el chamán debe tratar de responder a esa penetración; aunque con la imposibilidad de que la respuesta se canalice a través de la vertebración de una migración mesiánica o de una alternativa de índole bélica. Siendo el chamán el principal responsable de la cohesión social y de la continuidad cultural, aparte de haber sido y continuar siendo el mediador entre su comunidad y el universo, se hace necesario que en la actualidad sea capaz de orientar a su grupo ante las nuevas relaciones que emergen de la situación de contacto. Relaciones tanto económicas como de todo nivel, a través de las cuales el universo se torna conflictivo y caótico y la realidad va adquiriendo día a día una imagen menos ‘sabida’ y más azarosa (*ibíd*: 105).

Por otra parte, aunque las teorías sobre los sueños varían de una cultura a otra en cuanto a la naturaleza del sueño y la relación del pensamiento inconsciente y consciente,

en la mayoría de los casos soñar se interpreta como un viaje en el cual la persona que sueña (o su alma) transita a los dominios “invisibles” del universo.

Así, los sueños, como los “vuelos chamánicos”, pueden iluminar los acontecimientos, proporcionar una comprensión de sus fuerzas ocultas e influir en ellos (Guss, 1980; Wright, 1990, 1992). Veremos esto en el caso de los teenek, quienes interpretan tanto la enfermedad como la recuperación de la salud como situaciones vinculadas a eventos del mundo de los sueños. Soñar es una forma de mediación entre lo conocido y lo desconocido, de manera análoga a la del viaje extático chamánico (Losonczy, 1990). En muchas culturas soñar es la llave de acceso al poder chamánico (Kracke, 1992; Orobítg, 1998, 2001; Wright, 1981, 1992). De acuerdo con lo consignado por Chevalier y Gheerbrant (2007: 960) entre algunos pueblos indios de América del norte “los sueños están en el origen de la liturgias; ellos fundan la elección de los sacerdotes y dan la calidad de chamán; de ellos se deducen las ciencias médicas, el nombre que se dará a los hijos y los tabúes”. Los autores hasta aquí mencionados se refieren al sueño como un instrumento de poder de tipo mágico-religioso, obviando y subestimando otros tipos de poderes (político, económico, simbólico) que en ocasiones los chamanes detentan y controlan.

Otros autores destacan que en la relación del sueño con el chamanismo, no es sorprendente encontrar que mitos, sueños y rituales compartan sistemas simbólicos similares. Los símbolos que se encuentran en los mitos y que permiten la comprensión del ritual y la vida cotidiana, también están presentes en las interpretaciones de los sueños (Brown, 1987; Kracke, 1987, 1990; Watson, 1981). Muchas culturas tienen lo que Basso (1987: 87) llama “imágenes canónicas del sueño”, es decir, cierto patrón metafórico o metáforas típicas que ayudan en su interpretación (Brown, 1987; Bruce, 1979; Guss, 1980; McDowell, 1989 y Ortiz de Villalba 1989).

Entre los documentos prehispánicos mesoamericanos, se dice que existían los *temicámatl* “libros de los sueños” que fueron manejados por especialistas, mismos que ayudaban a la gente que acudía a ellos preocupada por sus sueños (León Portilla, 2003: 77). González (2005: 160) siguiendo las fuentes disponibles, consigna en la época prehispánica en Mesoamérica, los sueños

Eran una de las formas importantes de adivinación y augurio y a través de ellos se conocían los deseos de los dioses, que eran interpretados por especialistas. Por otra parte, se creía que en el sueño el alma abandonaba el cuerpo para viajar. Nahuas: Temictli. Se tienen varias referencias sobre el

tema; los cuatro sabios dejados en Tamoanchan por sus compañeros inventaron, junto con el calendario, la forma de adivinar los sueños (....) A manera de augurio, se creía que la gente que soñaba que ardía o que estrenaba casa, o que se rompía sobre él un cerro, o que se lo comía una fiera, o que se le echaba encima una serpiente, pronto moriría. Aquel que soñaba volar moriría en la guerra y el que soñaba con eclipses de Sol se quedaría ciego. Se decía que algunos dioses se manifestaban en sueños a aquellos que faltaban en sus obligaciones religiosas. Fueron muchos los gobernantes que tuvieron en sueños el augurio de la caída de sus reinos, por ejemplo, *tezozómoc* en Azcapotzalco, así como anuncios de la conducta o políticas a seguir.

En su obra *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, De la Garza (1990: 19) intenta “conocer la interpretación que los indígenas dan a la función onírica y a las plantas, hongos y animales psicoactivos y sus efectos; a las ideas acerca de ellos; al sitio que tuvieron y tiene en su religión, en su concepción del mundo, en su vida cotidiana”; destaca las semejanzas y diferencias entre el <<sueño>> artificial y el sueño natural y pretende aproximarse a las ideas indígenas sobre los estados psíquicos del mundo onírico y de los estados alterados de conciencia, ideas que, sin duda, estuvieron ligadas a sus creencias y ritos religiosos. Anota que los pocos trabajos acerca de los sueños “generalmente se centran en enlistar las interpretaciones de las imágenes oníricas”. Por su parte, “realiza un análisis comparativo de los datos sobre los sueños y plantas sagradas, hallados en fuentes escritas, plásticas, lingüísticas y etnográficas acerca de los nahuas y los mayas” (21). De la Garza (1990: 15) apunta

El pensamiento religioso de los nahuas y los mayas concibe espacios y umbrales que sólo se vislumbran en estados especiales, y que algunos logran atravesar, adquiriendo así poderes sobrenaturales. Esos estados, en los que se dan extrañas vivencias y que pueden permitir el acceso a otros ámbitos, distintos al mundo de la experiencia ordinaria, se producen, según ellos, cuando el espíritu se desprende del cuerpo, hecho que puede ocurrir por diversas causas y en distintas circunstancias de la vida. Entre las formas de separación del cuerpo y el espíritu, destacan el sueño y el trance extático, estados que, de acuerdo con la significación que tienen para los indígenas, más que irracionales podrían ser considerados como supraconscientes.

De la Garza (1990: 21) parte de “la certidumbre de que para los indígenas hay un vínculo esencial entre los estados alterados de conciencia logrados con drogas y el estado natural de sueño”.

Galinier (2009: 93-94) apunta que en México los estudios sobre los sueños han mantenido “una posición bastante marginal en la etnografía de los grupos indígenas y las narrativas oníricas no han sido ni sometidas a sistematización dentro de un *corpus*

teórico, ni comparadas a ninguna doctrina vernácula”. Y añade acerca de los sueños, estos “son usados para decodificar signos relacionados a eventos imprevisibles y desórdenes de la vida cotidiana. La actitud normativa hacia los sueños varía de una comunidad a otra, e incluso al interior de un área cultural. La mayor parte del tiempo, los sueños representan una obra maestra del conocimiento compartido, comentado e inmediatamente socializado tal como ocurrió”.

La gente narra los sueños para “protegerse de las energías malignas y evitar que las representaciones que emanan de las entidades no humanas salgan de su lugar de destino privilegiado, el cuerpo humano” (*ibíd*: 94).

Entre los Huicholes se dice que a través de los sueños “los dioses se comunican entre sí y con los huicholes; de esta forma les indicaron cómo deberían de ser las ceremonias. Los chamanes se valen de los sueños para descubrir a los causantes de las transgresiones, las causas de las enfermedades, etc.” (González, 2005: 160). Entre los mexicanos, etnia asentada de manera dispersa en los estados de Durango, Nayarit, Jalisco y Zacatecas los médicos tradicionales se designan mediante el sueño y mediante éste reciben el don de curar ciertas enfermedades. Una vez elegidos, los médicos tradicionales deben cumplir una serie de penitencias: ayunos, abstinencia sexual y de alcohol, y retiro al monte durante un mes cada cinco años para estar benditos y poder practicar la curación (CDI, 2010).

Respecto a trabajos más recientes, en 2007 se publicó el proyecto de video documental, *Chamanes. Una tetralogía sobre el chamanismo en México*, de Antonella Fagetti, con la presentación de una serie de casos etnográficos de comunidades rurales e indígenas de Puebla, Oaxaca, Campeche y Chiapas que documentan el fenómeno del chamanismo. En una compilación de dos discos, Fagetti y su equipo de investigación, de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, evidencian los temas del don e iniciación; adivinación y curación; trance, sueños y plantas sagradas y la costumbre para la Santa Rosa. Se trata de una interesante mirada al fenómeno del chamanismo mesoamericano, aunque sólo en una primera fase etnográfica sin plantear alguna propuesta analítica. Por su parte, la subdirección de etnografía del INAH, en la novena línea de investigación del proyecto *Etnografía de las regiones indígenas de México en el Nuevo Milenio*, aborda el tema de “chamanismo y nagualismo” en 20 regiones del país. Las pesquisas se llevan a cabo con orientaciones variadas como el perspectivismo, el cognitivismo, la fenomenología, el psicoanálisis, sin embargo, los resultados serán difundidos hasta mediados y finales del presente año.

En este estudio utilizo el concepto de chamán para hablar de los *chuu'ux* de Chontla, los curanderos que de antaño se considera construyen y poseen el conocimiento tradicional de la comunidad, no sólo en el ámbito del proceso salud-enfermedad, sino también en el aspecto ritual, de re-creación de la cultura y de los saberes sobre el cuerpo humano, las divinidades, el origen del mundo, el territorio humano y los seres del “otro mundo”. Se constituyen en especialistas de diversas prácticas curativas, rituales y conocimientos tradicionales. Sus actividades están vinculadas a la esfera de lo que podríamos considerar como sagrado y extra-humano. Son los encargados de alejar el infortunio de la comunidad y sus habitantes, aunque en la actualidad su función se ha reducido principalmente a la de sanadores. Es en estos especialistas de lo sagrado en quienes se concentra esta investigación.

En la mayoría de estos estudios en torno al sueño, los enfoques fenomenológico (Eliade 1960, 1967), culturalista (Colby y Colby, 1986 y Laughlin, 1992) y de la psicología profunda, surgida del psicoanálisis (véase Freud, 2006 [1899]; Fromm, 1997 y Bruce, 1976), han predominado, desarrollando una interpretación psicologista de los sueños, que busca de posibles universales en el pensamiento humano y que generalmente ha derivado en análisis etnocentristas (desde la perspectiva occidental, por supuesto).

1.1.5 La perspectiva social: Wittgenstein, Austin, Bourdieu

La introducción reveladora a la nueva perspectiva social para el estudio de los sueños la encontramos en la obra tardía de Ludwig Wittgenstein. Lo que interesa a nuestro autor en esta fase de su pensamiento, no es la manera de representar el mundo a través de las proposiciones, sino lo que se puede decir con y sin sentido en diferentes campos del lenguaje. Lo que se puede decir de acuerdo con las reglas gramaticales de un idioma no implica lo que se dirá con el sentido. “Estamos en lucha con el lenguaje” apuntó Wittgenstein (CV, 57).¹⁷ El sentido de las palabras, enunciados y signos, en general, no consiste en lo que éstos representan o denotan sino en cómo están usados en

¹⁷ Por el formato en que los libros de Wittgenstein fueron editados, en párrafos numerados, su obra se debe citar, con las siglas del título y el número de párrafo. En la bibliografía indico la referencia completa.

diferentes situaciones o juegos de lenguaje, o sea el “todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido.” (IF, 7).

A los ejemplos de los juegos de lenguaje pertenecen actividades simples y complejas como dar órdenes y actuar siguiendo órdenes, describir un objeto por su apariencia o por sus medidas, fabricar un objeto de acuerdo con una descripción, relatar un suceso, hacer conjeturas sobre el suceso, formar y comprobar una hipótesis, presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas, inventar una historia; y leerla, actuar en teatro, cantar a coro, adivinar acertijos, hacer un chiste; contarlos, resolver un problema de aritmética aplicada, traducir de un lenguaje a otro, suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar (IF, 23), relatar sueños (IF, II, 427), coronar a un rey (IF, II, 517), o simplemente jugar los juegos de tablero, juego de cartas, juegos de pelota, juegos de lucha, ajedrez, tenis, juegos de corro etc. (IF, 67)

Los juegos de lenguaje no son átomos que existen independientemente en un espacio social. Forman una constelación dinámica. La expresión “juego de lenguaje” debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una *forma de vida*. (IF, 23) Para enseñarnos qué es el lenguaje, Wittgenstein ofrece tres metáforas poderosas y una lista de los ejemplos concretos. El lenguaje se parece ora a las “herramientas en una caja” cuyas diversas funciones se asemejan a las funciones de las palabras (IF, 11); ora a una “cabina de una locomotora” con sus diferentes manubrios que pueden usarse de maneras distintas (IF, 12); ora a una “vieja ciudad” con su centro y suburbios, que aún no está acabada ni completa (IF, 18). Los juegos de lenguaje como parte de la ciudad tienen su historia aunque ésta no puede medirse con las fechas del calendario: “nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan” (IF, 23).

La atención de Wittgenstein, al final de su vida, la atrajeron los juegos de lenguaje con la palabra “saber”. Fue entonces cuando Wittgenstein descubrió las proposiciones gramaticales, la “mitología” sobre la cual se levanta todo nuestro conocimiento, nuestro saber. El lenguaje se parece ahora a un río cuyas proposiciones funcionan o bien como su canal o bien como el flujo del agua (SC, 96). Las proposiciones gramaticales forman una “mitología” o una visión del mundo (*Weltbild*) que sirve como criterio del sentido para las proposiciones significativas. Esta relación puede cambiar con el tiempo: “La mitología puede convertirse de nuevo en algo fluido, el lecho del río de los pensamientos puede desplazarse. Pero distingo entre la agitación del agua en el lecho del río y el desplazamiento de este último, por mucho que no haya

una distinción precisa entre una cosa y la otra” (SC, 97). El análisis gramatical introduce en la arena de las ciencias sociales un análisis nuevo, el conductual-pragmático, que consiste en ofrecer las respuestas a las preguntas de tipo ¿qué hacen? ¿Qué reglas siguen en el juego? ¿Cómo se relaciona el juego de lenguaje jugado con otros juegos de lenguaje existentes en el espacio de una forma de vida? Y finalmente ¿Cuáles son las reglas del sentido que sirven como fundamento para producir el conocimiento acerca del mundo?

Wittgenstein llega a descubrir la gramática que subyace los sueños. La gramática de los sueños posee una doble estructura: en primer lugar tropezamos con la gramática universal de los sueños; en segundo lugar, nos enfrentamos con la gramática particular de los sueños construida históricamente en la sociedad teenek. En este apartado, reconstruiré la gramática universal, es decir la gramática en la cual pensamos sobre los sueños. En los capítulos que siguen reconstruiré una variación de esta gramática, a saber, la gramática de los sueños teenek.

La aportación de Wittgenstein a la antropología de los sueños se deja resumir como sigue:

1) Los sueños forman un juego de lenguaje, una actividad o una práctica establecida en la sociedad de los hablantes del español.

Nuevamente: Después de haber despertado, un grupo de personas nos narra algo; les enseñamos entonces la expresión “He soñado...” y luego sigue la narración. Les pregunto más tarde en diferentes ocasiones: “¿Soñaste algo anoche?”, y obtengo, a veces, una respuesta negativa; a veces, la narración de un sueño; a veces, ninguna narración. Esto es el juego de lenguaje (OSFP, 368) (IF, 427).

2) Este juego de lenguaje, como otros, es el resultado de un entrenamiento, una socialización

Es necesario decir también esto: que el niño no necesariamente tiene que aprender el uso de la palabra “soñar” dando, en primer lugar, simplemente un informe de un evento al despertar para que luego nosotros le enseñemos las palabras “He tenido un sueño”. En realidad, es también posible que el niño oiga decir a un adulto que ha soñado y luego diga de sí mismo y narre un sueño. No estoy diciendo que el niño *adivine* lo que el adulto quiere decir; basta que un día use la palabra y que la use en las circunstancias en las que nosotros lo hacemos (OSFP, 375).

3) El sueño y su relato, tienen significado diferente. Esto se nos revela al hacer ciertas preguntas. Wittgenstein nos sugiere cuáles:

“¿No podría alguien soñar y, sin embargo, no comunicar esto a nadie?”- Ciertamente: puesto que puede soñar y comunicárselo a alguien”. (OSFP, 365) O bien: “un día alguien me dice ‘Nunca contaré a nadie lo que soñé

anoche'. ¿Tiene sentido esto? ¿Por qué no? ¿Estaría yo obligado a decir, después de lo que he dicho acerca del origen del juego de lenguaje, que no tiene sentido-puesto que, después de todo, el fenómeno original era precisamente la *narración* del sueño? ¡En absoluto! (OSFP, 371).

4) Pero aunque tengan el significado diferente, el sueño y su relato son inseparables en otro sentido.

Leemos en una narración que alguien tuvo un sueño y no se lo comunicó a nadie. Nos preguntamos cómo es que el autor pudo saberlo. -¿No *entendemos* cuando Strachey hace conjeturas en relación con lo que la reina Victoria pudo haber visto ante sí momentos antes de su muerte? Por supuesto. -Pero ¿no entendía también la gente la pregunta de cuántas almas cabían en la punta de una aguja? Esto es, la pregunta de si uno no entiende eso no nos resulta de gran utilidad; lo que debemos preguntar es qué podemos hacer con una oración de este tipo. -Es claro *que* usamos la oración: la cuestión es *cómo* las usamos (OSFP, 366).

Lo que cobra importancia ahora, bajo este nuevo criterio pragmático, es preguntar bajo qué circunstancias tendría sentido decir esto, y no simplemente si entendemos ¿qué significa tener un sueño y nunca relatarlo?

5) Criterios de veracidad del relato sobre los sueños depende del uso de la primera y la tercera persona:

Los criterios para la verdad de la confesión (*Gestaendnisse*) de que he pensado esto y lo otro no son la descripción veraz de un proceso. Y la importancia de la confesión verdadera no radica en que reproduzca un proceso correctamente y con seguridad. Más bien radica en las consecuencias especiales que se pueden sacar de una confesión, cuya verdad está garantizada por los criterios especiales de la veracidad (IF, II, 509).

Lo que Wittgenstein manifiesta en esta cita es que las razones que se dan para atestiguar la veracidad del sueño en la primera persona difieren de las que se otorgan para justificar que X realmente tenía el sueño que dice que tenía. Relatar un sueño no es el mismo juego del lenguaje que relatar un suceso. En la primera persona la oración “he soñado” es una confesión, en la tercera tiene ciertas consecuencias sociales observables y puede ser puesta en la tela del juicio.

6) El relato del sueño se relata en el pasado, no el presente. ¿Tiene el verbo “soñar” un tiempo presente? ¿Cómo aprende una persona a usar este tiempo? (OSFP, 935) ¿Se puede decir estamos soñando ahora? La violación de esta regla produce dilemas y

paradojas como en una historia china: Soñé que era mariposa y ahora no sé si soy hombre que soñó que era mariposa o soy mariposa que está soñando que es hombre. La falta del tiempo presente se relaciona con una experiencia universal humana: soñamos y relatamos el sueño al despertar: “¿Existe el sueño sin la experiencia de despertar?” (OSFP, 937).

Ahora bien, ¿qué relación guarda este análisis de Wittgenstein con los sueños teenek? La respuesta a esta pregunta se revela cuando buscamos una palabra en teenek que significa “he soñado”. La descripción del uso de esta palabra (y las palabras emparentadas) sería describir el juego de lenguaje o la práctica de los soñadores teenek. La diferencia entre el concepto de “sueños” y soñar entre los teenek y los hablantes del español no-teenek se revelaría al comparar ambas descripciones.

No pretendo, por supuesto, dar una definición de la palabra “sueño”, quiero, más bien, hacer algo parecido a esto: describir el uso de la palabra. Mi pregunta es, entonces, aproximadamente la siguiente: si llego a una tribu extraña cuyo lenguaje es para mí desconocido y sus miembros tienen una expresión que corresponde a nuestros “sueño”, “sueñas”, etc. ¿cómo averiguo que esto es así? ¿Cómo sabría qué expresiones de su lenguaje debo traducir como esas otras expresiones de nuestro lenguaje? (OSFP, 374)

En esta tesis, mostraré que los teenek juegan el juego de lenguaje con “soñar” y “relatar un sueño” de modo comparable al juego de lenguaje que se juega en las sociedades no teenek.¹⁸ Este juego de lenguaje comparte la gramática universal que acabamos de describir. Pero como argumentó Quine con su ejemplo de “Gavagai”, las traducciones, aunque posibles, nunca son completas o exactas. Los significados de las palabras dependen de los contextos sociales y éstos difieren de sociedad a sociedad. Como veremos, las situaciones sociales en la cuales alguien en la sociedad teenek dice que ha soñado, son, en ciertos casos, distintas de las que sirven como contextos para relatar los sueños en la sociedad occidental no-teenek. Entre los teenek, relatar un sueño puede describirse en ciertas circunstancias como una amonestación, como un acto de comunicación con los muertos del “mundo otro”, o por fin, como una revelación de la posesión de un don-poder que decide sobre la posición social del soñador. Esta última

¹⁸ En español se utiliza la palabra “sueño”, del latín *somnus*, para hacer referencia al “acto de dormir” y al “acto de soñar” (al que por cierto se considera generalmente como “el acto de representarse en la fantasía de alguien, mientras duerme, sucesos o imágenes”), pero también para hablar de la representación, en la vigilia, de las fantasías o de las “cosas que carecen de realidad o fundamento, y, en especial, proyecto, deseo, esperanza sin probabilidad de realizarse”, es decir, un anhelo. En cambio en otros idiomas, por ejemplo en inglés *sleep*, es la palabra que se utiliza para “dormir” y *dream* para “soñar”. En teenek de igual manera, dos palabras distintas se utilizan en este caso, *wayal* para “dormir” y *watsbil* para “soñar”. Náhuatl, *kochi* “dormir” y *kochita* (ver dormido) “soñar”.

práctica será el tema de la presente tesis. Haremos un uso especial de la idea expresada por Wittgenstein en el punto cinco, a saber, que el sueño contado en la primera persona es una confesión pero, en la tercera persona, puede ser verificado socialmente, a partir de ciertos criterios de veracidad- intersubjetivos y observables.

¿Qué significa entonces el relato del sueño por un chamán teenek? El siguiente paso en la comprensión del significado/uso del sueño chamánico lo haremos con John Austin. Influido por Wittgenstein, este autor acepta la propuesta de que el acceso a los sueños es a través del lenguaje, específicamente en las expresiones del habla común. En el texto *Cómo hacer cosas con palabras* (1990), Austin, estudioso del “lenguaje ordinario”, introduce el concepto de enunciado performativo (o realizativo).¹⁹ Los enunciados performativos son aquellos que implican automáticamente la realización del acto al que se refieren, “emitir la expresión es realizar una acción y (...) ésta no se concibe normalmente como el mero decir algo” (*ibíd*: 47). Austin (*ibíd*: 46-47), lo expone de este modo:

“E.a) ‘Sí juro’ (desempeñar el cargo con lealtad, honradez, etc.), expresado en el curso de la ceremonia de asunción de un cargo

E.b) ‘Bautizo este barco *Queen Elizabeth*’, expresado al romper la botella de champaña contra la proa (...)

En estos ejemplos parece claro que expresar la oración (por supuesto, en las circunstancias apropiadas) no es describir ni *hacer* aquello que se diría que hago al expresarme así, o enunciar que lo estoy haciendo: es hacerlo (...).”

Se debe resaltar, que los performativos consisten en que la ejecución del acto ligado a su proferencia depende de la presencia de las circunstancias apropiadas para ser llevado a cabo. En concordancia, John Searle (1990: 46), añade a la propuesta austiniana la afirmación de que toda *locución* o acto de habla es una conducta acorde con reglas establecidas por la sociedad en la que se profieran. Searle introduce así el concepto de institución. Las instituciones son las palabras y su uso son la manera en cómo pensamos el mundo. De este modo, es posible explicar al juego del lenguaje del sueño como una institución social, aparentemente regida bajo intereses individuales, pero predominantemente por criterios colectivos, que permiten considerar al relato onírico chamánico como un instrumento performativo.

¹⁹ El término original en inglés que propone es *Performative Utterances*, que en español suele traducirse con los neologismos “proferencia realizativa”, “realizativo” o “performativo”. “Realizativo” deriva de “realizar”, lo mismo que el inglés “performative” deriva de “to perform”. La predilección por el uso de “realizativo” o “performativo” se presenta un tanto arbitraria en la literatura consultada (véase Austin, 1990; Searle, 1990; Muñiz, 1989 y Lyons, 1995), generalmente obedece a la decisión de los traductores. En el caso de este estudio elijo utilizar el término “performativo”.

Ahora bien, la institución del sueño chamánico es parte de otras actividades de los teenek con las cuales están entrelazadas. Los chamanes en esta sociedad no sólo juegan el juego de lenguaje con el sueño donde el relato de éste último funge el papel de un performativo sino que lo usan para obtener ciertos bienes valorados en la sociedad. Para describir esta situación competitiva adoptamos dos conceptos provenientes de la teoría sociológica de Pierre Bourdieu: el *campo* y el *capital*.

Bourdieu define al capital simbólico como “una propiedad cualquiera, fuerza física, valor guerrero, que, percibida por unos agentes sociales dotados de las categorías de percepción y de valoración que permiten percibirla, conocerla y reconocerla, se vuelve simbólicamente eficiente, como una verdadera *fuerza mágica*: una propiedad que, porque responde a unas "expectativas colectivas", socialmente constituidas, a unas creencias, ejerce una especie de acción a distancia, sin contacto físico” (Bourdieu, 1997: 171-172). De acuerdo con este autor (*ibíd*: 48):

...todas las sociedades se presentan como espacios sociales, es decir estructuras de diferencias que sólo cabe comprender verdaderamente si se elabora el principio generador que fundamenta estas diferencias en la objetividad. Principio que no es más que la estructura de la distribución de las formas de poder o de las especies de capital eficientes en el universo social considerado —y que por lo tanto varían según los lugares y los momentos.

El campo es definido por Bourdieu como una estructura o el sistema de las posiciones sociales (1997: 48-49).

(...) a la vez como un campo de fuerzas, cuya necesidad se impone a los agentes que se han adentrado en él, y como un campo de luchas dentro del cual los agentes se enfrentan, con medios y fines diferenciados según su posición en la estructura del campo de fuerzas, contribuyendo de este modo a conservar o a transformar su estructura

Podemos así entender al sueño chamánico como el capital simbólico con que los chamanes negocian en los campos en que se desenvuelven.

1.2 Objetivos, preguntas de investigación e hipótesis

Con base en estas propuestas teóricas podemos esbozar los objetivos generales y particulares de este trabajo. En primer lugar me interesa describir la experiencia onírica teenek, con énfasis principal en su uso social a partir de los conocimientos y prácticas chamánicas. En segundo lugar, quiero aproximarme a los conocimientos y prácticas chamánicas teenek, las actividades legitimadas por la posesión de un don recibido a través del sueño. En tercer lugar, describiré como una categoría especial del sueño- el sueño chamánico y analizaré su uso social, esto es, la pragmática del sueño: las funciones, el contexto de formulación de las narraciones oníricas (el paso del imaginario del sueño al relato), los códigos para contar el sueño. Entre los objetivos específicos están: comprender el uso cotidiano que los teenek hacen del sueño, describir y analizar las formas de adquisición y transmisión de poderes y conocimiento de los chamanes, con especial énfasis en el *don* adquirido a través del sueño, dar cuenta de la posición social que los chamanes ocupan en las estructuras de poder (campus). En el siguiente cuadro presento mis preguntas de investigación y las hipótesis correspondientes formuladas a partir de los conceptos y propuestas teóricas presentadas en el capítulo anterior.

Cuadro 2

Preguntas de Investigación	Hipótesis
¿Cuál es el uso social que se hace del sueño chamánico?	-El sueño (quiero decir, su relato) es un instrumento performativo (esto es, que conlleva implícitamente la realización de un acto) –en el sentido de J. Austin (1990)-, ampliamente utilizado por los teenek, que les permite ligar los juegos del lenguaje mágico-religiosos con otros juegos del lenguaje (los campos mágico y religioso con los campos social, económico y político).
¿Existen algunas reglas sociales que rigen el uso social del sueño chamánico?	El chamanismo no se reduce a las experiencias individuales de los chamanes, su reconocimiento está sustentado en reglas sociales del uso del sueño chamanístico y del don que conlleva. Es decir, para reconocer que alguien ha

	<p>vivido el sueño chamánico, que tiene el don y que puede utilizarlo, existe una normatividad establecida de manera social: crisis del chamán (enfermedad – propia o de un ser querido- o un acontecimiento dramático -pobreza, fallecimiento de un familiar-), tradición familiar, trabajo no lucrativo con el don recibido, algunas características extraordinarias del cuerpo, efectividad, ciertas características de personalidad y el contenido del sueño chamanístico.</p>
<p>¿Cuál es el papel que juegan el sueño chamánico y el don (a través de ese obtenido) en el acceso al “poder” dentro de la estructura social comunitaria?</p> <p>Quiero decir: ¿Qué uso da el chamán al sueño chamánico? ¿Qué puede hacer el chamán con el don que se le otorga?, ¿en qué afecta ello su estatus en la comunidad?</p>	<p>El sueño y el don forman parte del capital simbólico a través del cual los chamanes legitiman su poder, conocimiento y prácticas.</p> <p>Me refiero al poder concebido en términos de los teenek, en diferentes campos (en el concepto de Bourdieu), o en distintos juegos del lenguaje (siguiendo a Wittgenstein)</p>

2. Chontla y los teenek: un vistazo etnográfico

2.1 Apuntes históricos

El municipio de Chontla se localiza en el territorio de la sierra de Otontepec, en la región norte de Veracruz conocida como La Huasteca. Ésta última es parte de un complejo histórico-cultural más amplio que constituye hoy la región interestatal del mismo nombre.²⁰



Fuente: (Información: Guy Stresser-Péan. Ilustración digital: Raíces), tomado de “La Huasteca: historia y cultura” en revista *Arqueología Mexicana*, 2006: 33 (Modificaciones de la autora).

²⁰ En la literatura y en el dicho común de algunos habitantes de la región suele hablarse, de La Huasteca o de Las Huastecas, haciendo referencia con esto último a las divisiones estatales actuales de la región: Huasteca veracruzana, Huasteca potosina, Huasteca tamaulipeca, etc.

El territorio debe su nombre al grupo que de antaño habitó en estas tierras: los huastecos. En la época prehispánica, la cultura Huasteca, se asentó en los límites septentrionales de Mesoamérica, compartiendo frontera con algunos grupos nómadas cazadores-recolectores de Aridoamérica, genéricamente llamados chichimecas (Anzaldo, 1998: 8 y Ochoa, 1999: 154).

En una exploración arqueológica que se efectuó en Pánuco,²¹ Ekholm (citado en Meade, 1952-1953: 293) descubrió los vestigios más antiguos de una cultura sedentaria en la Huasteca, perteneciente al nivel arcaico, contemporáneo de Zacatenco y de Monte Albán I. Encontró un tipo de cerámica que denominó Pánuco I, evidenciando que la antigüedad de esta cultura se remonta aproximadamente a 1500 a. C. Demostró así, que los huastecos tenían vasto tiempo en el extremo

Los huastecos.

“(…) eran éstos de frente ancha, y cabeza chata. Pintaban su cabello con diversos colores, algunos lo teñían de amarillo, otros de rojo (…) se dejaban los cabellos largos en el colodrillo. Los varones se aguzaban los dientes (…) como semillas de calabaza (…) los teñían de rojo o los pintaban de color oscuro. Llevaban brazaletes y en las pantorrillas tiras de cuero, tenían brazaletes de jade e insignias de quetzal en la espalda, insignias redondas de palma, de plumas preciosas, abanicos de pluma. Usaban collares, jades, (…) turquesas genuinas y pendientes de chalchihuites”. “Los Huastecos según los informantes de Sahagún”, Miguel León Portilla (1965)

norte del territorio, aunque la llegada de uno o más grupos, tal vez venidos del área maya en los periodos Clásico terminal-Posclásico temprano, marcó el momento en que esta cultura cobra un papel de cierta importancia para la historia mesoamericana.

Al respecto, Ochoa (1999: 115) señala que

(…) la migración referida en las fuentes históricas parece haber ocurrido durante el periodo Clásico Tardío. (…) aquellas gentes tal vez procedían de una zona localizada entre la costa de Tabasco y Campeche. (…) en la Huasteca existen elementos con francos antecedentes en aquella cultura, así como otros que parecen haber pasado, en épocas anteriores, del Altiplano Central al área maya y de ahí a la Huasteca. Entre otros, pueden señalarse las costumbres funerarias de la costa, ciertas variedades de mutilación dentaria, la deformación craneana, elementos arquitectónicos, rasgos en la escultura y en la cerámica.

De acuerdo con Thompson (1970: 3-7 y 126-134), “fueron los chontales- mayas o putunes, quienes entre 850 y 950 d. C., controlaban la navegación, (…) [y] extendieron su comercio regular por vía marítima hasta Honduras por el sur y probablemente hasta

²¹ Municipio norteño de Veracruz.

la Huasteca por el norte”. Lo que resaltan los autores precitados, es que el grupo que llegó a poblar la Huasteca no procedía de la zona nuclear maya, sino de un lugar ubicado en los actuales estados de Campeche y Tabasco.

En el aspecto lingüístico, los huastecos pertenecen al tronco mayanese, del cual “quedaron separados hace unos 3500 años” (Thompson, *ídem*). Al respecto, Manrique (1989 [1979]: 89-90) opina que fue más o menos hacia 1800 a. C. No obstante a la falta de acuerdo en las fechas para situar el momento de dicha separación, en general los autores coinciden en que el idioma huasteco (o teenek)²² se separó del tronco maya mucho antes del desarrollo de los rasgos culturales que lo caracterizaron durante el periodo Clásico, por lo que se habla de una “evolución cultural independiente” (Gutiérrez, 2003: 28). Pese a ello y a la separación geográfica de alrededor de 1000 kilómetros, que existe entre el teenek (aún con sus variantes dialectales) y el resto de las lenguas mayances, el primero continua siendo bastante homogéneo con respecto a éstas últimas; en este sentido, Dahlgren (1952-1953: 153) menciona que teenek y mayas tienen básicamente el mismo sistema de parentesco: el tipo *Omaha* en el que de 13 términos teenek, 11 corresponden a vocablos mayas.

Según Barriga (1998: 189), existen dos hipótesis opuestas con respecto a la cuna de las lenguas mayances que remiten al debate de la “ruta verídica” de las migraciones. La primera propone que hacia el año 2600 a. C. el protomaya se ubicaba en la región central de lo que hoy es el estado de Veracruz. Entre los años 1800-1600 a. C., dicho protomaya se escindió en dos grandes ramas: la *inik* que corresponde al protohuasteco y la *winik*²³ que corresponde al protoyaxque. Durante esa época, ambas se movilizaron hasta ocupar sus territorios tradicionales donde, por supuesto, continuaron diversificándose. Finalmente, entre el 900 y el 1000 d. C. tuvieron lugar las migraciones cholanas hacia lo que hoy es la frontera entre Guatemala y Honduras, así como la del grupo cotoque, que fue del sur de la Huasteca al pueblo de Chicomucelo en Chiapas.

La segunda hipótesis afirma que hacia el año 2000 a. C., los protomayas ocupaban la península de Yucatán, el Petén y la Costa del Golfo a la altura del Istmo de Tehuantepec. Más o menos en el año 1800 a. C. la intrusión de los mokaya provocó que los grupos mayances divididos se extendieran por nuevas regiones entre los años 1600 y

²² El nombre con que los huastecos se identifican a sí mismos y el que otorgan a su idioma es teenek, “huasteco” es una palabra derivada de vocablos nahuas, impuesta a los habitantes de la región durante una serie de invasiones mexicas.

²³ Tanto *inik* como *winik* significan “hombre” en teenek y maya, respectivamente.

1000 a. C., de tal forma que la rama *inik* pasó a ocupar el territorio de la Huasteca mientras que la rama *winik* se extendió hasta los altos de Guatemala.

Esta última hipótesis parece ser la más aceptada, la mayoría de los lingüistas coinciden en la idea de que en algún momento ciertos grupos protomayas se expandieron de sur a norte a lo largo de la costa del Golfo de México, y que posteriormente, grupos no mayas se insertaron y separaron progresivamente al grupo huasteco del núcleo maya. McQuomn (citado en Gutiérrez, 2003: 37), sostiene que después se produciría otra separación dentro del grupo del norte, cuando el chicomucelteco, aproximadamente en el año 1000 d. C. regresa al sur, para establecerse en Chiapas.

Ante la intrusión de grupos extraños, los huastecos se separaron en diferentes ocasiones, según la provincia que habitaban; los mexicas contribuyeron un tanto a esta confusión al llamar tuxpanecas a los habitantes de Tuxpan; tzicoacas a los de Tzicóac o panotecas a los de Pánuco (Ochoa, 1979: 112). Por otro lado, en la transición entre el periodo Clásico y Postclásico (500 a 900 d. C.) se suscitaron una serie de movimientos étnicos en el área del Golfo. Arribaron algunos grupos como los otomíes, los chichimecas del poniente²⁴ y al final los mexicas, que llegaron del centro de México encabezados por Moctezuma I, quienes sometieron a los habitantes del Golfo a mediados del S. XV para convertirlos en sus tributarios. Después de las invasiones mexicas, quedaron sujetos a diversas provincias, como Huejutla, Tamuín, Tempatal y Oxitipa. Por la toponimia y los testimonios del siglo XVII, se sabe que a lo largo del río Pánuco y en otros asentamientos ubicados más al norte, en la sierra de Tamaulipas, se hablaba teenek y “se considera que en el centro y sur de las Huastecas, importantes núcleos de teenek fueron nahuatizados debido a las conquistas mexicas (...)” (Escobar, 1998: 47).

A partir del siglo IX, los vínculos e interrelaciones entre el Altiplano Central y las culturas del Centro y Golfo de Veracruz se intensificaron notablemente. La influencia que la cultura Huasteca y la de Veracruz Central ejercieron sobre el Valle de Teotihuacán (y a través del Istmo de Tehuantepec sobre la Costa del Soconusco y más al sur hasta Centroamérica) hacen creer a algunos autores que el peso de carácter cultural, económico y político de esa región era mucho mayor del que se suponía

²⁴ Meade (1952-1953: 293), refiere que en efecto, los chichimecas del tipo pame-naola-pisón-cuachichil acechaban las fronteras noroccidentales de la Huasteca con algunas infiltraciones otomíes por el rumbo de Xilitla en San Luis Potosí, aunque las invasiones más notables de este grupo se dieron en zonas de Veracruz, Hidalgo y Puebla, en donde también se observan infiltraciones totonacas y tepehuas.

(Alcina, 2000: 42). Dahlgren (1952-1953: 147) observa también, la “profunda” influencia que los huastecos ejercieron sobre el imperio tolteca, a través de la cual algunos rasgos costeños llegan al Valle de México.

Caso (1952-1953: 337) por su parte, afirma que los totonacos y huastecos tenían el mismo sistema calendárico mesoamericano, el *tonalpohualli* (periodo de 260 días, formado por la combinación de 20 signos y 13 números; y año de 365 días, 18 meses de 20 días, más 5 días). Por otro lado, en la reunión de la Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología del año 1952-1953, Meade (1952-1953a: 475) sostiene que las relaciones entre la Huasteca y las regiones al Poniente son evidentes ya que “los vestigios arqueológicos le suceden sin interrupción desde la zona baja costera ascendiendo al altiplano a Occidente”. En otro trabajo presentado en esa misma reunión, Corona (1952-1953: 483) planteó la influencia trascendental de la Huasteca en las regiones del Poniente que hoy conforman el estado de Nayarit. Ochoa (1989: 30), puntualiza que los huastecos cobraron importancia como cultura mesoamericana entre el año 750 a. C y 800 d. C. Durante el periodo Clásico, continúa el autor, esta zona del área del Golfo, comprendía desde el norte del Tajín hasta la cuenca del río Pánuco y se extendía desde la costa a las estribaciones de la Sierra Madre Oriental.

La población de la Huasteca se encontraba en ese momento relativamente dispersa, con mayores concentraciones en la cuenca baja del río Pánuco. De acuerdo con Gerhard (2000: 218), los huastecos “vivían en numerosos asentamientos (...) en motas y altozanos naturales y artificiales, protegidos de las inundaciones”. Casi todos los sitios eran pequeños; en ellos existían edificios públicos en torno a plazas y carecían de una verdadera planificación. No obstante, el patrón arquitectónico predominante otorga un sello propio a la Huasteca: las construcciones tienen planta circular o rectangular; pero en el segundo caso las esquinas son redondeadas. En la huasteca hidalguense se han encontrado tumbas en el interior de estructuras cónicas o piramidales. Al final del Clásico la arquitectura del Tajín pudo haber influido en la potosina al introducir la combinación de talud y tablero.

López Austin y López Luján (1999: 134) advierten que, aunque

(...) durante mucho tiempo se supuso que los artífices del esplendor de El Tajín habían sido los totonacos, hoy, en cambio, adquieren mayor solidez las hipótesis que consideran que esta urbe fue desde sus inicios heredera cultural de los pueblos que habitaban la región Huasteca en el Preclásico. Se supone que éstos pertenecían lingüísticamente al grupo *inic* de la familia maya, y que su lengua era el huasteco o el cotoque.

En este sentido, como resultado de sus investigaciones arqueológicas, Wilkerson (cit. en Stresser-Pean, 2004: 423-424), afirma que la zona montañosa de Cuetzalan (en Puebla) y las llanuras más costeras situadas al éste (en el totonacapan veracruzano) fueron ocupadas por los huastecos durante gran parte del primer milenio antes de Cristo y añade que “Todavía en 1581, los nahuas de Tetela conservaban algunas tradiciones históricas según las cuales los habitantes más antiguos de la Sierra de Puebla (al parecer huastecos), habían sido expulsados en 818 a. C. por invasores totonacos quienes, según Torquemada, probablemente habían vivido antes en Teotihuacán”. De acuerdo con esta información, los huastecos “crearon una civilización brillante, cuyo centro se encontraba en el Tajín, cerca de la costa atlántica”, y por tanto respalda así la versión de que fueron ellos quienes construyeron “hacia el año 600 a. C.” la famosa pirámide de los nichos y después su homóloga en Yohualichan, a unos kilómetros al norte de Cuetzalan (*ídem*).

En cuanto a su organización social, puede decirse brevemente que antes de la conquista ibérica en la Huasteca no había una organización étnica homogénea. No tenían una jefatura principal sino que formaban pequeños núcleos, unidos por lazos dinásticos o federaciones militares, que sólo se cohesionaban para la guerra y designaban entonces como líder al “más valeroso” (Ochoa, 1999: 32-33). La estructura social, como en el resto del México Antiguo, estaba dividida en dos grupos claramente diferenciados: nobles y plebeyos, independientemente de que en algunos casos, en las fuentes escritas aparezca mencionado un tercer grupo llamado “servidumbre” o “esclavos”, que no es sencillo determinar (Toussaint, 1948: 31-32).

Al momento de la conquista, los grupos de la Huasteca se extendieron mucho más hacia el norte en el actual estado de Tamaulipas. Sin embargo, al comenzar el siglo XVII, las villas de Pánuco y Tampico constituyeron la frontera con los grupos nómadas, con los que compartieron varios rasgos comunes (Dahlgren, 1952-1953: 147). Con el arribo de los conquistadores españoles en el siglo XVI, la Huasteca formó parte del territorio de la Nueva España, gobernado por el Virreinato desde 1535 hasta 1787, cuando se introdujo el sistema de intendencias. Ochoa (1999: 22) apunta que en esa época, “los huastecos se extendían desde el río Tuxpan hasta el Pánuco y, a veces, un poco más allá. Ocuparon la cuenca del Tamesí, las partes bajas de la sierra y llanura costera de San Luis Potosí, así como zonas de poca altura de las serranías de Hidalgo y de Puebla”. Compartían el territorio en aquel tiempo con totonacos, tepehuas, nahuas y otomíes.

Durante el periodo colonial las huastecas estuvieron conformadas por cinco alcaldías mayores: Huauchinango, Huayacocotla-Chicontepe, Huejutla, Yahualica y Pánuco-Tampico. Ésta última, creada en 1535 (a la cual perteneció el territorio lo que hoy es Chontla), cubría desde el sur del río Tamesí hasta la laguna de Tamiahua. Hacia 1600 la sede del alcalde mayor y posteriormente del subdelegado fue Tantoyuca con tenientes en Ozuluama, Pánuco y Tampico. En 1550, las epidemias, el maltrato, los trabajos forzados, así como la venta de indios, provocaba el despoblamiento de la región (Briseño y De Gortari, 1997: 76).

En la jurisdicción de Pánuco-Tampico entre 1532 y 1570 había alrededor de 44 cabeceras y 22 estancias, 16 eran asentamientos indios en 1610 y 1743, y 12 de ellos fueron considerados cabeceras en 1802, entre los que se encontraban Tenacusco y Tantima, en la Sierra de Otontepec (Gerhard, 2000: 223). En 1786, el territorio Pánuco-Tampico se convierte en una de las 9 subdelegaciones de la Intendencia de Veracruz, que fue creada un año antes (Escobar, 1995: 11).

En ese periodo, la zona serrana de la Huasteca veracruzana tuvo como actividad central la agricultura y la producción en pequeña escala de ganado mayor, en contraste con la zona de los llanos y de la costa donde la mayoría de las propiedades privadas comenzaban a incrementar la actividad ganadera. En la Sierra de Otontepec, menciona el precitado autor (Escobar, *ibíd*: 12):

Los nahuas y teenek basaban su comercio solamente en la producción del maíz (Santa Catarina [Chontla] y Tamalintoho), otros en el maíz y en el frijol ([...], Tantoyuca y San Juan Otontepec), y en la producción de los dos anteriores junto con la caña de azúcar y el piloncillo (Chiconamel, San Nicolás [...] y Tantima).

Ya para 1824, bajo el México Independiente, la Constitución del 4 de octubre organiza al país en una república representativa y federal, dentro de la cual se erige el Estado de Veracruz. Un año después se aprueba la Constitución del Estado Libre y Soberano, conformando al estado 4 Departamentos²⁵ y 11 partidos: Acayucan, Córdoba, Jalacingo, Cosamaloapan, Xalapa, Misantla, Orizaba, Papantla, Tampico, Tuxtla y Veracruz (Gómezjara, 1998: 66-67). Los municipios de la Sierra de Otontepec pertenecieron entonces al partido de Tampico, que a finales de 1830 reportaba 23,377 habitantes (véase cuadro 3), según lo consignado en el documento *Estadística del Estado Libre y Soberano de Veracruz* (1831: 15). En dicho informe se hablaba también

²⁵ Cada Departamento se divide en distritos y cada uno en municipalidades.

de una producción agrícola y comercial, en pequeña escala aún, pero más diversificada de maíz, frijol, arroz, caña, chile, algodón, queso y piloncillo.

Cuadro 3

Población de la Sierra de Otontepec Padrón general de 1830			
Pueblos	Hombres Población total	Mujeres Población total	Total
Santa Catalina (incluía San Juan otontepec)	865	767	1632
Tantima (incluía San Nicolás y Tamalín)	1719	1938	3657
Fuente: <i>Estadística del Estado Libre y Soberano de Veracruz</i> (1831)			

Un aspecto constante en la historia de la Huasteca durante el siglo XIX fueron los acontecimientos políticos y armados que se desarrollaron en la región. Desde participaciones en el movimiento independiente hasta movimientos de lucha por la tierra, dieron lugar a revueltas compuestas en su mayoría por campesinos e indígenas (véase Gómezjara, 1998; De la Lama, 1989; Florescano, 1984 y Mar, 1994).

La actividad petrolera en la Huasteca veracruzana tiene un papel importante en su historia, fue por un tiempo un elemento dinamizador de las zonas donde se llevó a cabo. Atrajo una importante cantidad de extranjeros quienes tenían los altos puestos, generando para los locales fuentes de empleo de bajo perfil, quienes dejaron de trabajar la tierra para volcarse a actividades en torno a esa actividad industrial, desde obreros en los distritos petroleros hasta labores en el sector servicios (de alimentos sobre todo). Algunas poblaciones aledañas a los campos petroleros o donde se asentaron las diversas compañías extranjeras se elevaron u obtuvieron el rango de cabeceras municipales, donde los extranjeros y en la actualidad sus descendientes mantienen el control social y político. El paisaje en sus proximidades cambió, introdujeron nuevas vías de comunicación como el correo, telégrafos, teléfonos, caminos y carreteras e impulsaron la ampliación de vías del ferrocarril que unían las zonas de perforación (Serna, 2008).

Los límites actuales de esta región se reducen o amplían de acuerdo al criterio que los estudiosos usan para su delimitación. Según Ruvalcaba (1991:25), “dentro del caribe mexicano, las huastecas ocupan la región noreste de Mesoamérica, en partes de los actuales estados de Tamaulipas, Veracruz, San Luís Potosí, Guanajuato, Querétaro, Puebla e Hidalgo”. Se ubican, entonces, en la porción septentrional del Golfo de México, demarcando sus límites hacia el sur con el río Cazonas (Veracruz); al norte,

con el río Soto la Marina (Tamaulipas); hacia el este, con el Golfo de México y por el oeste, porciones de San Luís Potosí, Querétaro e Hidalgo.

2. 2 La Huasteca veracruzana hoy

La Huasteca veracruzana, tiene sus límites naturales al sur en el río Cazones, si bien las demarcaciones culturales son bastante más difusas. Las ciudades de Poza Rica, Tuxpan, Tantoyuca, Pánuco y Chicontepec se constituyen como centros económicos, políticos e incluso culturales, concentrando los servicios y algunas instituciones de gobierno estatal y federal en materia de salud, educación, atención al campo, atención a

población indígena, comercio y demás que dan atención a la región; algunos asuntos sólo pueden atenderse en la ciudad de Xalapa, capital del Estado, que dista a 300 kilómetros aproximadamente del punto más cercano de la Huasteca. Tampico, capital del estado de Tamaulipas y la ciudad de Huejutla en Hidalgo, son lugares mucho más cercanos, a los que habitantes de esta región acuden para obtener los servicios básicos.

En la región habitan nahuas, otomíes, tepehuas, totonacos, teenek, afrodescendientes y mestizos, siendo estos últimos quienes constituyen la población mayoritaria (Escobar, 1998: 45,47). En el caso de los grupos indígenas, la convivencia iniciada antes de la conquista determinó que varias de sus prácticas y conocimientos sean compartidos, elementos culturales manifiestos en su organización social, religiosa y política, tradiciones, fiestas, comida, danzas, música, arte y rituales. Stresser Péan (1952-1953: 288) observa que dentro de la Huasteca los nahuas muestran más rasgos comunes con los teenek, “evidenciando en algunas zonas plena identidad”, aseveración válida para mi zona de estudio, donde las similitudes y confluencias culturales, sociales e incluso físicas de nahuas²⁶ y teenek son patentes.

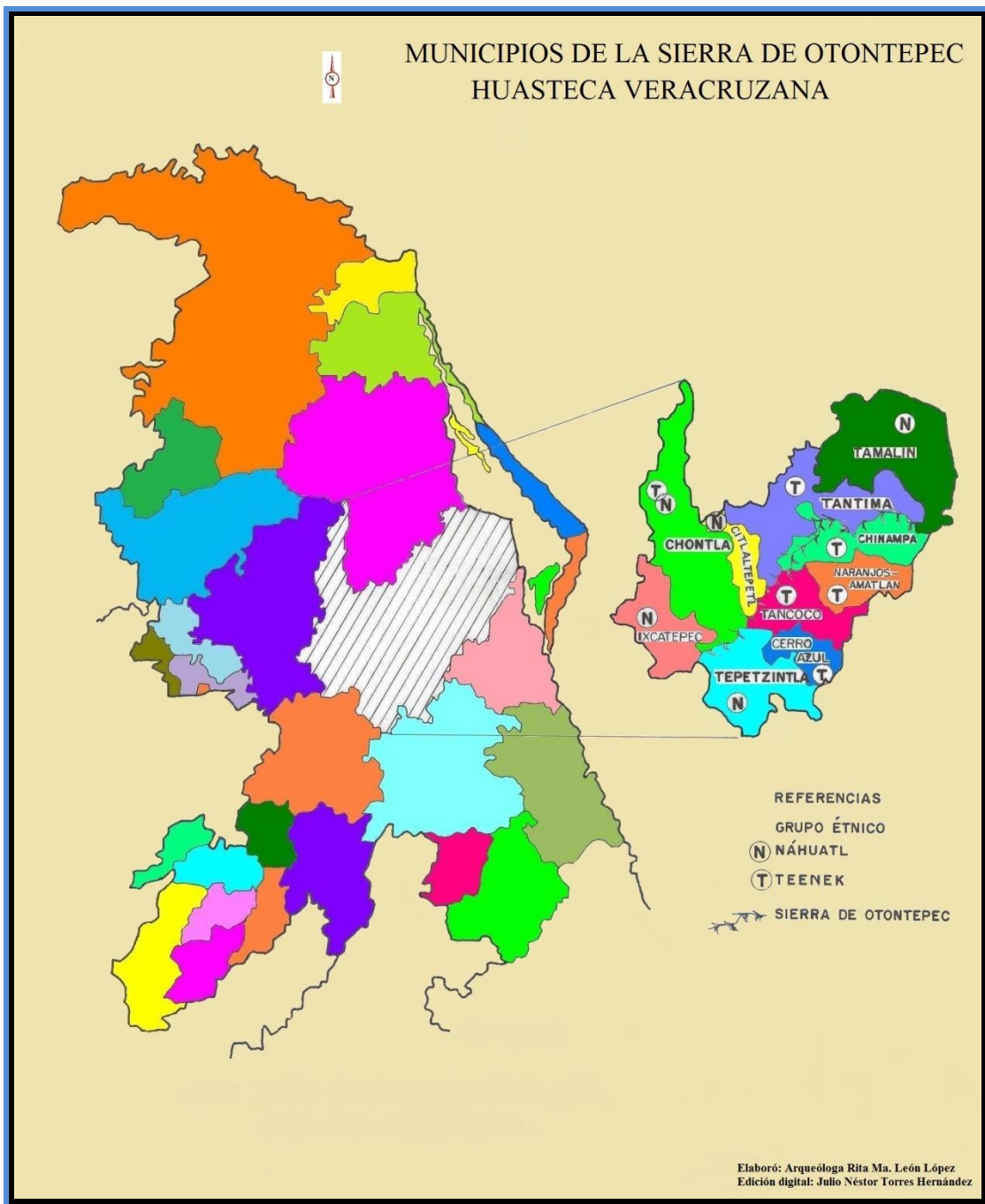
No obstante los siglos de historia y cultura contigua, que han sido expuestos hasta aquí, quiero advertir que en el presente, no hay una uniformidad en la conformación de los núcleos indígenas de la Huasteca veracruzana, incluso entre los que comparten población de un mismo grupo étnico. En algunos, como Chicontepec y Tantoyuca por mencionar ejemplos, la presencia y el predominio de los pueblos autóctonos es más evidente que en otros, como la zona Pánuco-Tempoal y en la propia sierra de Otontepec.

Chontla como ya lo adelantaba, se ubica en la llanura costera del Golfo de México, en las inmediaciones de la Sierra de Otontepec,²⁷ dentro del territorio que algunos autores han denominado como Huasteca baja. Esta Sierra es un macizo montañoso aislado, que tiene una superficie de aproximadamente 700 Kilómetros cuadrados y rebasa los 1000 metros de altitud sobre el nivel del mar, “es límite de un plano inclinado de sur a norte que hace correr los arroyos en tal dirección hasta juntarse con el río Pánuco” (Zilli, 1936: 55). Hasta mediados del siglo pasado las partes más altas de la Sierra de Otontepec eran un área aislada que poseía una riqueza natural visible, llena de vegetación y fauna, hoy en extremo aniquiladas por la mano del hombre. Un vasto espacio ha sido deforestado y explotado, dispuesto como terreno para

²⁶ En la Sierra de Otontepec los nahuas se hacen llamar “mexicanos” los teenek los llaman, un tanto despectivamente, “mexicaneros” (sin connotación explícita alguna al grupo mexicaneros asentados en porciones de Durango, Nayarit, Sonora y Zacatecas).

²⁷ Se le conoce también como Sierra de Tantima o Sierra de Chontla.

ganado, siembra y habitación, desde las partes más elevadas hasta las más agrestes, como son las inclinaciones más pronunciadas. Con fecha de 2 marzo de 2005, la sierra fue declarada por el gobierno de Veracruz, como Área Natural Protegida, en la categoría de Reserva Ecológica. No obstante, la declaratoria no implicó expropiación, por lo que los terrenos quedaron en posesión de particulares, pero se estableció una zonificación que “trata de orientar a los propietarios a un manejo sustentable de los recursos naturales”.





La Sierra de Otontepec, vista desde San Francisco

En las faldas de este conjunto de elevaciones se localizan, además, los municipios de Cerro Azul, Naranjos-Amatlán, Tancoco, Chinampa de Gorostiza, Tamalín, Tantima, Citlaltepetl, Ixcatepec y Tepetzintla; donde teenek (huastecos), mexicanos (nahuas)²⁸ y mestizos, comparten el territorio.²⁹ Los lugares en que se encuentra una importante presencia de población teenek son Tancoco, Naranjos, Chinampa, Tantima y Chontla.

2.3 Chontla y los teenek

Son escasos los datos que se tienen acerca de la historia de Chontla, pero se sabe que tiene sus orígenes en un pueblo huasteco muy antiguo, al que en 1592 ya se le llamaba Santa Catalina Chontla (Gómezjara, 1998: 59). Referencias

Chontla, del vocablo náhuatl *tzon-tlan* que significa “Lugar de cabelleras” o bien, de *tzontekomitl* o *tzontekomatl* (cabeza) y de *tlán*, partícula que indica lugar y significaría “Lugar de la cabeza o peña” refiriéndose a la cumbre de la Sierra de Chontla
Gómezjara, 1998: 46

escritas acerca de asentamientos teenek prehispánicos y coloniales del municipio son desconocidas. En 1639, aparece nuevamente registrado como una “comunidad de indígenas de Santa Catarina, nombre que lleva hasta 1820”, pero no se hace mención del grupo o grupos étnicos que la componían (Gómezjara, *ídem*). Por otro lado, desde 1605 se tienen noticias del pueblo de indios nahuas de San Juan Otontepec, comunidad ubicada en lo más alto de la Sierra.³⁰

²⁸ Nombre con el que se autodenominan y denominan a su lengua los nahuas que habitan los diferentes municipios de la Sierra de Otontepec.

²⁹ Con la política de congregaciones, en el periodo colonial se crearon zonas multiétnicas, como es en este caso la Sierra de Otontepec, donde se asientan, intercaladamente, un municipio con población nahua y otro con población teenek, e incluso como en Chontla donde se encuentra población de ambas etnias.

³⁰ San Juan Otontepec (probablemente también llamada Tenacusco, en las épocas prehispánica y colonial), parece haber estado habitada en la Colonia por hablantes de náhuatl, lo extraño es que no hay

Es un municipio considerado de Alto grado de marginación, ubicado dentro de una de las 263 microregiones más rezagadas del país, e incluso algunas de sus localidades se catalogan en el rango de Muy Alto grado de marginación, detectadas dentro del Plan Nacional de Gobierno Federal 2000-2006 (CDI, 2010).³¹

Los teenek de Chontla son parte de uno de los tres núcleos de este grupo étnico en el país, el de la Sierra de Otontepec; el otro se ubica en el municipio de Tantoyuca y sus alrededores; y el tercero, en el estado de San Luis Potosí. Triada heredera cultural de los pueblos mayances localizados en la región de la península de Yucatán, pero de quienes, como ya anoté, se encuentran separados desde hace aproximadamente 2000 años y por 1000 kilómetros de distancia.

El Censo Nacional de Población y Vivienda 2005, reportó 50,564 hablantes de lengua teenek en el país, de los cuales, alrededor de 2000 habitan este municipio. Según resultados del censo del año 2000, el INEGI registró 13, 174 habitantes en Chontla y un estimado de la misma institución preveía que en 2005 se alcanzarían los 16,000 habitantes, no obstante, el crecimiento se frenó, a causa de la migración laboral masiva, dejando en 2005 a 14,500 personas.

Algunos teenek del municipio sostienen que el nombre de Chontla proviene del término teenek *chontal* que significa “pobre” y por lo tanto sería “Lugar de pobres”, denominación que justifican atendiendo a “las condiciones de pobreza en que la mayoría vive”.

Cuadro 4

CHONTLA	Municipio 063
Localización	21° 10' latitud norte 97° 55' longitud oeste
Altitud	40-1300msnm
Extensión del territorio	375, 000 km ² (0.5207% del territorio estatal)

ningún rastro arquitectónico de antiguos asentamientos. En 1548, fue dada en encomienda a Baltasar de Torquemada y en 1597 pasó a manos de la Corona. Fue un asentamiento importante puesto que llegó a tener tres estancias sujetas (Gerhard: 2000, 223). Cabe resaltar que las comunidades del municipio donde se asienta población nahua, se localizan en las partes más altas de la Sierra o en las proximidades de los municipios con población mayoritariamente de esa etnia.

³¹ La Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno Federal implementó, en consenso con los gobiernos estatales, el Programa de Microrregiones, en el año de 2004. De acuerdo con este programa, las microrregiones “Son espacios geográficos en áreas rurales, conformados por uno o varios municipios, que en su mayoría responden a una identidad étnica, cultural y geoeconómica, y en los que se registran los índices de marginación más altos del país, así como los que cuentan con población predominantemente indígena, sin importar su grado de marginación”. El grado de marginación a su vez es definido como “(...) un fenómeno estructural que se origina en la modalidad, estilo o patrón histórico de desarrollo de un territorio determinado. La marginación mide la proporción de la población sin acceso a bienes y servicios básicos” (Véase <http://www.microrregiones.gob.mx/menuSupBB4.html>).

	55% ganadería	25% agricultura	20% habitación
Climas presentes	Aw1 (cálido subhúmedo intermedio) y Aw2 (el más húmedo de los cálidos subhúmedos con lluvias en verano)		
Temperaturas promedio	Máxima 40°C y 11°C mínima		
Precipitación pluvial anual	1, 700 mm		
Suelo	Regosol y vertisol		
Flora y fauna	De selva mediana subperennifolia		

Fuentes: INEGI 2005 y Gómezjara, 1998: 21 – 23.

Se hablan, además del español, el teenek en mayor medida, y el mexicano, repartidos en 26 comunidades y 4 congregaciones. De la población total, de acuerdo con el INEGI suman más o menos 22.1% (3,221) los hablantes de lengua indígena (véase cuadro 5). Bajo los criterios de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indios que toma en cuenta como indicador al hogar indígena y no sólo a los hablantes de lengua indígena, este porcentaje sube considerablemente, pues la población indígena se contabiliza en 7, 504.

Cuadro 5

Chontla y algunas de sus localidades³²					
Congregaciones	Habitantes	Hablantes de Lengua Indígena	Idiomas que se hablan		
			Teenek	Náhuatl	Español
Comales Naranjado	413	0			X
Magozal	585	9		X	X
Mata de Otate	540	114	X		X
Rancho Quemado	460	33			X
San Francisco	1768	746	X		X
San Juan Otontepec	1126	276		X	X
Comunidades					
Arranca Estacas	382	93	X		X
La Florida	223	23	X		X
La Garita	603	66	X		X
Demás comunidades, rancherías, localidades de 1 o 2 viviendas.	8449	1861	X	X	X

³² El INEGI reconoce sólo el criterio de localidad, sin embargo a nivel del gobierno municipal el municipio se divide en congregaciones, comunidades y rancherías. Las primeras son los asentamientos más grandes, donde se localiza el agente municipal y del que dependen los sub-agentes municipales, éstos últimos pertenecientes a las comunidades; las rancherías son sitios de un centenar de personas o menos.

P. Total	14549	3221	
		22.1%	

Comunidades de estudio

Fuente: INEGI y II Censo de Población y Vivienda 2005.

Es un municipio lleno de contrastes culturales, económicos y sociales. Conviven en éste indígenas teenek y nahuas con mestizos “arribeños” descendientes de familias que en su mayoría provenían de las haciendas y ranchos de la zona de Huejutla y que a falta de tierras y trabajo, emigraron a la Huasteca baja, asentándose en lo que hoy conforma las cabeceras municipales. Los teenek llaman *albitsow*³³ a la cabecera municipal de Chontla; la cual está habitada principalmente por las familias *ejek* (mestizas), sólo en la periferia del poblado, en el barrio conocido como cuarta manzana y en las laderas se asientan teenek y mexicanos. Cuenta con la mayoría de los servicios básicos, como son agua potable, luz, drenaje, clínica de salud y medios de transporte como autobuses de paso y taxis de sitio, que aún funcionan con mucha deficiencia.

Cuadro 6

Chontla		
Cuadro estadístico		
	2000	2005
Población total	15072	14549
Población que sabe leer y escribir	10092	10428
Grado promedio de escolaridad		5.32
Población de 5 años y más que habla alguna lengua indígena	3472	3221
Población católica	12376	*
Población con otras religiones	705	*
Población sin religión	296	*
Población económicamente activa	4557	*
Población económicamente inactiva	5410	*
Población que trabaja en agricultura o ganadería	3271	*
Población que percibe menos de un salario mínimo al día		*
Promedio de ocupantes por vivienda		*
*Datos no ofrecidos por el INEGI en el Censo 2005.		

Fuente: XII Censo General de Población y Vivienda 2000 y II Censo de Población y Vivienda 2005, INEGI.

El centro³⁴ del poblado (semejante al de todas las cabeceras municipales de la zona), posee calles bien trazadas y pavimentadas. Está constituido por la iglesia, el Palacio Municipal y el parque; rodeados de los principales establecimientos, propiedad

³³ Término genérico que significa “pueblo grande”, en la actualidad se usa también para decir “ciudad”.

³⁴ Centro como espacio social, que no necesariamente coincide con el centro del espacio físico del lugar.

de los mestizos, que expenden variada mercancía: abarrotes, comida, ropa, semillas, bebidas embriagantes, forrajes y demás productos para el ganado y el campo, y de algunos que ofrecen el servicio de caseta telefónica y recientemente de internet. Las calles que lo circundan son recinto de la plaza (mercado ambulante), que en Chontla se coloca los viernes, como parte de un circuito de recorrido de los comerciantes, provenientes principalmente de los municipios vecinos de Chinampa, Tamalín e Ixcatepec; además de los pequeños comerciantes locales procedentes de las comunidades quienes venden sobre todo los excedentes de la cosecha, los productos que ellos mismos fabrican o tienen puestos de comida.³⁵ Se localizan, además, las casas de las familias mestizas más adineradas del municipio, inmuebles generalmente grandes. El resto del pueblo lo componen las casas de los indígenas, que cada vez se adaptan más a la traza establecida por los mestizos, aunque las casas de muchos de ellos siguen siendo construidas con paredes de otate, forradas con bajareque (una mezcla a base de lodo amarillo y zacate), con techo de palma.

El panorama de la cabecera contrasta con el de las congregaciones y comunidades; donde las casas se encuentran aparentemente dispersas y generalmente la traza obedece a las relaciones parentales y/o a la ubicación del terreno de cultivo, los potreros del ganado o las fuentes de agua. En estas localidades el material predominante en la construcción de casas es el *chajip* (otate) y el techo de lámina, hasta hace unas décadas lo más usual era el bajareque para cubrir las paredes y el *apach* (palma) para la techumbre. Aunque en años recientes crece el número de viviendas en que como símbolo de “progreso” se reemplaza, pese a lo inadecuado que resulta para el clima, ese material tradicional y regional, por block, concreto y lámina, sobre todo aquellas en que hay algún familiar migrante, que son quienes generalmente pueden costearlas.

Las comunidades son habitadas en su mayoría por indios teenek y mexicanos, aunque en muy pocas ocasiones se mezclan en el mismo caserío. En algunas rancherías y en la cabecera municipal predominan los mestizos. En las comunidades en que existe una zona de asentamiento mestizo, es notorio que es la de mayor número de construcciones con material de concreto, y recientemente servicio telefónico y de señal de televisión de paga. Aunque la mayoría de esas familias pertenecen a otras más

³⁵ En el documento *Enciclopedia Municipal Veracruzana* (1998: 82) se consigna que ya en 1944 se encontraba consolidado este sistema de circulación y distribución de los productos en la zona a través del circuito de días de plaza o mercado.

grandes asentadas en la cabecera, las de las comunidades poseen un nivel económico más bajo.

En las *kwentsalaap* (comunidades) teenek, el derecho al usufructo de la tierra se adquiere por herencia, por el nacimiento en la congregación. Ello no quiere decir que el acceso sea igualitario o que todos los adultos posean tierra, aunque sí la mayoría de las familias. A partir de la privatización del ejido, muchos han decidido, por diferentes razones vender sus terrenos, lo que ha ocasionado, junto con el crecimiento de la población, que los terrenos para heredar sean escasos. Las autoridades se organizan en dos ámbitos: el agrario y el civil. El comisariado ejidal y el comisariado de bienes comunales y sus respectivos comités de vigilancia, son electos en una asamblea de comuneros y ejidatarios, generalmente hombres, en el caso de las mujeres sólo participan aquellas cuyos maridos se encuentran ausentes de la comunidad o las viudas cuyos hijos varones son niños. Estos representantes son los encargados de cuidar, en representación del grupo, la integridad territorial al exterior y la armonía agraria al interior y de administrar el manejo de los recursos naturales: el uso de la piedra de río

(tan necesaria en el actual boom de construcción de casas de concreto), la madera de las áreas comunes, el agua de los manantiales, entre otros.



El territorio de las comunidades de Chontla, visto desde la Sierra

La autoridad civil está representada por

tres figuras, el agente municipal (en las congregaciones), los sub-agentes (en las comunidades) y el juez de paz, ambos nombrados en asambleas comunitarias generales y cuyo puesto dura tres años, a la par de los periodos del presidente municipal, e incluso ya son postulados y elegidos con el criterio de la pertenencia a algún partido político. El agente municipal se encarga de los asuntos generales de los ciudadanos, desavenencias conyugales, delitos menores, organización de asambleas, convoca y dirige las faenas para mantenimiento de las áreas comunes, representa a la comunidad ante las autoridades municipales y en un reciente movimiento de impulso a las actividades

culturales y rituales en algunos lugares organiza las festividades de día de muertos y de carnaval, por ejemplo. El juez de paz se encarga de vigilar el orden y la paz en la comunidad, es mediador en los conflictos locales y se hace ayudar de un cuerpo de policías voluntarios. En algunas comunidades el puesto de agente municipal y el juez de paz suelen ser ocupados por la misma persona. Cuando los problemas no pueden ser resueltos en esta instancia, se turna a las autoridades del ayuntamiento o directamente al agente del ministerio público más cercano, en este caso el de Tantoyuca.

Una nueva instancia mediante la que las comunidades se organizan, son los comités de Oportunidades.³⁶ Compuesto por un grupo de mujeres y algunos hombres, beneficiarios titulares del programa. Su conformación es obligatoria, como una de las condiciones para recibir los subsidios económicos. Agentes municipales y comisariados ejidales se lamentan de lo difícil que resulta convocar a la población a las actividades comunitarias “ya no se reúnen si no es por oportunidades, y ahí van obligados porque si no les quitan el apoyo”.³⁷

Las principales actividades económicas de los indígenas son la agricultura, el jornal, la albañilería y el comercio a mediana escala (de hoja de maíz, quesos, cítricos, entre otros). Los mestizos se dedican principalmente a la ganadería, son dueños de la mayoría de los negocios establecidos en la cabecera, como tiendas, farmacias, papelerías, y un considerable número de familias se han dedicado a la docencia en el municipio por dos o tres generaciones. Desde 1870, con la Jefatura Política, después con la constitución del ayuntamiento en Chontla (en 1912) y hasta el 2010, habían mantenido el control político, en ese periodo sólo dos indígenas ocuparon el cargo de Presidente Municipal, pero este trienio 2011-2013 por primera vez una persona de padre nahua y madre teenek, obtuvo el puesto y con ello al parecer los indígenas del municipio están mejor posicionados políticamente.

En materia de educación, las localidades de San Francisco, San Juan Otontepec, Xochitlán, Mata de Otate, Los Callejones, Las Canoas y Chontla (Cabecera), cuentan con las escuelas de jardín de niños, primaria, telesecundaria, telebachillerato y en el caso de la cabecera hay una secundaria técnica y un Colegio de Bachilleres (COBAEV); Las Cruces, Cruz Manantial, El Maguey, La Garita, Comales Naranjado, Magozal y Rancho Quemado tienen de jardín de niños a telesecundaria y el resto de las

³⁶ “Programa federal para el desarrollo humano de la población en pobreza extrema” (página oficial del Programa Oportunidades www.oportunidades.gob.mx) Es un programa de política social implementado en 1997, que se basa en la entrega de subsidios económicos.

³⁷ Sr. Luis Del Ángel, San Francisco, Chontla, 1 de octubre de 2009.

comunidades y rancherías sólo de jardín hasta primaria. En total hay 26 jardines de niños, 34 primarias, 15 secundarias y 8 bachilleratos, ninguno de los cuales ha contado jamás con el sistema de educación bilingüe.

Tal como mencioné antes, la educación ha estado a cargo de profesores mestizos del municipio o foráneos, quienes salvo raras excepciones, no han conocido las lenguas indígenas de sus lugares de trabajo. También hay ya dos generaciones de profesores originarios de algunas comunidades, pero los de la primera, estudiaron en la Escuela Normal del Centro de Estudios Superiores de Educación Rural de Acececa, Tantoyuca y al ser formados como maestros en educación bilingüe, la mayoría fueron enviados a impartir clases a municipios teenek de Tantoyuca y San Luis Potosí. Algunos de sus hijos conforman la segunda generación, y varios de ellos imparten clases en las comunidades del municipio, pero pocos continúan hablando en lengua indígena y de cualquier modo, como ya mencioné, la educación escolar bilingüe en Chontla no se implementa. El sistema educativo fue uno de los impulsores iniciales del proceso, no siempre amable, de castellanización del municipio y de la región.³⁸ Me atrevo a afirmarlo, porque la migración masiva, la intensificación de las redes de comercio y la influencia de los medios de comunicación, otros procesos que considero aceleradores de la castellanización, son fenómenos que a caso sobrepasan las dos décadas.

En torno a la religión, 12,376 personas reportaron profesar el catolicismo y sólo 705 otras religiones (INEGI, 2000). Pero aunque las cifras no lo reflejan, la creciente presencia de las Iglesias protestantes y del movimiento pentecostal, que disputa la feligresía a la Iglesia católica, se ha constituido en una amenaza real para su hegemonía. La jerarquía de la Iglesia en Chontla, advierte sin duda, que las nuevas religiones, en zonas como la Sierra de Otontepec, crecen de manera oportunista en los terrenos que la Iglesia católica descuida, y es obvio que se trata de un juego en el que sólo se pueden ganar espacios si el otro los pierde.³⁹

En el área de salud, el municipio cuenta con 7 unidades médicas de primer nivel (atención básica), 4 a cargo del Sector Salud de Veracruz (SESVER) y 3 del programa IMMS-Oportunidades; y 15 centros o casas de salud con su correspondiente auxiliar de salud. Estas casas cuentan con medicamentos únicamente para primeros auxilios y las encargadas o auxiliares, son personas de la misma comunidad, las cuales han sido

³⁸ Hay una serie de historias sobre los castigos físicos y la violencia verbal impuestos a los escolares, e incluso a los adultos, para que abandonaran el uso de sus lenguas maternas. En la actualidad, las razones por las los hablantes de lengua indígena deciden no transmitirlo a las nuevas generaciones son diversas.

³⁹ Charla con el sacerdote Elías Dávila, anterior párroco de Chontla.

capacitadas para este fin. Las casas de salud se ubican en las comunidades de mediana población que no cuentan con clínica: Santa Valeria, San Nicolasillo, El Maguey, Arranca Estacas, Callejones, Palos de Rosa, Tancolol, Tamalcuatitla, Las Cruces, La Florida, Rancho Quemado y Malagana.

Las enfermedades más comunes que se presentan son: las respiratorias, como los tos, gripa, bronquitis y asma. Gastrointestinales como las diarreas. La diabetes, hipertensión, infecciones de la piel, gastritis, dengue, anemia, tlazol,⁴⁰ espanto (o caída de la sombra) y enfermedades de la piel. Además de otras enfermedades derivadas del tabaquismo y el alcohol, bastante frecuentes. Desde hace unos 15 años se habla en las comunidades de enfermedades como el sida o el cáncer. Para curar a ésta última, la mayoría de los curanderos aconsejan a sus pacientes que asistan con ellos y con los médicos alópatas. Los adultos y ancianos teenek consideran a la envidia como la causa de todas las enfermedades.

Cuadro 7

Servicios médicos en el municipio		
Clínicas		Médicos alópatas particulares
4 de la Secretaría de Salud de Veracruz (SESVER)	3 de IMMS-Oportunidades	7
Comales, Naranjado, Ejido Canoas, San Juan Otontepec y Cabecera mpal.	Magozal, Mata de Otate y San Francisco	
Casas de salud (a cargo de auxiliares comunitarios)		Médicos tradicionales (promotores de salud, acupunturista, naturista, “asesores técnicos en salud comunitaria”)
15		12
Curanderos (incluye parteras, hueseros, sobadores, brujos)		Otros
37		1 psicólogo

Los especialistas teenek de la salud son llamados *ilaalix*⁴¹, hombres y mujeres “que curan”. Desempeñan diversidad de prácticas y especialidades de acuerdo con

⁴⁰ El tlazol entre los teenek, es una enfermedad que ataca principalmente a los niños, si bien los adultos puedes sufrirla en ocasiones. Se manifiesta con la caída de la mollera (sólo en los niños), en el decaimiento o malestar del ánimo, veces acompañado de diarrea y vómito. Es causada principalmente por la envidia o la “fuerza mala” de las personas. Se trata en lo posible de mantener alejados a los niños de difuntos, borrachos, personas con “mirada fuerte”, de algunos danzantes de carnaval (porque en ese tiempo poseen el espíritu del carnaval), de los brujos, y demás personas que se consideren “peligrosas” en ciertas circunstancias. Por otro lado, una persona que envidia los bienes o la condición de alguien más, puede “entlazar”, a éste o a sus hijos, voluntaria o involuntariamente.

⁴¹ “Que cura”. Este término correspondería a lo que en antropología se llama el *medicine man*. *Ilaliix* se utiliza para nombrar a las personas que curan y proviene de la palabra *ilaal*, que significa “cura” o “medicina”.

varios criterios: el don que poseen, de dónde proviene éste, su historia de vida, las enfermedades que atienden, las curas que utilizan, el contexto comunitario en que lo hacen y su estatus en dicho contexto; por lo general los *ilaalix* dominan más de un tipo de enfermedad y/o forma de cura. Y sobre todo en tiempos recientes poseen y conjuntan conocimientos y técnicas de curación tradicionales propios de la comunidad y otros obtenidos fuera de ésta. Se encuentran los hueseros, sobadores, parteras⁴², rezanderos, promotores comunitarios de salud (capacitados por la clínica y/o por organizaciones religiosas o sociales externas a la comunidad), los médicos tradicionales (personas que han aprendido fuera del municipio diversas técnicas de diagnóstico y tratamiento como la acupuntura, el naturismo, entre otras), y los *chuu'ux*, curanderos (Véase Cuadro 8).

Aunque generalmente los *ilaalix* niegan practicar la brujería: “Los que hacen mal esos son contrarios de nosotros, porque como oyen que dicen ‘él sabe curar’, uno quiere salvar, pero ellos no están de acuerdo, porque ellos quieren hacer el daño, está mal”⁴³, en las comunidades la gente reconoce a algunos como tales y suele suceder que entre los mismos especialistas de lo sagrado, se señalen uno a otro como *dhiman* (brujo) o incluso como *timmel* (brujo que se convierte en animal). A estos también se atribuye la capacidad de “hacer mal”: provocar enfermedades o desgracias, pero también de deshacerlo.

En el municipio los especialistas tradicionales han recibido diverso trato a través del tiempo, su labor de ha fomentado, ignorado e incluso reprimido:

(...) la medicina tradicional también ha sido perseguida religiosamente, cultural, socialmente desde hace muchos años. Ahora que yo estoy en este mundo de la medicina tradicional me doy cuenta que muchos de los valores de la medicina tradicional se han perdido o se han escondido o se han dejado de ejercer, más bien por convicción ha sido por presiones, entonces llegó un momento en que la religión católica satanizó mucho las prácticas de la medicina tradicional y el oficio de los médicos tradicionales aquí en la región y muchos médicos tradicionales dejaron, por miedo o porque se les fue la comunidad en contra o por otras cuestiones y entre ellos está mi papá.⁴⁴

⁴² *Chuu'ux uxum* “mujer que ve” y *kochbax* “Que la acuesta” (a la parturienta). Estas son las palabras con que se autonombran las parteras teenek de Chontla. Otro término utilizado es *chuu'ux kwe'*, que quiere decir “abuela que ve los niños”. Y para los parteros, *peenal chikam* “levanta niños”, en el municipio hay algunos y sé por varios testimonios que hasta hace unos 30 años ellos eran la mayoría, las mujeres los preferían “por su fuerza”, aunque ahora ya no “porque ahora ya da vergüenza que los hombres las vean”, según la opinión del viejo curandero Santos Ramos, que en sus primeros años de trabajo atendió partos.

⁴³ Sr. Herculano Jerez, San Francisco, Chontla, 20 de febrero de 2009.

⁴⁴ Sr. Abad Cruz, médico tradicional (“técnico en salud comunitaria”), colaborador de CENAMI (Centro Nacional de Apoyo a las Misiones Indígenas A.C), hijo de un *chuu'ux* retirado. La Florida, Chontla, 1 de marzo de 2010.

Ilaalix
(Especialistas teenek de la salud)

Cuadro 8

<i>Ilaalix</i> Especialistas de la salud	Campo de acción	Usa herbolaria	Receta medicina alópata	Alumbra (Adivina)	Hace la <i>pedhox талааб</i> (limpia)	Dirige rituales	Conocimientos obtenidos en la comunidad	Conocimientos obtenidos fuera de la comunidad	Don por <i>An watsip</i> (el sueño)
<i>chuu'ux</i> Curandero	Cura y deshace el mal	X		X	X	X	X		X
<i>dhiman</i> Brujo	Hace y deshace el mal	X		X	X	X	X		X
<i>Timmel</i> Brujo-nahual	Hace y deshace el mal. Se convierte de noche en animal	X		X	X	X	X		X
Huesero	Cura los huesos lastimados o rotos	X	X				X		X
<i>Chuu'ux uxum</i> o <i>Kochbax</i> Partera	Atiende partos, cura y soba niños	X		X	X	X	X		X
Promotor de salud	Se encarga de enfermedades sencillas como gripa, tos, dolor de muela.	X	X					X	
Médico tradicional	Se encarga de todo tipo de enfermedades, pero con técnicas externas a la comunidad: acupuntura, naturismo, etc.	X	X					X	

Desde que las clínicas de salud se instalaron en las comunidades han tratado de mantener contacto con los *ilaalix*, principalmente con la intención de “supervisar sus actividades y cuidar que no hagan cosas que atenten contra la salud de las personas”⁴⁵, lo que tiene aspectos positivos y negativos. Elaboran padrones de los curanderos, las parteras y los auxiliares de salud (con quienes trabajan en cooperación). Se concentran sobre todo en el trabajo de las parteras, a quienes invitan a asistir a capacitaciones sobre atención de partos, primeros auxilios y prácticas de higiene. También suelen surtirles ocasionalmente de algunos insumos para su oficio como guantes, cubrebocas, gasas, alcohol, vendas y tijeras. Para ambas actividades las condicionan a asistir a charlas periódicas a la clínica más cercana, lo que pocas reciben con agrado, sobre todo las jóvenes y la mayoría decide no aceptar los apoyos para no verse comprometidas, “nos piden que vayamos a la clínica cada rato, que plática, que hablar con la doctora, hay que ir seguido y quita mucho tiempo”.⁴⁶ Pero todas están obligadas a acompañar a las recién paridas con sus bebés a su primera consulta en la clínica que le corresponda.

Acerca de las prácticas médicas tradicionales una doctora de la clínica de San Francisco opinó: “Soy partidaria de la herbolaria, porque es con productos naturales que no tienen químicos, pero no creo en otro tipo como en la magia o la adivinación (...) las ventajas son las bases científicas de la medicina de patente, con las que no cuenta la medicina tradicional, definitivamente no hay nada más seguro como la medicina de patente. Yo por ese lado no encuentro ventajas de la medicina tradicional sobre la de patente”.⁴⁷

El año pasado, en enero de 2010, presencié una reunión de 24 clínicas de la Jurisdicción Sanitaria número II de Tuxpan, a la que pertenecen las clínicas IMMS-Oportunidades, entre ellas la de San Francisco. Asistieron: el personal de las clínicas y una parte de los comités de clínicas conformados por mujeres y hombres beneficiarios del programa Oportunidades. El objetivo fue dar información sobre el embarazo en situación de riesgo, pues recientemente en la zona dos mujeres embarazadas habían muerto, por otros problemas en su salud ajenos a su estado, pero eso ponía en alerta a las clínicas. Se invitó a las parteras, a quienes se expuso como representantes del conocimiento tradicional de las

⁴⁵ Perfecta Fernando. Enfermera de la clínica IMSS-Oportunidades, San Francisco, Chontla, 24 de enero de 2010.

⁴⁶ Sra. Estela Del Ángel, San Francisco, Chontla, 19 de febrero de 2009.

⁴⁷ Dra. Isabel Arteaga, diciembre de 2007.

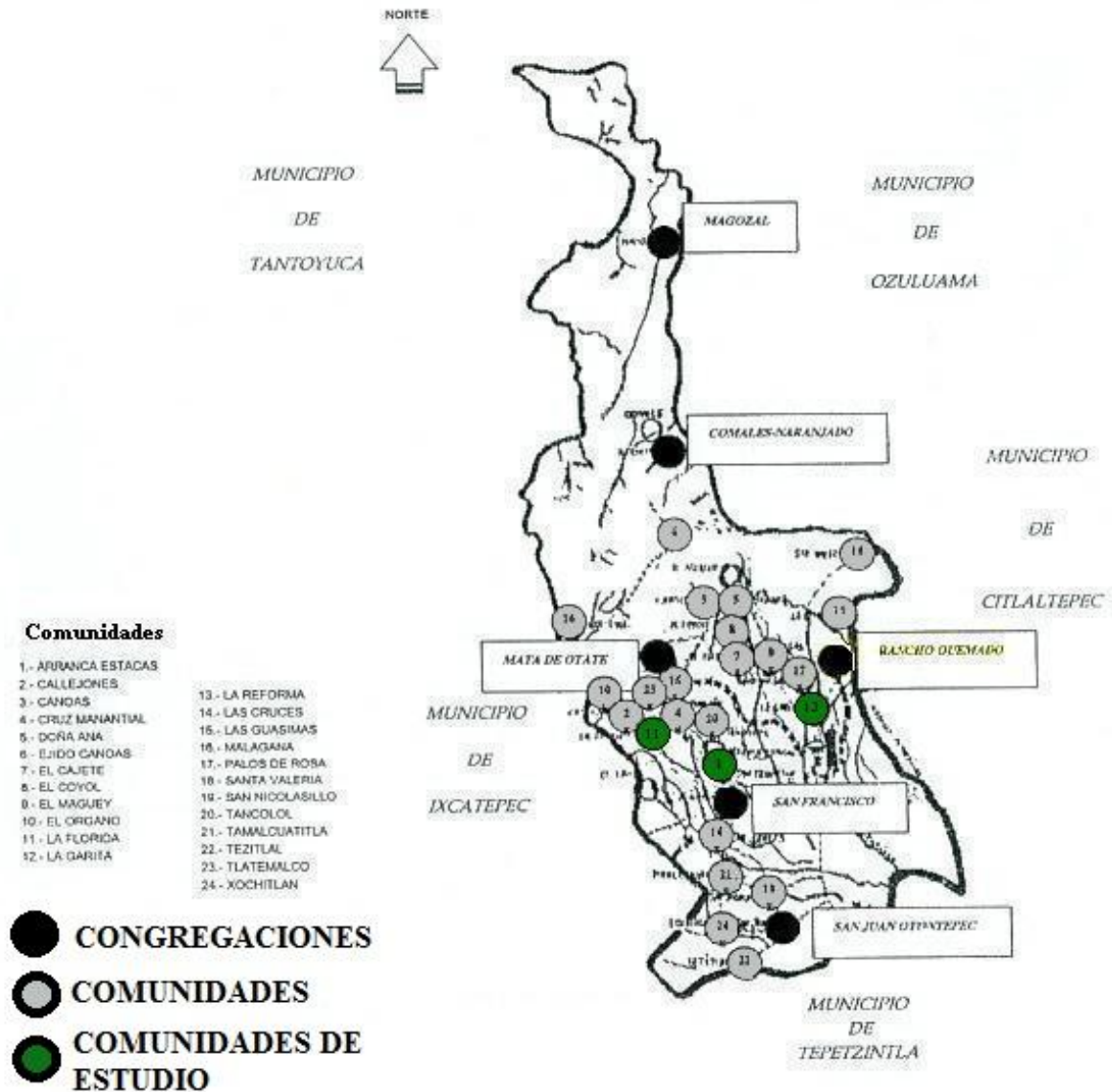
comunidades, pero la mayoría de los discursos instaban a las mujeres a sólo asistir a las clínicas e incluso una obra de teatro ahí expuesta se tocaba el tema de una mujer que moría al ser atendida por una partera.

En la comunidad de Cruz Manantial dos parteras me dijeron que han ido abandonando su oficio porque una de las comadronas jóvenes, que también funge como auxiliar de salud, las “espía” cada vez que son llamadas a atender un parto, “a donde me llaman con la parturienta, hay llega también, dice que la mandan de la clínica de Mata de Otate, que le han dicho que vea si usamos los guantes y el de tapar la boca. Pero luego se anda vigilando si es que lo lavamos el ropa, porque ya nos han dicho que no debemos lavarla, que debemos tirarla y quemarla. Pero como lo voy a quemar la ropa de la señora, que tal si es el único que tiene (...) Pero como anda nomás cuidando, yo mejor ya no voy, si me llaman les digo que mejor lo llamen a ella”.⁴⁸ Estas estrategias obedecen por una parte, a la preocupación genuina, aunque no siempre bien fundada, de que la labor de los *ilaalix* sea la adecuada, obviamente bajo los cánones de la medicina oficial, y por otro lado, a que en las clínicas se dan cuenta de la influencia que aún tienen los curanderos y las parteras. En cierta ocasión, mientras esperaba hablar con la doctora de la clínica de San Francisco, la enfermera reprendía a unas mujeres por no haber asistido a sus citas y concluyó diciendo: “La doctora y yo, ya vamos a hacernos curanderas o brujas, porque van más con ellos que con nosotras”.

⁴⁸ Se refiere a la ropa que se utiliza para la atención del parto, las sábanas y cobijas. Sra. Lucina Del Ángel, 17 de agosto de 2008. Anteriormente el trabajo de las parteras incluía cocinar para la familia de la parturienta mientras se estaba en labor de parto, lavar toda la ropa que se utilizara en éste y apoyar en las labores de la madre y los cuidados del bebé más o menos hasta una semana después.

2.4 Las comunidades de estudio

Municipio de Chontla



Realicé esta investigación en el marco de tres comunidades con población teenek del municipio: San Francisco, Arranca Estacas y La Garita. La selección de las comunidades se derivó de la selección de los casos de estudio.

San Francisco (*la niim*),⁴⁹ es el primer lugar donde trabajé, es la congregación más grande del municipio. En el año de 1930 se estableció como sede de la cabecera municipal, que un tiempo después fue restituida a Chontla. Aún sus pobladores y sobre todo recientemente, hablan acerca de la posibilidad de conformarse como un nuevo municipio. Arranca Estacas es una comunidad vecina de San Francisco con la que mantiene interacción constante porque ésta última es el centro a donde sus habitantes acuden a los servicios de salud, religiosos y de educación media superior y la comunidad. La Garita se localiza al este de la cabecera municipal. Se habla en esas localidades el teenek y el español, aunque la población indígena que se asienta en esos lugares es ya minoría, el ciclo festivo y ritual, varios aspectos de su organización social, religiosa y política se rigen aún por una serie de elementos de la cultura tradicional teenek. Los *chuu'ux* más afamados del municipio, algunos de los cuales se presentan en este texto, habitan esas comunidades.

Cuadro 9

Comunidades de estudio			
Cuadro estadístico			
	2005		
	San Francisco	Arranca Estacas	La Garita
Población total	1768	382	603
Población de 8 años y mas que no sabe leer y escribir	281	58	65
Grado promedio de escolaridad	5.26	4.66	4.86
Población de 5 años y más que habla alguna lengua indígena	746	93	66
Promedio de ocupantes por vivienda	5.12	5.03	4.34
II Censo Nacional de Población y vivienda, 2005.			

Desde la década de los años 80 del siglo veinte, despiden año con año a decenas de migrantes (hombres y mujeres, de entre 15 y 45 años), en su mayoría a los estados de Tamaulipas y Nuevo León (en el norte del país) y a Chicago y San Diego, en Estados Unidos. Del total, un gran porcentaje, se emplea en las industrias maquiladoras y el resto como cocineras(os), en servicios domésticos, tiendas de autoservicio, terminales de autobús, aeropuertos o en la milicia. En los periodos vacacionales, estos pueblos se vuelven

⁴⁹ “Una aplanada; plano entre cerros; hondura; hondonada”.

destino de todos los migrantes, que retornan para visitar a sus familiares y amigos. Sin embargo, a partir del año 2000 se acrecienta cada vez más el número de familias que emigran y establecen su residencia definitiva en los lugares receptores. Las remesas que llegan a las comunidades por parte de los migrantes son considerables, la economía por tanto, se sustenta en gran medida de ese grupo. Estas corrientes migratorias masivas hacia polos de desarrollo económico y urbano, generan una recomposición demográfica que deja vacías muchas comunidades y transforma aceleradamente las identidades tradicionales.

3. El sueño y los chamanes teenek de Chontla

3.1 Sistemas de orientación teenek

“El cuerpo es la “vestidura” de la que se recubren los componentes inmateriales. La cubierta pesada necesaria para que éstos puedan manifestarse en el mundo humano, mientras que los componentes inmateriales le permiten al ser humano, en ciertas circunstancias como el sueño, acceder y actuar en el mundo-otro, el de lo sobrenatural”*

Para acercarse a la comprensión de lo que define al chamán teenek es preciso ahondar en los conceptos nativos, a saber, *an inik tal*, *an k'ay'lar*, *juumpuk'e na an watsip* (el cuerpo, el mundo, el “mundo otro” y el sueño). Empecemos según el orden mencionado.

El “cuerpo” humano y sus entidades anímicas es el primer concepto clave en la cosmogonía indígena teenek.⁵⁰ Inicialmente, cabe señalar, que al igual que en otras sociedades, el cuerpo es utilizado como ordenador del mundo. Así, por ejemplo, se concibe a los animales, vegetales y minerales con características similares a las humanas; y las partes de la casa, del altar, de los cerros, de los árboles, etc., se identifican con rasgos antropomorfos.

Las partes primordiales del *inik tal* (“cuerpo”) son: *ichiich* (“corazón”), *ook'* (“cabeza”), *beklek* (“huesos”), *t'u'uul* (“carne”), *tsukul* (“estómago”), *mamaal* (“hígado”) y

*“La noción de persona y el concepto de *Ixtlamatki* en la visión del mundo de los nahuas de la Sierra Negra de Puebla” (Romero, 2007-2008: 10).

⁵⁰ En su exhaustivo trabajo, *El trueno ya no vive aquí...* (2003), acerca de los teenek de Tantoyuca, Ariel de Vidas, documenta y analiza valiosos datos etnográficos al respecto de estos temas. Expone y conceptualiza un rico acervo de conocimientos teenek sobre el cuerpo, entidades anímicas, concepciones acerca de la salud y la enfermedad, entidades extrahumanas, territorialidad sagrada y mitos de origen, etc. Entre los datos que consigna y los que en este estudio vierto, existen profundas semejanzas, pero también significativas diferencias. En cierto sentido, podría pensarse que unos datos complementan a otros, partiendo del hecho de que en ambos casos se trata de grupos teenek, que además se asientan en una zona vecina, tienen un origen, lengua (si bien las variantes dialectales son considerables) y, acaso, cultura “común”. Así, la consulta de la obra de Ariel de Vidas me resulta obligada. No obstante, para evitar la tentación de forzar la información que obtuve para crear un cuadro “más” coherente de la cultura teenek, lo que refiero de aquel texto (que evidentemente será señalado) es sólo con fines comparativos y no pretende demostrar (tampoco negar) continuidad entre estos dos grupos y menos aún poner en entredicho la pertinencia y necesidad de una mirada regional.

los genitales masculinos (*an palat*- “lo que cuelga”) y femeninos (*na chaat*- lit. “lo de abajo”). Lo componen también los fluidos vitales: *xich*’ (“sangre”), *xolok*’ (“mocos”) y *yuuji inik* (lit. “el atole del hombre”, espermatozoos). Acerca de las entidades anímicas registré dos⁵¹: el *ejat’tal* (alma que está en el corazón), contenida justamente en ese órgano. Es el “almita”⁵² que da vida al ser humano. Cuando abandona el cuerpo, sobreviene la muerte. Otra entidad es el *ch’ichiin* (alma que está en la cabeza, que ayuda a pensar). Se aloja en la coronilla de la cabeza y se aprecia físicamente en el remolino que forma el cabello.⁵³ Es posible que una persona posea dos *ch’ichiin*, y de igual manera, tendrá dos remolinos; es el caso de quienes están predestinados a recibir un “don”.⁵⁴

Respecto al alma y sus características, González (2005: 8-9) señala que entre varios grupos de la Mesoamérica prehispánica constituyó un concepto central, en sus anotaciones pueden advertirse similitudes con algunas concepciones teenek:

En general, los pueblos mesoamericanos creían que los seres humanos tenían alma o una entidad anímica que podía abandonar el cuerpo temporalmente durante el sueño y definitivamente cuando morían. Cuando esto ocurría, el alma se dirigía a algunos de los lugares de los muertos (...) Alfredo López Austin ha hallado que los mexicanos tenían tres entidades anímicas: el *teyolía*, el *tonalli* y el *ihíyotl*. [Entre los mayas zinacantecos] Era el *ch’ulel*, especie de alma interna ubicada en el corazón de la persona, está compuesto de trece partes y la persona está expuesta a perder una o más de ellas. Casi todos los seres y los objetos poseen un *ch’ulel*. [Para los totonacos] el *li-stakna* (...) el principio vital en donde está el pulso y se encuentra localizado en varias partes del cuerpo. Hay doce en la mujer y trece en el hombre, cuando estas almas salen del cuerpo, el individuo muere. *li-stakna*, también es el principio de la inteligencia, del espíritu, y se encuentra en la cabeza; cuando viene el sueño, el alma, *li-stakna*, sale y pasea. El “espanto” es la pérdida del principio vital o de parte de éste.

⁵¹ Una mujer, de aproximadamente 40 años, comentó que en su niñez recuerda que su abuela la llevó con un *chuu’ux* muy poderoso y afamado en la zona, quien les explicó que existen más almas, pero ella no atendió con interés la conversación y no recuerda de cuáles se trataba (Sra. F. A. Arranca Estacas, Chontla, mayo de 2008). En mi indagación no obtuve ningún otro dato al respecto.

⁵² Apunto que quien hizo esta mención en campo, utilizó el diminutivo con un sentido reverencial (Sr. Alejandro Betancourt. Chontla [cabecera], febrero de 2008).

⁵³ Ariel de Vidas (2003: 252-253) y Alcorn (1984: 67) encuentran la misma concepción de las dos almas entre los teenek de Tantoyuca y los de San Luis Potosí, respectivamente; si bien las autoras mencionan algunos elementos en que se diferencian de lo dicho por los teenek de Chontla.

⁵⁴ Una de mis informantes clave comentó haber escuchado a su padre decir alguna vez que existen individuos con más de dos *ch’ichiin*, sin embargo ella no ha conocido a nadie así, por lo tanto no imagina cómo se evidenciaría físicamente tal situación (Partera Estela Del Ángel, San Francisco, Chontla. Mayo, 2008).

El *ch'ichiin*, al que en español se llama “la sombra”, es una entidad de cualidad extremadamente delicada, que se debilita con facilidad. A causa de un susto, accidente, coraje, tropiezo, una caída o en “el sueño”, una porción del *ch'ichiin* abandona el cuerpo y se extravía en territorios no humanos donde es atrapado por los *baajtsik*⁵⁵ (remolinos), ocurre entonces lo que se llama “pérdida de sombra” o espanto.⁵⁶ Los encuentros con esos seres ocurren generalmente en los *beel* (caminos), cerca de los *mom* (pozos), *olip* (arroyos), cuevas o en los *kuuplaap*⁵⁷ que son los árboles-paraje⁵⁸, sitios de ofrenda de parteras, danzantes, curanderos y brujos. Todos éstos, territorios que escapan al dominio de los hombres o bien que se “comparten” con los seres y entidades extrahumanas (divinidades, antepasados, malos aires, animales y difuntos). Es posible vivir con el *ch'ichiin* disminuido o “incompleto”⁵⁹, si bien la persona mostrará síntomas como sueño excesivo, temperatura alta, diarrea, pérdida del apetito, actitud retraída y cansancio, entre otros. Un habitante de la comunidad de San Francisco, lo explicó con la siguiente analogía:

El *ch'ichiin* es como la sangre que tenemos en el cuerpo. Si nos cortamos perdemos una poca. Cada vez que nos herimos perdemos un tanto, pero pues seguimos viviendo. Pero así como la vamos perdiendo, ya no estamos igual, nos vamos apiorando, pero seguimos vivos. Pero si de tanto y tanto la perdemos toda, ya no podemos vivir, aunque el corazón esté bueno. Y así como he visto que ahora les meten sangre a los que la han perdido, así a nosotros nos pueden volver a meter el *ch'ichiin* que hemos perdido⁶⁰

Incorporadas al hombre, las entidades anímicas son como alientos, “hilos de aire”, con una consistencia “parecida a la neblina, blanca”, por poco transparentes. Sin embargo, cuando el *ch'ichiin* es recuperado y reintegrado al cuerpo, tiene la forma de una araña

⁵⁵ Lit. “Viento torcido”, conocido en español como mal aire o remolino.

⁵⁶ “Del espanto, te va a doler la cabeza, te va a doler los sieneros (la sien) y no vas a querer comer, vas a dejar de comer y vas a soñar, vas a brincar así, ese está espantao, porque hay veces que está durmiendo uno y hace la mano así, si no, tu pie, como que se resbala uno, ese es espanto tiene uno. Sr. Santos Ramos, La Florida, Chontla. Febrero 2010.

⁵⁷ Lit. “Lugar de la parada”, se le traduce como “lugar del tiradero”.

⁵⁸ González (2005, 12) consigna que en varias sociedades mesoamericanas se practicó la dendrolatría: “Los habitantes de Mesoamérica consideraron sagrados algunos árboles y les asignaron carácter simbólico porque poseían características que llamaban su atención; entre los atributos estaban el tamaño y la longevidad del árbol, así como la dureza de la madera” En distintos grupos se les consideró como personificaciones de los dioses, sostenedores mítico-simbólicos del mundo, se les asociaba a los cuatro rumbos (entre los nahuas) y a los orígenes míticos del hombre (en el caso de los mixtecos y otomíes) (*ibid*: 12-14).

⁵⁹ Se obtuvo de un informante que es posible perder todo el *ch'ichiin*, es el caso del *ya'u'ul* (loco, lit. “enfermo”). Sr. Herculano Jerez (*chuu'ux*). Arranca Estacas, febrero de 2009.

⁶⁰ Sr. Felipe Santiago (sastre). San Francisco, Chontla. Mayo de 2008.

minúscula, perceptible sólo para unos cuantos. Recordando lo dicho en el capítulo anterior, una araña común se diferencia de la arañita que representa al *ch'ichiin*, porque aquella tiene ocho patas, y ésta última sólo cinco.⁶¹

Con respecto a lo anterior, De la Garza (1990: 16), ya ha advertido que para los nahuas y mayas

El espíritu (...) no es lo mismo que el <<alma>> en la tradición cristiana. Por principio, no es privativo del hombre, sino que lo poseen también los animales, las plantas u las cosas, y parece ser considerado como una materia sutil, más dinámica que la corpórea, o bien, como un aspecto <<etéreo>> del cuerpo, que procede de las sustancias de las que el hombre fue formado (como se expresa en los mitos cosmogónicos), es decir, de las que se alimenta.

Estas ideas son básicas para entender el sueño y el trance extático, considerados como la separación del espíritu y el cuerpo tangible y visible, ya que, tanto lo que piensan que le ocurre al espíritu fuera del cuerpo (como caerse, ser devorado, ser apresado, tener frío) como la enfermedad o muerte del cuerpo cuando algo le acontece al espíritu, se explican precisamente porque se trata de una forma de materia integrada a la materia corpórea y no de una entidad inmaterial.

Por otro lado, respecto al orden cósmico, según los teenek de Chontla el mundo se compone de dos realidades espacio-temporales que se desarrollan paralelamente y, cuyos límites son bastante difusos, de hecho una contiene a la otra, pero en términos generales se consideran como dos mundos. El primero, *K'ay'laal* (lit. “cielo”) es en el que habitan los teenek (y todos los humanos), que a su vez está localizado dentro del segundo, *K'ijj*, al que se hace referencia comúnmente como *Juumpu'ke* (“el mundo otro”)⁶². Dicho en las palabras de un par de informantes, *K'ijj* se reconoce entonces en el “sentido de Universo”: “lo que ves para acá, lo que ves para allá, para todos los lados, en el cielo, debajo de la tierra y lo que no ves, que es donde viven los ‘otros’”.⁶³ Además *K'ijj* es “el tiempo”, el “periodo” o la “época”, concepto muy importante, pues cuando se habla de las fiestas de los santos, las ceremonias agrícolas, los rituales y particularmente sobre el carnaval (dedicado en parte a los seres del “mundo otro”), los teenek utilizan el concepto de *K'ijj* con esta orientación: el tiempo de la Virgen, el tiempo del maíz, el tiempo de carnaval y así mismo,

⁶¹ Sr. Santos Ramos, La Florida, Chontla, febrero, 2008.

⁶² Lit. “el otro lado”.

⁶³ Señor Alejandro Betancourt, teenek de la cabecera municipal 20 de julio de 2003. De acuerdo con Galinier (2009: 98), entre los otomíes existe una concepción semejante según la cual *tákwati* “el otro lado”, es también el tiempo del sueño.

el tiempo de los sueños Todos éstos son considerados periodos especiales: ya sea porque deben consagrarse a las deidades y seres extra-humanos, porque ellos transiten por el territorio de los humanos o porque el hombre entrará a sus dominios.

En *K'ijj*, habitan los seres que no quisieron vivir con la luz del sol, como lo describe el siguiente fragmento de un *weje' t'ilap* (mito):⁶⁴

Dice mi abuelo cuando yo era niña que antes vivían muchos en estas tierra. Los *baajtsik'* vivían acá, los changos, los tepas, todos pues huastecos, todos como nosotros, teenek todos. Pero no había luz. ¿Por qué? porque no estaba el sol. Tonces dice que un día vino que iba a salir el sol, ya viene, que ya lo están viendo que ya viene. Tons se pusieron a hablar, pidieron la opinión y unos que dice no estuvieron de acuerdo. Tenían miedo o no sé, pero sí tenían coraje, dice que no quisieron ver la luz, nada. Y tonces ¿qué hicieron? creo que metieron sus cabeza en la tierra. Así nomás creo de que no quisieron. Lo enterraron. Se fueron pa' bajo, hasta bajo, se metieron todos. Y ¿qué? Nada pasó, nada de veras. Los que quedaron arriba nada les pasó. Esos son que viven, que vivimos ora aquí. Dice que sí les gustó la luz, que sí estaba bueno el sol, dice. Y ya los otros se quedaron allá. Allá viven (...).

Pero cómo vas a creer, que no están contentos, no estuvieron conformes, si ellos se quisieron ir, se quisieron meter. Que ora dice que están enojados siempre, que porque ellos se metieron y nada pues pasó. Eran como nosotros dice, pero ora están enojados porque ya no. Por eso ves que vienen y espantan las gentes. No quieren los niños, no quieren nadie y se llevan lo que encuentran (...)⁶⁵

Desde entonces en el mundo alterno habitan los *baajtsik'*,⁶⁶ los *tepas* (o dueños del monte) y allá se dirigen los *weje'laap* (antepasados).⁶⁷ A esa realidad también tienen acceso las divinidades (*Ajaatik* [Dios], *Dhipaak* [El dios y espíritu del maíz] y *Kalannu Miin* [Virgencita]), los santitos, los *chemenek* (difuntos)⁶⁸ y el *At'ax* (Diablo). Sus cualidades les

⁶⁴ Lit. "cuento viejo".

⁶⁵ Sra. Estela Del Ángel. San Francisco, Chontla. Mayo de 2008. Ariel de Vidas (*ibíd*: 216-218) registra un mito similar que titula "La realidad de los *Baatsik'*", que construye con la síntesis de varias descripciones proporcionadas por los teenek de Loma Larga. En la narración que presenta, los seres que huyeron de la luz son los *aatslaabtsik'* ("antepasados venerados"), de esencia femenina.

⁶⁶ Véase Ariel de Vidas (*ibíd*: 224 ss) para más características de los *baajtsik'* enunciadas por los teenek de Tantoyuca.

⁶⁷ De acuerdo con Ariel de Vidas (*ibíd*: 219), los teenek de Tantoyuca denominan *aatslaab* a los habitantes del mundo alterno.

⁶⁸ Antepasado y difunto son dos categorías diferentes. Son considerados *weje'laap* (antepasados) los seres que vivieron en la tierra antes de la creación del sol, los que tomaron la decisión de permanecer sobre la tierra a su llegada, pero también alcanzan la condición de *weje'laap* los *chemenek* (difuntos) que cumplieron alguna función considerada como venerable en la comunidad como la de *chuu'ux* (curandero), *t'ojlidh* (autoridad), *kochbax* (partera), *de'nel* (músico), *bixom* (danzante) o rezandero.

permiten transitar de manera libre entre los dos mundos, aunque no siempre sea posible percibir su presencia en el territorio de los humanos. Se dice que esos seres están al tanto de la situación de este mundo y la interacción es constante, para beneficio o perjuicio de los humanos. Antes de la creación del sol, se trataba de una realidad compartida, pero después de ese episodio, mientras se está vivo, sólo “el tiempo” de los sueños hace posible el paso de los hombres a esa realidad. Galinier (2009: 94) apuntó ya que la “arquitectura global es el escenario en el cual se despliegan las etnoteorías sobre los sueños” y abunda “las narraciones recogidas por doquier actúan al mismo tiempo como “pequeñas cosmologías” que pueden explicar elementos del destino del hombre en el otro mundo”. De ahí que defina a la impresión cósmica de los sueños (*ídem*):

como la marca dejada por las experiencias oníricas en la *Weltbild* nativa, a la manera en que representaciones privadas, imágenes, parecen ser inseparables de aquéllas transmitidas por la tradición local, inextricablemente ligadas a lo ‘delicado’, es decir todo lo que emana de lugares sagrados

Y añade que los otomíes, el grupo de su interés de estudio, consideran a esta “<<impresión>> de los sueños como la <<mancilla>> o incluso la <<suciedad>>, dejada en la superficie del evento onírico por entidades divinizadas que le confieren una energía particular (*ídem*).

En conclusión, soñar implica el tránsito del *ch'ichiin* del mundo de los hombres al mundo alterno.⁶⁹ Galinier (2009: 100) lo explica como la “invisible fragmentación/recomposición de la entidad corpórea”. Según los teenek, un viaje del alma encierra numerosos riesgos, sobre todo para las personas cuyo *ch'ichiin* es débil o que se encuentra debilitado, porque es posible que los seres que habitan en el “otro mundo”, como los *baajtsik'*, quienes están al acecho de las almas de los hombres, lo capturen. El escenario predilecto de los sueños es *aakal* (la noche), aunque el alma tiene la posibilidad de emprender el desplazamiento cósmico siempre que el cuerpo duerma. Un habitante de Chontla añade,⁷⁰ “mientras el alma sale en el sueño, el cuerpo se descansa”, pero advirtió

⁶⁹ En numerosas sociedades de Mesoamérica, pero también de otras latitudes del mundo se tienen concepciones semejantes, por ejemplo: Galinier (2009: 113) apunta que “Por toda el área otomí, la fase del sueño es equivalente a un viaje por el inframundo” y Chevalier y Gheerbrant (2007: 960) consignan que para los negrito de las islas Andamán (en el Golfo de Bengala, Océano Índico) “los sueños están producidos por el alma, que se considera la parte maléfica del ser. Ella sale por la nariz y realiza fuera del cuerpo las hazañas de las que el hombre toma conciencia en sueño”.

⁷⁰ Sr. Fabián Reyes, San Francisco, Chontla, 15 de diciembre de 2009.

que *ch'ichiin* (el alma) e *iniktal* (el cuerpo) no pierden su conexión del todo, por ello lo que suceda a uno afecta al otro en la vigilia o durante el estado de reposo.

En la cosmología local, el universo nocturno borra las fronteras entre el mundo de los humanos y “el mundo otro”. Son concebidos como un todo integrado: lo que explica por qué el arriba y el abajo están unidos, por qué se cruzan, por qué el encuentro con los antepasados, por qué el alma del durmiente parece no tener límites. Éstos son disueltos tras la entrada al sueño. Atestiguamos en el apartado anterior, que los sueños son cruciales para la conformación de la cosmología y cosmogonía teenek. Pero esta tesis sostiene que lo son también en la vida cotidiana.

3.2 *Watsbil an ti Chontla* (Soñar en Chontla): los cotidianos juegos del lenguaje del sueño⁷¹

Las cuestiones mágico-religiosas entre los teenek de la Sierra de Otontepec se encuentran prácticamente sin abordar. El etnógrafo ávido de respuestas sobre estos temas se topará constantemente con narraciones de sueños, porque éstos tienen influencia en innumerables creencias y prácticas. Pero el sueño es también relevante porque tiene un impacto real sobre la vida cotidiana, tanto en aspectos sagrados como de carácter social. En cuanto es posible, y si es apropiado, se busca compartir lo que se vio e hizo en “el tiempo” del sueño.

Muchas de las mañanas que recorrí las comunidades de estudio me topé con matrimonios, padres e hijos, ancianos, hablando de los sueños que recién tuvieron en la noche, algunos les preocupaban, otros les parecían graciosos y con otros comenzaban a pensar en las decisiones que debían tomar respecto a sus asuntos pendientes. Alentaba las conversaciones acerca del tema de los sueños por ejemplo, tras preguntar a las madres por sus hijos migrantes, a los matrimonios por sus cosechas y sus negocios, a los ancianos por sus enfermedades. No así con los jóvenes a quienes generalmente tuve que inquirir

⁷¹ En este sub-apartado anoto en cursivas los relatos de sueños para distinguirlos del resto de la conversación de los informantes.

directamente sobre los sueños más impactantes que hubieran tenido, los más frecuentes o empezaba por contarles uno propio y así obtenía narraciones de ellos.

Las concepciones sobre los sueños y el interés por ellos, son inculcados en las personas desde la niñez. Cierta vez comíamos en la cocina del señor Franco Del Ángel, en la comunidad de San Francisco, cuando se escuchó el llanto de Emanuel, su hijo de cuatro años que dormía en la otra habitación, la madre acudió a consolarlo y lo trajo cargando hasta la pieza donde estábamos, a la vez que le preguntaba “¿Nei na watsbil?”, *¿T’ats at’aax nu watsbiil?*” (¿Qué soñaste?, ¿un sueño malo?), el niño calló su llanto y sólo la miró, parecía no saber la respuesta a tales interrogantes. Entonces el padre de familia comenzó a contar que Maurilia, la esposa, había estado teniendo una serie de sueños en que veía a su hijo mayor, que hace años salió para trabajar a la ciudad de Tampico y que desde entonces se comunica escasamente con ellos. “*Lo vi que anda caminando en la calle – empezó a contar Maurilia- pero estaba descalzo, anda sucio y como que anda triste. Y es que varias veces lo he soñado así, como al principio que se fue dicen que no tenía dónde vivir, creo que así anduvo un tiempo, ahora ya tiene su casa, pero creo que algo le pasa, si no llama luego, su papá lo va a ir a buscar*”. Cuando Maurilia y Franco terminaron las narraciones de sus sueños, y un rato después de seguir hablando de sus hijos, el pequeño Emanuel tomó la palabra y dijo: “ya sé lo que soñé: era un bruja, era como un diablo, sí me espantó”, a mi entender, al escuchar las narraciones de los sueños de su madre entendió el significado de la pregunta ¿Nei na watsbil? (¿Qué soñaste?).⁷² Hablando de los sueños de los niños el músico y ritualista Fabián Del Ángel me dijo cierta vez que “los niños sueñan, pero a su edad todavía no alcanzan a entender nada”.⁷³ En el ejemplo de esta familia, vemos que en los sueños también es posible advertir la situación de alguien que ha salido a trabajar o vivir fuera de la comunidad.

Por medio de los sueños, los *chemenek* (difuntos) que dejaron asuntos pendientes comunican a la familia la forma en que deben resolver tal o cual situación.⁷⁴ Cierta día pasé a visitar a la anciana Francisca Del Ángel, de la comunidad de San Francisco, hablábamos del decaimiento constante de su salud desde la muerte de su esposo el año anterior y cuando

⁷² San Francisco, Chontla, 3 de junio de 2009.

⁷³ San Francisco, Chontla, 15 de diciembre de 2010.

⁷⁴ Al respecto Galinier (2009: 106) apunta que entre los otomíes “tampoco hay una interrupción entre el mundo de los muertos y el de los vivos. Su retorno periódico traza la existencia de un segundo nivel de realidad, cuyas coordenadas complejas son alimentadas por los sueños”.

le pregunté si lo extrañaba me dijo: *Noche vas a creer que mi viejo vino por mí, ya me lleva por allá por las milpas, acá por el cerro atrás de la milpa de tu buelo, pero nomás me dice: 'ya regrésate tú, porque tú no caminas rápido. Regrésate ya'. Me quiere llevar, porque ve que desde que se murió nomás toy sola y enferma, pero como ya no puedo ir rápido, por eso dos veces que me lleva me ha hecho de regresar. Así me pasó anoche.*⁷⁵

Alrededor de un año después estaba nuevamente platicando con la abuela Francisca y salió el tema de su difunto esposo. Súbitamente su yerno, que vive en la misma casa que ella, comenzó a decir: *Anoche lo vi (se refiere a su difunto suegro) que se paró junto a mí, ahí está y le digo '¿qué quieres?', no contestó nada, nomás está parado junto a mí. Ya había venido antes. Yo sé lo qué quiere, ese quiere que le hagamos el cabo de año*⁷⁶, *porque no se lo hicimos. Pero ya le dije a su hijo que no se lo voy a hacer hasta que no me dé un pedazo del terreno que dejó, ay que siga viniendo.*⁷⁷

En otro caso me narró un habitante de la comunidad de Arranca Estacas que él y sus hermanos varones decidieron dejarle la casa de su difunto padre a su hermana menor que es soltera, aunque por derecho le correspondía al hermano menor varón que también es soltero, pero él ya cuenta con un terreno para construir su vivienda, y ella en cambio no y así no tiene que depender de encontrar a un hombre que la despose y “le construya su casa”. “No estábamos bien decididos -dijo- porque primero mi hermano había dicho que sí se la quería quedar, que mejor iba a vender su terreno y que ahí iba a vivir, pero después vino y dijo que lo vio a mi papá una noche, *primero vino mi mamá y no dijo nada, él dice que lo vio, aunque él no la conoció, ella se murió cuando ese era chiquillo. Luego dice que vino mi apa, el que no tiene mucho que se falleció; dice que le dijo 'cásate yagas tu casa, así vas a estar contento'*. Por eso mi hermano vino mi hermano, lo platicamos y con el otro hermano que tenemos y ya dijo que le va a dejar la casa a la muchacha”.⁷⁸

Si alguien debe tomar una decisión, el sueño le ayuda a elegir: “Los sueños preparan, si sueño algo, ya estoy preparado para lo que venga. Ya no me tomará tan de sorpresa, me preparo desde antes, aunque sea en mi pensamiento, me voy acostumbrando, haciendo a la

⁷⁵Sra. F. A. San Francisco, Chontla, Mayo de 2008.

⁷⁶Ritual que se realiza cuando se cumple un año, más o menos, de la muerte de una persona.

⁷⁷San Francisco, Chontla, 16 de noviembre de 2009.

⁷⁸Sr. E. A. Arranca Estacas, Chontla. 8 de octubre de 2009.

idea”, me dijo una vez el señor Cornelio Del Ángel de la comunidad de La Garita,⁷⁹ cuando me contaba que *soñó que llegaba el cobrador de la mueblería*, “y ya después me animé a comprar la cama que quería mi señora”.

Algunos relatos de sueño que obtuve servían a mis informantes para explicar las certezas que tenían de que padecían enfermedades o infortunios en general ocasionados por la envidia de alguien más: “Hace tiempo cuando todavía podía ir a la milpa con Juana mi hija, lo vi en el sueño que fuimos. *Está así bonita la milpa, reventando lo veo que está, mucho maíz va a haber, pero cuando estábanos (sic) ahí descansando en el jacalito*⁸⁰, *que va pasando esa señora, esa la vecina, que es mi comadre. Va pasando y así nos queda mirando. Ya que se fue, salemos otra vez a trabajar y lo veo que hay una mata así pero bien grande del maíz (sic), así altota hasta ni se puede ver su punta y gruesa la mata, en el mero en medio de la milpa, unita mata, ni una más está así. Yo lo digo ‘y eso por qué’, pus quién sabe. Pues ya vas a creer que ya ni lo fui a pizar con ellos, porque antes caí enferma y hasta ora así estoy. Pero fue esa señora, mi hija y yo, así lo pensamos, es por el envidia, como ella tiene mucha envidia, siempre me maltrata mis pollos, y los roba, que porque se le pasan a su solar y el otro día había amarrado el perro que tenemos, es una señora de plano muy mala y muy cochina*”.⁸¹

Si bien considero que en la mayoría de las ocasiones los teenek interpretan los sueños con base en las situaciones que están viviendo, encontré en sus relatos algunos símbolos a los que se otorga un significado específico. La mayoría de las veces que preguntaba “¿qué significa soñar con serpientes o agua o morir?” muchas de las personas me respondían: “si quieres saber de eso, ya venden unos libros”. Una mañana que llegué a la tienda del señor Aurelio Aquino, él y su esposa comentaban sentados en la banca del patio, ella se dirigió a mí diciendo “Este señor (se refiere a su esposo) me está contando que soñó y que está preocupado. *Lo vi que estaba una mesa llena de carne, así mucha carne está acomodada, pero bastante* –narró él-. Y es que dicen que soñar carne es malo, es porque alguien segurito se va a morir, ya lo estoy esperando que venga a avisar quién es el difunto”.⁸² La

⁷⁹ 22 de agosto de 2008.

⁸⁰ Pequeña choza que se construye para resguardarse en las horas de trabajo en la milpa o para resguardar temporalmente la cosecha.

⁸¹ Sra. J. H. Chontla, Ver, 17 de febrero de 2010.

⁸² Arranca Estacas, Chontla, 23 de enero de 2010.

señora Juana Del Ángel,⁸³ me confió haber tenido sueños semejantes, en los que veía carne en los días previos a que se anunciara la muerte de un profesor oriundo de la comunidad que vivía en un municipio del estado de San Luís Potosí. Ver flores en los sueños, y que no tienen un aparente motivo para estar ahí, indica también la muerte, lo mismo que soñar la caída de los dientes. Si se sueña con una pelea perros o gatos (animales considerados caseros) “significa que alguien te tiene envidia”.

Por otro lado, un grupo de jóvenes de La Garita me dijo que cuando se sueña con un perro, si éste ladra, significa que la joven a la que estén pretendiendo no les hará caso y si no les ladra, entonces tendrán éxito en su conquista. Los sueños con víboras son considerados como interacciones con “el malo”, es decir el *at’ax* (diablo), quien por alguna razón visita al durmiente, por lo que se recomienda hacer oraciones en el “tiempo” del sueño y al despertar. Los movimientos o sobresaltos del durmiente durante los sueños son evidencia física de que el alma está siendo acechada o está en una situación peligrosa en “el sueño”, es señal de que se “está espantado” y de que “se está defendiendo”, así que al despertar lo que se sugiere es ir con un especialista que pueda hacer el *dhayom ok’* (levantamiento de sombra).

Varios personajes de las comunidades afirman haber recibido mediante “el sueño” los conocimientos de su oficio. Es el caso de un catequista y rezandero de la comunidad de Arranca Estacas,⁸⁴ quien me comentó que cuando no había quién realizara el oficio en su pueblo, él se ofreció a llevarlo a cabo e inmediatamente comenzó a soñar que la Virgen le enseñaba el catecismo “*Ella me platicaba en las noches, me dijo ‘esto es lo más importante que le vas a decir a los niños, así los debes de tratar y si tú trabajas bien, creo que va a ser más’*”. Varios años después de que inició su labor tuvo que dejarla porque se supo en la comunidad que había tenido relaciones extra-maritales con otra catequista. La reprobación social a que ambos se hicieron acreedores los llevó a dejar su cargo en la capilla e incluso él decidió migrar temporalmente a la ciudad de Reynosa. “Cuando estuve en Reynosa –me dijo– hice muchas cosas, allá estuve ayudando en la capilla que está cerca de casa de mi hijo que vive allá, les enseñé cantos de los que aquí tenemos y hasta fui sacristán. Entonces empecé a soñar otra vez: *Me dice Nuestra Madre* (se refiere a la Virgen de Guadalupe) *que*

⁸³ San Francisco, Chontla, 6 de octubre de 2010.

⁸⁴ Sr. E. N, Arranca Estacas, Chontla, 17 de octubre de 2010.

regrese al rancho, 'haces falta, hay muchos enfermos, allá puedes trabajar y enseñar lo que sabes'. Me regresé ya después y ahora ya estoy trabajando con estos del grupo de la Renovación Carismática, hacemos nuestras oraciones y mucha gente está con nosotros”. Desde que volvió a su comunidad este rezandero ha realizado reuniones de sanación, algunos habitantes incluso las llaman “misas de sanación”, en ellas él hace las veces de sacerdote y se le atribuye el “don de sanación”, aunque ellos, me parece que siendo cautelosos a la opinión del sacerdote, no lo nombran de ninguna manera. Pero justamente por este don su movimiento ha cobrado mucho éxito, a los asistentes les atrae el momento del ritual en que los unge en la frente con agua bendita y algunos caen desmayados al instante, lo que indica que “el malo” ha sido extraído de sus cuerpos, “Yo no me caí la primera vez, así que me volví a formar para pasar, yo también me quiero caer”, me dijo uno de los asistentes.⁸⁵

Don Fabián Del Ángel, músico, rezandero, catequista y ritualista de la comunidad de San Francisco me relató que en su niñez siempre acompañaba a los músicos del pueblo, a donde iban a tocar: “Yo iba con ellos a las posadas, andaba cuando salía la danza, en veces que llevaban mañanitas a la Virgen, en las fiestas que los invitaban, siempre los andaba siguiendo. Unas veces me ponían a cargar los instrumentos y a mí me gustaba mucho ir a mirarlos. Yo también quería tocar, pero no me dejaban. Y ya un día, que me dice un músico, ora sí, ora sí vas a tocar, téngalo el violín y toca, a lo mejor una vez me lo afinó el violín, pero ya que aprendí, ya solito. Y así nomás empecé a tocar. Y muchas veces yo me preguntaba, pero cómo le hacen para hacer los sones, quién los ha hecho, de dónde los sacaron, analizaba cómo es que existen. *Y ya de noche yo escuchaba los sones, inclusive yo veía bailar las gentes, gente que no es de aquí, son personas, pero no los conozco. Una vez soñé que cuatro personas llevaban un libro muy grande, grandote, que apenas podían y bailaban y esa música yo lo escuché y traté de grabar esa música, lo aprendí, ya me levanté y empecé a tocarlo y ya no se me olvidó esa música, es lo que he tocado orita con la danza. Es por eso que ahora hicimos una danza que le danza a la biblia, danzan las chamacas, le bailamos a la palabra de Dios, eso es parte del sueño. Otro día soñando iba un peregrino, llevaba a la Virgen María y también escuchaba yo un son, también esa me levanté después a ensayarlo y también lo toco esa música. La última vez en mi sueño lo*

⁸⁵ Sr. L. A. Arranca Estacas, Chontla, 20 de junio de 2010.

soñé que voy a un lugar así donde no hay nada, es como una caja, vacía, estoy ahí sentado y luego que empiezo a oír así un silbidito, así se oía el silbidito y lo voy a buscar a ver que dónde está ese que silba. Y ya lo voy viendo que es Jesucristo, así está paradito era muy hermoso, tiene los cabellos dorados y está silbando, una canción bien bonita, me gusta mucho cuando lo oigo, silba y silba. Y ya cuando me desperté, me levanto y lo empiezo a tocar el son que silbaba, ahora es de los sones que yo toco, nomás que no le he puesto nombre”.

Don Fabián califica a estos sueños como “divinos” porque en ellos la divinidad ha entrado en contacto con él.

Un integrante de la danza *Bixom Chok*⁸⁶ (Danza Los Negritos”), me relató la experiencia onírica que lo acercó a su oficio: *“una vez soñé como una capilla y estaban también los músicos ahí y hasta salió a bailar una señora y hasta me dijo que me va a enseñar cómo se bailaba y sí lo vi cómo se bailaba un son, de ahí lo aprendí, y es por eso que me metí en la danza y acepté hacer el personaje de la “señorita”.*⁸⁷

En dos ocasiones en que acompañé a la *Bixom Nok*’ (Danza Los Mecos) a su ceremonia de cierre de carnaval, don Fabián, el músico del que ya hablamos, les explicó frente al *kuuplaap* (árbol-paraje) que *an watsip* (“el sueño”) le había indicado la importancia que los árboles tienen en la vida de los hombres, razón por la cual se elegía a un árbol como lugar sagrado *“me dijo el diosito en el sueño que debemos cuidar a los árboles, porque los estamos acabando y ellos son la vida, además de que son como unas entradas, es por donde nos podemos comunicar”*; así como el por qué en dicha danza los hombres cubren de lodo su cuerpos: *“Nosotros tenemos que creer dos cosas, ya sabemos que como dice nuestro Padre Jesucristo, estamos hechos de tierra y en tierra nos volveremos, pero también sabemos que para nosotros los teenek la tierra, el luukuk*⁸⁸ *es muy importante, porque es la que nos da el maicito que comemos, las cosas que comemos,*

⁸⁶ Lit. “Danza del trueno”.

⁸⁷ Esta danza se compone de cuatro personajes: el pañolito que representa a un español; el negrito que es asociado con los indígenas; el viejo que simboliza a los antepasados de los teenek; y la señorita o malinche, un personaje femenino pero que es interpretado por un hombre. En la actualidad, a diferencia del pasado, es un personaje que difícilmente desean tomar los hombres por miedo a la burla de los demás, ya que se le asocia con el travestismo; de ahí la importancia que tuvo el sueño del danzante en su decisión para tomar el papel. En la trama de la danza, el pañolito y el negrito luchan por quedarse con la dama, mientras que el viejo trata de protegerla. Joven J. del A. Arranca Estacas, Chontla, Veracruz, 10 de noviembre de 2008.

⁸⁸ Tierra o lodo, en idioma teenek.

con ella tenemos que trabajar todos los días, la cuidamos y ella nos da lo que le pedimos, eso me lo ha dicho muy bien en mi sueño”.

De acuerdo con el testimonio de este músico en los sueños los vivos y los muertos pueden encontrarse porque el sueño permite que el alma de los muertos vaya a la “dimensión” donde habitan estos últimos: “Se les sueña porque ellos no están muertos, ellos viven en otra dimensión, el ser humano los sueña porque el espíritu se encuentra ya en la noche (...) los espíritus hacen un encuentro en la noche, ya sea con cosas pasadas o cosas presentes, es por eso que nos podemos encontrar ahí a otros. Yo he visto a mucha gente ahí, gente que no conozco, gentes humildes como nosotros, pero son de los que saben las cosas de antes. *Veo hay veces en la noche otros lugares, cuando he ido a esos lugares, siempre me pregunto dónde es, porque no los conozco y a veces pienso, si no despierto no voy a regresar a mi casa, me voy a quedar ahí donde no sé dónde es. Una vez les preguntaba y ‘¿ustedes han oído hablar de Cristo?’ y entonces ellos me respondieron que ellos ya sabían, antes que yo lo supiera.* Entonces me puse a pensar que son gentes atrasados, que ya han muerto, pero entonces de alguna manera yo por querer saber, los tuve en mis sueños”.⁸⁹

En un sentido semejante a la experiencia de Don Fabián, el señor Narcizo De la Cruz (rezandero, catequista, músico, danzante y promotor cultural) de la comunidad de San Francisco, me explicó: “Cuando uno se pregunta mucho de dónde son nuestros antecedentes, quiénes son nuestros auténticos, cuál es nuestra raíz, de dónde venimos, entonces a veces yo sueño lugares extraños, casas así bonitas, casas antiguas, casas que no conozco, gente que no conozco y así ellos allá me explican. Dios da los sueños para que el conocimiento de uno pueda crecer”.

Anoto finalmente, algunas observaciones generales sobre los cotidianos juegos del lenguaje del sueño teenek, que se desprenden de la observación obtenida, en estos y otros relatos de los sueños que recabé:

Pregunté a cada uno de mis interlocutores en qué idioma suelen hablar o en qué idioma escuchan hablar a las personas en “el tiempo” de sus sueños: la respuesta general fue que hablan en teenek cuando se encuentran en el sueño con personas de la propia

⁸⁹ San Francisco, Chontla, 15 de diciembre de 2009.

comunidad o con los desconocidos que les parece que representan a los antepasados y en español cuando hablan con quienes saben que no hablan teenek y con las divinidades católicas. Agrego que traté de conversar sin éxito acerca de los sueños con personas que pertenecen a otras religiones, de las que hay en poco número, siendo éste considerable sólo en la comunidad de Arranca Estacas, donde existen varias denominaciones religiosas. Tuve la impresión en varias ocasiones, que si acaso tengan alguna impresión particular sobre los sueños, no se encuentran en libertad de hablar de ello.

El tiempo gramatical del sueño en teenek tiene pasado pero nunca presente, se dice *an watsbil* “yo soñé”, o se habla de *watsbilal* “el que sueña”, pero no existen términos teenek para decir “yo sueño”, ni “el que está soñando”, o “estoy soñando”. Lo que me llevó a preguntar sobre la idea de sueño como fantasía. Descubrí que los teenek no tienen esta concepción. Indagué sobre posibles términos teenek para este fenómeno o situaciones en que el término *an watsip* se utilizara en ese sentido y no los hallé. El juego del lenguaje “soñar despierto”, tan utilizado en las sociedades occidentales donde los sueños son equiparados a las esperanzas o las ilusiones, no está presente en la vida de los teenek.

Para concluir esquematizo la clasificación de los sueños teenek que pude conocer y agrego al terminar un cuadro con los términos teenek referidos al sueño que surgieron durante la recolección de los relatos del sueño:

Watsip alwa’- el “sueño bueno”: son los sueños comunes de todas las personas, que aunque dan diferentes impresiones al soñador, no traen consigo ningún mensaje. El alma se desplaza pero cautelosamente y sin ningún objetivo.

Watsip alwa’- el “sueño malo”: los sueños en que algún peligro acecha al alma durante el viaje cósmico. Todas las personas pueden tenerlos, pero son más frecuentes en los niños, cuyas almas son más vulnerables a los ataques de los seres malignos del “mundo otro” ya que su fuerza anímica es menor. Podría asemejarse, de cierta manera, al concepto de pesadilla.

Watsip dhe’pinton- el “sueño preocupante”, el sueño que avisa: los sueños en los seres del “mundo otro” dejan al soñador un mensaje, ya sea un presagio o una alerta; pero el alma no entabla una interacción controlada con ellos. Difícilmente se presentan estos sueños en los niños, los adultos lo atribuyen a su poca capacidad, debido a que apenas están aprendiendo, para comunicarse aún con los seres del “mundo otro”.

An watsip- “El sueño” o *watsip divino*-el “sueño divino”: los sueños en que se otorgan los dones (ciertas y especiales habilidades, conocimientos, instrumentos incluso y poder), son aquellos a los que sólo algunas personas, como los chamanes, pueden acceder. Las deidades, los santitos, los *weje’laab* (“antepasados”) y el *at’ax*⁹⁰ (Diablo) se comunican y transmiten el conocimiento de “lo que es lo teenek”⁹¹ a los especialistas de distinta índole. Quienes que se desempeñan como terapeutas de la salud reciben el “don” de adivinar, diagnosticar y llevar a cabo la curación; los músicos para crear sonos o “conocer la música de los de antes y que debe continuar”,⁹² los ritualistas (algunos músicos y rezanderos) para conocer el por qué⁹³ de los rituales y ceremonias, y para establecer comunicación con *Ajaatik*⁹⁴ (Dios) sin la intervención del sacerdote católico.⁹⁵ En ellos las personas pueden controlar el estado ambulatorio del alma. Los sueños de iniciación chamánica (que veremos a continuación) pertenecen a esta última categoría. Los niños no experimentan estos sueños; aquellos, que por sus características físicas, sobre todo, como la presencia de dos *ch’ichiin* (alma del pensamiento), son niños predestinados a recibir el don, deben esperar hasta ser adultos⁹⁶ para soñar *An watsip*.⁹⁷

⁹⁰ Lit. “El Malo”. Se utiliza también el vocablo *teeneklaap* para referirse a Diablo.

⁹¹ Sr. T. B. *Dhiman* (brujo). Arranca Estacas, Chontla. 22 de diciembre de 2007.

⁹² Sr. Fabián Reyes, músico de la comunidad de San Francisco, 8 de marzo de 2008.

⁹³ Aunque este “por qué” se refiere más bien al para qué, al uso y finalidad de los rituales y ceremonias. “Para saber qué decir a la gente”, a la comunidad, a los jóvenes.

⁹⁴ El Señor de la Tierra, el Dios Supremo.

⁹⁵ Chevalier y Gheerbrant (2007: 960) afirman que para alguno pueblos de América del norte, los sueños son el signo decisivo de la experiencia “ellos ordenan las guerras, las partidas de caza, las condenas a muerte y la ayuda a aportar; sólo ellos penetran la oscuridad escatológica. En fin el sueño... según confirma la tradición: es el sello de la legalidad y de la autoridad”.

⁹⁶ Anteriormente, las personas pasaban directamente de la niñez a la adultez una vez que se casaban, más o menos entre los 14 y 19 años. En un proceso que inicio más o menos hace 25 años, en la actualidad, me parece que sobre todo con los cambios sucedidos por la introducción del rol y la etapa de estudiante, ya hay un periodo de juventud. Lo que influye en la recepción de los dones otorgados por el sueño.

⁹⁷ La Señora Alejandra Santiago de San Francisco, Chontla. Me contó el caso de su pequeña nieta de un año de edad: “Mi hija vive en Nuevo Laredo, pero las dos últimas veces que han venido de vacaciones tuvieron que llevar la niña allá con un curandero de El Chote, porque nomás se enferma cada rato, le da diarrea, le da calentura y no sabemos qué es. Pues ya le dijeron que es que la niña tiene su don, que porque tiene sus dos remolinitos así en su cabecita, por eso se va a enfermar siempre, es que el don se paga por adelantado, ya cuando sea grande ya vamos a ver para que lo usa, si se queda en la comunidad va a ser partera seguro, pero allá donde viven ahora puede ser enfermera”. 27 de noviembre de 2009.

Cuadro 10

Campo semántico teenek del sueño	
Teenek	Español
<i>Wayal</i>	Dormir
<i>Watsbil</i>	Soñar
<i>ejech</i>	Despertar
<i>Ejechiich</i>	Despierto
<i>Waytalaap</i>	Dormitorio
<i>Wayaliich</i>	Que está dormido
<i>Waynaal</i>	Que se recuesta a dormir en cualquier lugar donde no es su cama
<i>Watsip</i>	Sueño
<i>An watsip</i>	El sueño
<i>Watsip alwa'</i>	Sueño bueno
<i>Watsip at'ax</i>	Sueño malo
<i>Watsip dhe'pinton</i>	“Sueño preocupante”, Sueño que avisa
<i>Watsip divino</i>	Sueño divino
<i>Watsbilal</i>	El que sueña
<i>Wayaxbel</i>	Que te has desvelado
<i>lee' ech tin wayal</i>	Ya quiero dormir
<i>nee'ech tin wayal</i>	Ya voy a dormir
<i>nei na watsbil</i>	¿Qué soñaste?
<i>Na watsbil</i>	Yo soñé
<i>T'ats at'aax nu watsbiil</i>	Un sueño malo
<i>T'ats alwa' nu watsbiil</i>	Un sueño bueno
<i>Aakal</i>	Noche
<i>yik'oxkalaap</i>	Oscuridad, la noche
<i>yik'ox</i>	Oscuro

3.3 Los chamanes y *An watsip* (El sueño): el sueño chamánico teenek

En el *Talmud* se dice que “Un sueño que no se ha interpretado es como una carta que no se ha abierto”. A mi entender, si los chamanes teenek conocieran esta máxima, podrían estar de acuerdo, pero agregarían que los sueños son mensajes que no sólo un individuo se manda así mismo, sino los ancestros y divinidades a su pueblo, los maestros a sus discípulos y la colectividad al individuo.

En este acercamiento encuentro además que los *chuu'ux* (curanderos, lit. “El que ve”) que sustentan al sueño como el origen o mediador de su “don”, conocimiento y prácticas son considerados los “más fuertes, más poderosos” y legítimos; a la vez que sus funciones en la comunidad suelen estar diversificadas, siendo en algunos casos también parteros y parteras, rezanderos, catequistas, ministros de culto, músicos o danzantes. A este personaje chamánico, el sueño le permite una relación individual y social no mediada con las entidades del mundo otro. A través de los sueños obtiene de las divinidades (*Ajaatik* [Dios], *K'alanu Miin*⁹⁸ [La Virgen], *Dhipaak* [el Dios y espíritu del Maíz]), de las entidades extrahumanas (*At'ax* [el Diablo], *baajtsik'* [el remolino]) y de los antepasados, el “don”, que se concibe como la “fuerza” (*chap*), el conocimiento y las habilidades para realizar su oficio, y es iniciado simbólicamente a través de éste.

A este sueño chamánico los teenek se refieren como *An watsip*.⁹⁹ Se trata de un conjunto de sueños que suceden durante varias noches, en periodos de días, meses e incluso años, pero que se conciben como un sólo sueño.¹⁰⁰ Es aquel mediante el que seres sagrados otorgan el don a los chamanes. “El sueño” en sí mismo, su interpretación y uso, resulta fundamental en una amplia gama de actividades de los chamanes teenek y de los teenek en general, en la toma de decisiones, en la producción, reproducción, adquisición y control de conocimientos y concepciones del mundo.

Los chamanes se constituyen como seres de excepción, la “fuerza” (*chap*) que les otorga poseer dos *ch'ichiin* o uno “fuerte”,¹⁰¹ les permite controlar el estado ambulatorio del alma durante el sueño y así la facultad de manipularla. “Luego se ve cuando el *chuu'ux* tiene su fuerza, luego se sabe que está puesto para tener el don, aunque no le hayas visto la cabeza, pero ahí ha de estar sus almitas”.¹⁰² Una vez que se ha reconocido el “don”, los sueños no son confusos. Lo que el chamán ve en “su sueño” aparece con la misma claridad con que se ven las cosas durante la vigilia.¹⁰³ Es precisamente esa característica, inherente a determinadas personas, lo que diferencia al chamán de los otros especialistas que cumplen

⁹⁸ Lit. “Señora Sagrada”.

⁹⁹ (*An watsip*, *an-el* [artículo], *watsip*-“soñar”, “sueño”).

¹⁰⁰ Sólo como dato curioso, Freud (2006: 409) pensaba que todos los sueños de una misma noche pertenecían a un mismo conjunto.

¹⁰¹ De la “fuerza” del chamán, es decir de la calidad o del número de *ch'ichiin*, depende la jerarquía que ocupa entre sus similares.

¹⁰² Señora Alejandra Santiago, San Francisco, Chontla, 27 de noviembre de 2009.

¹⁰³ Entre los otomíes esta “visión” es “asimilada a una pérdida energética, generada en los testículos como órganos de percepción visual” (Galinier, 2009: 104).

algunas funciones similares en la comunidad; por ejemplo, del médico alópata y médico tradicional. Es decir, a los especialistas de lo “sagrado”, de los expertos que deben sus conocimientos sólo al ámbito de lo humano.

El ritual *dhayom ok'*,¹⁰⁴ que se utiliza para el levantamiento de sombra es un ejemplo del diálogo que los chamanes llevan a cabo con los seres del mundo alterno. Lo presento aquí porque en este rito podemos apreciar algunas de las funciones del chamán teenek: como sanador, ritualista y re-creador del conocimiento y la cultura teenek. Una vez que se reconocen en la persona los síntomas de la pérdida del *ch'ichiin*, durante siete días, en *ch'ejel a k'iitsa'* (el medio día),¹⁰⁵ el chamán sitúa al paciente bajo los rayos del sol y golpea su sombra con yerba negra, a la vez que repite “*jala' ch'ichiin* y el nombre de la persona (V. gr. ‘Ven Juan’)”, y con las mismas yerbas le pega y sacude la cabeza. El séptimo día la familia cocina un *pulik muluts* (tamal grande) y acompañado de otras personas, el chamán, se dirige a, donde “su sueño” (sucedido previamente)¹⁰⁶ y las conversaciones con el paciente, le permiten inferir que el *ch'ichiin* fue extraviado o a donde los *baajtsik'* lo mantienen cautivo. Ese territorio sagrado que se encuentra fuera de los límites de lo que pertenece a los humanos, es el *al te'* (monte).¹⁰⁷ Ahí en los sitios donde suceden los encuentros con los seres del mundo otro, se llevará a cabo la parte más importante del ritual, es decir, la recuperación del *ch'ichiin*, por lo que ese espacio se torna automáticamente en un *kuuplaap* (paraje). Allí el tamal es consumido y los restos son depositados con un poco de aguardiente y tabaco, en un acto de intercambio por el alma extraviada, si bien las negociaciones para la liberación comenzaron antes, en un sueño previo del chamán. Acto seguido, en una tela blanca, el chamán recoge el *ch'ichiin*, en

¹⁰⁴Lit. “Levantamiento de cabeza”.

¹⁰⁵Según los teenek de Tantoyuca “Las horas favoritas de los *Baatsik'* son hacia el medio día y a partir del anochecer”, tal vez por ello las doce del día se considere una hora adecuada para que el chamán negocie con ellos (Ariel de Vidas, *ibíd*: 225).

¹⁰⁶Estudios neurológicos afirman que el sueño “sirve para el diagnóstico de algunas enfermedades” como por ejemplo el parkinson, pero en ese contexto se refieren más bien a que se diagnostica a las personas en el estado de “sueño”, es decir dormidos, no hacen referencia en sí al acto de soñar, sino de dormir.

¹⁰⁷De acuerdo con Barabas (2006: 141) “Para los pueblos indígenas la naturaleza es considerada como un ámbito sagrado en el que moran los seres sagrados. La sacralidad puede irrumpir en cualquier parte del territorio en sus diferentes manifestaciones, siguiendo una manifestación del espacio que, en Mesoamérica y en la actualidad, está orientada por los cuatro puntos cardinales y el centro (...). Los lugares y territorios sagrados pueden ser entendidos como procesos simbólicos dinámicos, entretejidos con las deidades o fuerzas potentes que se manifiestan en ellos y con los rituales que allí se realizan”.

forma de arañita¹⁰⁸ y vuelve rápidamente, sin detenerse, ni hablar con nadie (actitud que por cierto, pone al tanto a los testigos de la índole de la tarea) al lugar donde el *ya'ul* (enfermo) espera. Al llegar coloca el trapo sobre la cabeza, lo acomoda y golpea un poco, y con ello, el *ch'ichiin* es devuelto al paciente y la salud es restablecida.

Se advierte entonces que a través del sueño el chamán se comunica de manera activa con los seres del mundo alterno: conversan, intercambian información sobre sus realidades, transfieren y validan el conocimiento de las creencias y tradiciones, negocian los territorios y la obtención de poderes.¹⁰⁹ En tanto que una persona común sólo “visita” ese otro mundo de manera pasiva. Existen convenciones compartidas por todos los teenek sobre lo que los sueños comunican y como se dijo al principio, es del común dejarse guiar por la información contenida en los sueños, sin embargo, sólo los chamanes son capaces de actuar deliberadamente sobre la experiencia onírica a favor o incluso, en contra de los humanos.

De tal manera, los chamanes teenek, son los distintos especialistas, hombres y mujeres, con características particulares que mantienen comunicación constante con los órdenes cósmico y social, mediadores entre el plano divino y los hombres y con especial capacidad de manipulación de realidades no ordinarias. Cumplen una o varias funciones en la comunidad, principalmente en tres ámbitos: 1) para fines del proceso salud-enfermedad (su oficio principal puede ser el de *chuu'ux* o *kochbax* [partera])¹¹⁰; 2) en el ámbito religioso (incursionando como rezanderos y ministros de culto) y; 3) de recreación de la cosmovisión e identidad grupal (especialmente como músicos o danzantes). Sostengo que su función principal en la comunidad es la de sanadores, pues su participación ritual se ha visto disminuida, tras el paulatino cambio en los ciclos rituales y festivos y la toma de control por parte de los jóvenes.

¹⁰⁸ El chamán debe ser cuidadoso porque “(...) cuando llega la sombra, también se mete la araña, también quiere engañar (...)”. Recordando lo dicho en el capítulo anterior, una araña común se diferencia de la arañita que representa al *ch'ichiin*, porque aquella tiene ocho patas, y ésta última sólo cinco. Sr. Santos Ramos, La Florida, Chontla, febrero, 2008.

¹⁰⁹ De igual modo entre los bantú del Kasai (en el Congo Belga, hoy República del Congo) “ciertos sueños son referidos por las almas que se separan del cuerpo mientras duermen y van a charlar con las almas de los muertos” (Chevalier y Gheerbrant, 2007: 960).

¹¹⁰ En este caso incluso se le llama *chuu'ux uxum* “mujer que ve”.

3. 4 Sueños y formas de vida

“El dios ha creado los sueños para indicar el camino a los hombres cuando ellos no pueden ver el porvenir”^{**}

En este sub-apartado presento el relato del sueño de iniciación de cinco chamanes teenek, de tres comunidades distintas del municipio (señaladas en el capítulo anterior). Los elegí como casos centrales de mi estudio por tres razones principales: sus relatos del sueño contienen numerosos elementos comunes entre sí, al igual que algunos significativamente diferentes, así como otros presentes en los sueños narrados por otros chamanes y por otros informantes; segundo, en cuatro de los casos, las historias personales y profesionales de estos chamanes, corresponden a lo que ellos mismos y otros teenek formulan como modelo de la trayectoria de un especialista de la salud y del ritual y en el último, como ejemplo de un chamán apócrifo; y finalmente; sus relatos del sueño, sus historias de vida y contextos me permiten llevar a cabo el análisis que esta investigación persigue, a saber, entender el uso social del sueño chamánico teenek.

Intento especialmente en este capítulo dejar que se escuche la voz de los sujetos de este estudio más que la mía. Principalmente porque al tratarse de los relatos de sus sueños, a los que comprendo más como discursos que como simples narraciones lineales, no encontré mejor manera de exponerlos que en sus propias palabras. Debido a que las narraciones que obtuve de cada uno de mis interlocutores fueron extensas, constantemente repetitivas, haciendo énfasis una y otra vez en un mismo aspecto¹¹¹ y ante la necesidad de exponer los datos que considero útiles al análisis que me propongo, consigno sólo fragmentos de los relatos de sueños.¹¹² Los enmarco con información biográfica y de su vida cotidiana, aquella que nos permita tener una idea del contexto en que se desenvuelven, expuesta también casi por completo, por los propios chamanes y del modo en que ellos mismos lo hicieron.

^{**} Antiguo libro egipcio de Sabiduría (cit. en Chevalier y Gheerbrant, 2007).

¹¹¹ Lo que podría indicar su nivel de importancia.

¹¹² Con el fin de distinguir el relato del sueño del resto de la narración que construí, en la que en un momento intervengo yo y en otro el chamán (esto último entrecomillado), lo resalto colocándolo con márgenes más amplios. Acompaño los textos con fotos de mis informantes, excepto de en el tercer y cuarto caso, quienes no accedieron a que los fotografiara.

Advierto que en los discursos de la experiencia onírica de los especialistas, se entreteje el relato del sueño con su interpretación, hecho quizá cotidiano cuando cualquier persona manifiesta sus sueños, pero que en este caso, tiende a mostrar al sueño como eje de la iniciación y del desarrollo de su oficio en la comunidad. Quiero también puntualizar que tanto para los chamanes como para el común de los teenek el sueño y su relato son concebidos como una y la misma cosa, por lo que en adelante me referiré a éste como “el sueño” o “sueño-relato”.

Antes de exponer los casos, quiero hacer énfasis en una aclaración importante para mí, que ya anoté en la introducción, las narraciones de los sueños de iniciación, surgieron en las conversaciones con los curanderos, sin tocar previamente el tema del sueño, sino como resultado de las preguntas: ¿cómo aprendió lo que sabe? o ¿quién le enseñó a curar?

3.4.1 “Mi sueño contestó ‘sí vas a saber’”

El caso de Estela Del Ángel, *chuu'ux uxum* (curandera-partera).¹¹³



Doña Estela es una anciana partera de alrededor de 80 años de edad, avecindada en la comunidad de San Francisco. Empezó su oficio ya entrada en edad, aproximadamente desde hace 40 años, ocasionalmente “soba” también a niños para curarlos de enfermedades como “calentura, diarrea, tlazol y espanto (pérdida de sombra)”, conoce de yerbas y agrega enfáticamente, que el ingrediente esencial para cualquier curación es “encomendarse a Dios

¹¹³ Lit. “La mujer que ve”, curandera-partera.

antes y luego del trabajo”. El teenek fue su primera lengua y cerca del cuarto decenio de vida aprendió a hablar castellano, en el que conversa con dificultad, pero con igual emotividad que en su idioma materno.

Su hogar es una casa de paredes de otate, techo de palma y piso de tierra, lo que hoy los teenek llaman despectivamente *ataaj*¹¹⁴. Su hogar está integrado por su esposo, sus dos hijos sordomudos, de 35 y 38 años y su hijo Nacho, como de 45 años, conocido hasta hace unos años como “Nacho loco”, quien después de emborracharse permanecía alrededor de 15 días en estado de demencia.¹¹⁵ Pese a ello, no era considerado alguien peligroso, pues su “locura” consistía en que se desnudaba en la calle, así que pasaba la mitad del año amarrado a un poste y desnudo “para que no se ahorcara”.

Estela proviene de una familia de alfareras, su madre y abuela fueron afamadas por la elaboración de “enormes” ollas, por los comales e incensarios, con que surtían a gente de ésta y de otras comunidades. Estela heredó la habilidad y aún suele vender ollas y comales que elabora, aunque cada vez menos, pues actualmente el barro se consigue lejos del territorio de la comunidad y ella ya no puede caminar muy lejos y menos volver con la carga. Su esposo e hijos, se dedican a la agricultura, al jornal (en el campo y la albañilería) y una vez al año cosechan caña y hacen pilón para vender.

No recuerdo exactamente como empezó nuestra plática, pero cuando me di cuenta Doña Estela me estaba hablando de unas monedas de oro que dijo había encontrado y que quería vender, sólo que como nunca sale, no podía hacerlo. Intentó explicarme cómo eran y al no conseguirlo optó por mostrármelas. Dijo que nunca se las enseñaba a nadie, porque a su esposo, por cierto ahí presente, le dijeron en Naranjos que “sí son de oro y que es peligroso que las enseñara”. Eran 3 monedas de color rojizo. Una moneda de 5 centavos de 1906, otra de 10 de 1944 y la tercera de 1957; de la que no supimos el valor pero ella cree que es un centenario.

Entonces, me contó que esas monedas llegaron a ella a través del sueño, “todo me lo dio el sueño”, dijo. Después de que “Nacho loco” empezó con su enfermedad, rompía todas las pertenencias de la casa, hubo un tiempo en que no se quedó con nada, “hasta el metate

¹¹⁴ Choz. En contraposición a *k'ima* palabra que actualmente se utiliza para nombrar las casas elaboradas con concreto o al menos techos de lámina, si bien ese vocablo literalmente se refiere a cualquier lugar en que alguien, persona o animal, habita.

¹¹⁵ En teenek su estado se nombra *ya'u'ul*, “tonto” o “loco” (palabra cercana a *ya'ul* “enfermo”), que es diferente de *put'el*, “loco” (loco pero malo, violento).

me echó pa' fuera". "Entonces –continuó- empecé a soñar en las noches de los martes y en esos sueños veía a una señora, que en el primer sueño era la virgen porque tenía un vestido con estrellas de color rosa mexicano y tenía mucha luz", y en los siguientes y hasta ahora "ya nunca le he podido ver la cara, es una señora que se ve que tiene dinero, usa ropa bonita y collares grandes de oro". En ese sueño "la Señora" le dio las 3 monedas diciéndole: "para que llenes tu mano de dinero" y que con eso recuperara todo lo que su hijo había roto y tirado. Doña Estela interpretó el regalo como una promesa de riqueza, porque la señora de sus sueños le dijo: "después de tener las monedas usarás vestidos buenos".

Me confió así, que todo lo que ella sabe "de partera" lo aprendió también cuando Nacho se enfermó. En los mismos sueños, de los martes para amanecer miércoles, "la señora" con la que sueña le dijo que le enseñaría a "cuidar señoras", es decir, a atender partos, "para que tuviera dinero para comprar lo que faltaba en la casa". Al principio ella le replicó, diciendo que no sabía nada de los partos, pero la señora, le dijo que ella le daría todo lo necesario para "cuidar señoras" porque "traes tu don, no lo has visto en tu cabeza" y le advirtió que pronto recibiría a su primera paciente y así fue.

"Uh ya tiene días, todavía no tiene la clínica, todavía no ha empezado, desde antes ese nomás me dieron, ese yo lo recibí con puro sueño, lo recibí toda la yerba, lo que va a cupar. Un día miércoles, amanece miércoles, martes en la noche, siempre miércoles, puro sueño, siempre, hasta que recibí, entonces me dejaron con el sueño (...) 'con ese tú te vas a trabajar', me dijeron. Que con el envidia, por eso me pasó ese (se refiere a la enfermedad de Nacho y al haber tenido dos hijos sordomudos).

Entonces dice la Señora 'te voy a dar este trabajo (...) y dice entonces el sueño, 'tú vas a trabajar dentro de 15 días y aquí está todo lo que vas a ocupar'. Todo eso trajo el medicina y yo lo conocí, trajo un rollo de yerbas, lo que voy a ocupar cuando voy a atender a la señora. Y me dijo, 'ahora los voy a dejar el flores', trajo dos jarras, pero jarras grandes, pero puro flor de ese grande, ¿conoces? La señora dice, 'flor de mostro', pero trai flor lleno así, hasta dos jarras, y dice 'ora sí, ora sí te voy a dejar éste, cuando lo aceptes la medecina, ora sí te voy dejar la flor del mostro', así dijo, que se llama flor del mostro, no

lo conocí, pero trae morado, color de rosa, más color como negro, negro, negro, pero bonito, pero grande, como el tulipán que tengo allí y el que hay donde viven los vientos. Entonces me dio un mantel, ‘con ese mantel ese te va liviar’. Y yo lo aceptó así, me dejó el mantel aquí en mi mano.

Entonces le digo a mi sueño ‘¿y cómo lo voy a ser?’, mi sueño contestó ‘sí vas a saber, te voy a dar medida en que va a cortar el ombligu del niño, cinco días y entonces va a caer el ombligu del niño’. Yo no tenía nada y me dijo ‘éste lo vas a cupar, con éste lo vas a ser’. Pero bien bonito el sueño cuando me enseñó, yo creo que era la Virgen.

(...) Y dice, ‘tú ya puedes ir al *kuuplaap*¹¹⁶, tú puedes hacer, te estoy diciendo (...)’. Nomás que yo nomás hago si la señora pide, si no, ya no, porque muchas ya no saben de eso.

Pero me dice, ‘nomás que no te deja ser obra-caridad’, ¿qué quiere decir?, ¿qué cosa dice? Yo le pregunté al ese rezandero Pedro, ‘qué cosa quiere decir el obra-caridad’ y me dijo que quiere decir que ‘nunca lo vas a dejar de dar limosna, cada domingo, no vas a dejar, ese te están pidiendo’, me dijo Don Pedro, él conoce”.

Y yo no sabe trabajar, entonces decía la señora, ‘en quince días’

Cuando no trabajo, el sueño no me deja en paz, porque ora poco ya quería renunciar, porque da trabajo y cómo fue, dos noches no me dejan dormir ‘y sigue trabajando’ y el sueño dice que no bandone, ‘tú estás pobre, me dice, hay mucho porque trabajas’ me dice la señora”

La partera afirma que 15 días después de que obtuvo todo el conocimiento necesario, la primera paciente llegó, tal como el sueño lo había anunciado “que llega entonces un señor, que me dice ‘quiero que me lo cuides mi señora’, ‘pero yo no sé qué le voy a ser, nunca ha trabajado, dije’, ‘cuídamelo mi señora’, dice él. Cómo fue, por tonta me aceptó, por tontería me aceptó, me salió bien, con ese trabajo hasta ahora (...) yo lo pienso es mismo quien lo trajo la señora que me lo dio el trabajo, yo lo pienso, pero cómo lo van a

¹¹⁶ Paraje.

conocer. Al principio yo lo lavo la ropa en la noche, cuando empezó a trabajar, tengo vergüenza, no lo lavo en el día, tengo vergüenza que se enteren”.

Le pregunté entonces si ya había aprendido todo lo necesario para su oficio y me respondió “Y ora yo nomás así le llegan a mi cabeza saber cuál medicina lo va cupar, creo que también así le llegó mi ‘don’, porque cuando alguien va a llegar, lo que llega a tu cabeza, ese es lo que vas a cupar. Y cuando viene uno y dice, ‘no quiere que me lo sobe mi niño’, y lo sobo, con tres o cuatro sobada, ya, ya no tenía nada y así empezó ganar veinte peso, treinta peso, quince peso, veinticinco, por pocos, por pocos”. “Ahora como hay muchos que trabajan en que yo trabajo, ora poco nos citaron la clínica, entonces me habló el doctor y me dijo ‘¿estás trabajando?’’, ‘sí, le digo’, ‘¿en qué?’’, ‘en el parto, le digo’, ‘yo te voy a dar lo que vas a cupar’, ‘no, le digo, yo no quiero recibir porque yo no tengo tiempo cuando hacen junta’, ‘no, dice’; entonces vino el doctor, vino aquí, dejar alcohol, algodón, ligaduras, todo lo que voy a ocupar. Bueno, entonces me citaron otra vuelta ‘y por qué no vienes’, ‘no, le digo, no tengo tiempo, le digo’, ‘aquí te traigo lo que vas cupar’. Después vino la otra doctora que ya se fue y la otra, ora el miércoles vino Perfecta la enfermera, llevaron un censado y dice ‘sigue trabajando’, le digo ‘trabajo cuando me buscan cuando no, no’, ‘bueno, dice, tú sigue trabajando’.

Me lo preguntaron todo con ese doctor que llegó, primero doctor que llegó, me preguntaron qué donde me llevaron pa’ que sepa ver una señora, que quién me enseñó, ‘¿has ido Naranjos?’’, ‘no, lo digo, yo no me ha ido ninguna parte, la mera verdad, le dije, yo lo aceptó ese trabajo con sueño, me dieron con sueño, todo lo que voy a ocupar’, no dice nada no me dijo nada, ‘pa’ que te engaño que he ido Naranjos o algún lado, le dije’, y me dice ‘tú tienes tu “don”, tú sigue trabajando’.

Entonces me llevaron la clínica, me calaron allá, con esta Agustina, Luisa, Doña Nicha, Gloria Melgoza, de las cruces, otra que viene de San Juan y entonces lo llamaron tres señoras de Tancolol. Cómo lo voy acomodar la creatura, cómo lo voy a ser. Primero pasó uno, que lo llevan ahí el cama, donde lo acuestan, que lo van a liviar, tú ora tú toca, ese no sabe, no sabe mucho, pasaron otras esas también no saben mucho, bueno ora tú toca, bueno le digo, cuestate señora embarazada y me preguntó, ‘¿cómo comodar la criatura?’’, ahí estaba el doctor, ya ve yo sí supe, ‘ella sí sabe, ella gana’, dice el doctor. Yo sí sé, como le enseñaron bien con la señora del sueño”.

3.4.2 El don viene de arriba

El caso de Herculano Jerez, *chuu'ux* (curandero)

Curandero Herculano Jerez y su esposa



Don Herculano es un hombre de 57 años, de grata charla, trato amable y sonrisa constante. Salió de su comunidad, Arranca Estacas, a la edad de 14 años. Se fue con un grupo de adultos en busca de trabajo a la zona de Papantla, Veracruz. Trabajó de jornalero, carga bultos, capataz de ranchos en diversos lugares del totonacapan, y posteriormente en la Costa de Tamaulipas. Además de curandero, que en últimos años se ha convertido su principal actividad, coordina un grupo de la Iglesia; compra y revende naranja fuera de la comunidad (en la zona citrícola

de Álamo), compra, procesa y vende la hoja de la mazorca y en algunas temporadas del año es cabo-contratista de jornaleros para empresas agrícolas del norte de país. Pero se hace acreedor a algunas críticas de sus vecinos porque ha abandonado sus labores de agricultor, aunque otros manifiestan que su oficio lo justifica.

Pese a que sus vecinos le dan un estatus más alto entre los chamanes por el hecho de ser hijo de un curandero renombrado, afirma que no obtuvo ningún conocimiento directamente de él, como resultado de su separación por la migración temprana. En su opinión, el conocimiento de su padre se fue con éste, pues no dejó ningún discípulo al morir. Don Herculano considera que el bagaje más grande de sus conocimientos es lo que obtiene fuera de la comunidad, sobre todo gracias a la sociedad que ha entablado con un grupo de curanderos de la ciudad vecina de Naranjos (uno de los centros económicos y

políticos de la región), de lo que le llegó mediante “el sueño” y sí, de algunos elementos que ha ido conociendo en su pueblo.

Su asociación con los curanderos foráneos es un tema muy importante en el que insiste el curandero Herculano “cuando ya veo que ya no puedo con el paciente acá, se los llevo allá, o ellos me dan las aguas que ocupo o las yerbas, pero también luego ellos me han traído las personas de allá, o llegan unos que dicen, ‘no, aquel canijo me mandó’ que tú sabes mucho, que tú sabes lo de tus abuelos, cosas que ellos allá no le saben’ y les digo ‘sí, porque acá tenemos también de otro, acá nos han dado con el de arriba’”.

Platicó así Don Herculano: “Mi papá también garró esa carrera, se llamaba Gerardo Jerez. Pero cuando yo trabajé, cuando agarré ese trabajo ya tenía como 3 años de que él había muerto. Mi papá sí trabajó mucho, como lo digo él nomás andaba.

“El don viene de arriba, no es que yo haya pensado. Porque éste viene de arriba con una imagen, la imagen de la madre de nosotros, la Virgen, de ahí es de donde viene. Llega así y se mete en los que tenemos el remolinos. Es creíble, pues como caso ora, como yo compraba maíz, ¿crees que de noche, uno sueño viene a poner el maíz así contadito?, son doce granitos.

Como aquí tenemos la patrona, la Virgen María, cuando estaba nuevo la patrona, grande así, el santito, lo empezaron a sacar por primera vez de la capilla, así por todas las casas, entonces un día la trajeron aquí. Yo ya estaba casado, ya tenía mis hijos. Entonces cuando la patrona se quedó aquí, la Virgen, pues ya es de noche y yo no puedo dormir, yo pensé que es un daño que me van a hacer. Entonces yo lo dije ‘pues quién sabe por qué’, yo tenía sueño, pero no me dejan dormir. Y ya cuando lo veo, viene el sueño y lo escucho un ruido que estaba haciendo acá en el altar donde habíamos puesto la Virgen. Es que lo estaba acomodando así los maicitos. Pero es lo que viene de arriba. El ruido era como de una persona como que estaba caminando. Y estaba moviendo así en el altar. Y como no había luz, nomás alumbrábamos con lámpara con candil, pues yo quería saber qué era, si es persona. Ahí está mi señora, pues aquí estábamos los dos, pero veo que ella no oye nada. Y yo quería saber qué era, yo tengo miedo que tal si alguien me lo deja pedazada la imagen.

Y mira pues es muy raro que se venga un ratón y que lo acomode el maíz, que sea seis y seis, así en cada una donde se agarra la imagen (se refiere a las agarraderas del nicho que contiene la imagen de bulto), eso sí no, eso es muy raro, pero como quiera.

Y otro día cuándo llegan los peregrinos a recoger a la Virgen, yo les platiqué ‘pues ahora sí yo no sé qué es, pero yo tengo desvelo y no me dejan dormir por lo mismo, pero no sé’. Muchos rieron entonces, y como saben bien que mi papá trabajaba (como curandero), aquí dentro no me dijeron nada, pero afuera ya me dijeron ‘¿qué puede ser eso?’, ‘como dices tú –me dijeron- es porque tú vas a aprender de brujo’, vas a ser de brujo, dijeron entonces’. Pero no fue cierto.

Entonces ya llegó el día domingo y llevé el maíz, entré allá a la parroquia en Chontla, cuando terminó la misa hablé al padre, lo pregunté ‘a ver padre, ¿qué piensas de éste?’, ‘¿haber qué te ha pasado?’, ‘Pues no me ha pasado nada, pero antes de todo yo quiero saber, porque yo me dejaron la imagen (la Virgen) y no me dejan dormir y cuando duermo, y al tiempo de levantar las seis o siete veces que yo me levanté a ver, ahí estaban los maicitos acomodados’. Eran doce maicitos, seis y seis. Y me dice ‘guárdalo, guárdalo, es tu don, pero trabajas bien, no trabajas por otro lado’. ‘¿Pero padre por qué me dice eso?’. Era ese padre Pedro¹¹⁷ de antes, y sí me dijo ‘guárdalo, es tu trabajo, es tu don’.

A la noche, entonces cuando volvió el sueño, un sueño lo vi, ‘pues esta yerba vas a hacer y así’, pero yo no lo conocía quién era, pues una persona que quién sabe. Ay me estuvo diciendo cuál yerba, cómo lo vas a usar, dónde lo vas a encontrar, cómo lo vas a hacer, todo lo dijo. Ahí ya agarré, con ese mismo sueño que dio la Virgen.

A los tercer día que se cae un señor, él dijo que quiere que haga una consulta, ‘pero pues yo no trabajo, no sé lo que hablas’, ‘quiero que me hagas una consulta’, ‘pero pues yo no sé’, ‘pero tú sabes’, qué es lo que sé’, ‘tú sabes, porque tu papá sabía de trabajar’, ‘mi papá era, pero yo no’, ‘no, pero quiero que hagas’. Entonces ya lo dije mira ‘por cierto no

¹¹⁷ Pedro González, primer párroco de Chontla. La parroquia fue erigida en 1970.

voy a echar mentiras, a ver cómo me sale’, pues la primera arrancando pata, pues a ver cómo lo hago y si soy un mentiroso, vale más si soy un mentiroso’. Y sí lo hice el intento, y gracias a dios sí lo pegué. Con uno se riega, al tercer día vino otro y así hasta ora, después supieron de fuera y ahora los que más viene son los de fuera.

Pero en qué manera, yo no pensaba, como te digo yo ha estado mucho tiempo afuera, pos yo más que nada llevaba las gentes de aquí, he trabajado todavía como cinco seis años, llevaba la gente de aquí a Soto la Marina y hasta ahorita yo todavía hago mucha cosa, tengo gente pa’ los piones, con los grupos, otro más. Así que creo es mi don lo que me han dado, gracias a dios como digo yo, me llegó cuando agarré esos maicitos que dejó el sueño. Una vez le dije al padre Elías¹¹⁸, bueno él me hizo la pregunta, si de veras si yo trabajo y le digo ‘sí mira por cierto, pero no creas que yo ha buscado este trabajo’, mismos hermanos compañeros han venido a verme que querían que yo le hiciera este trabajo y ya así, con uno, otros ya saben, les dicen ‘yo fui acá con éste’. ‘¿Y cuánto cobra?’ ‘No pues no creas que 50 o 100 pesos, lo cobra nomás lo que es su trabajo’.

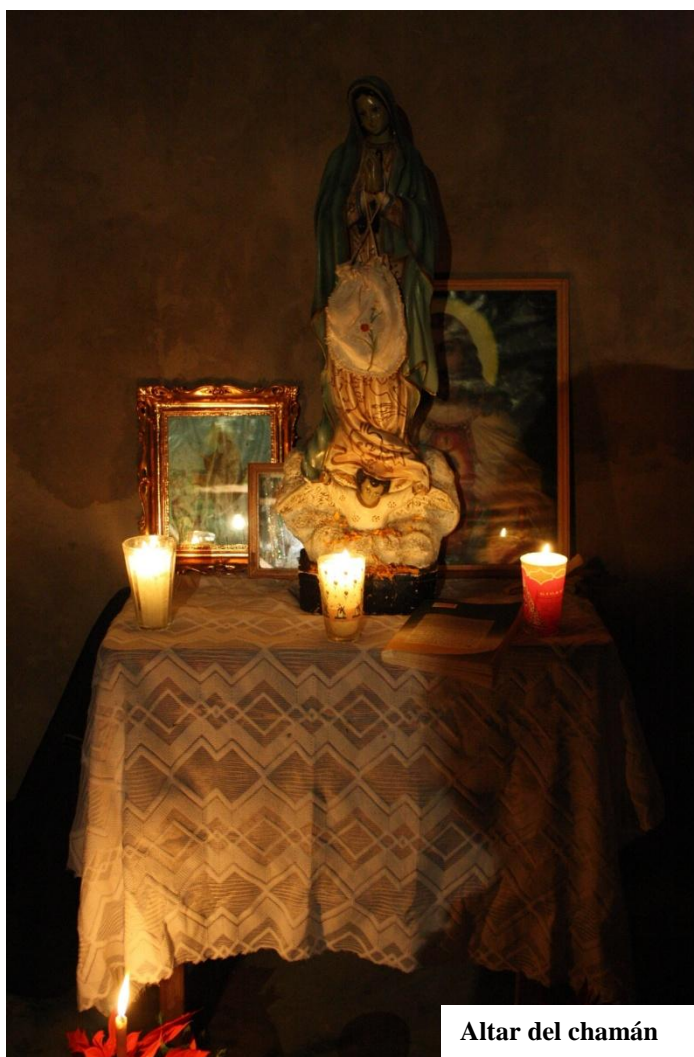
Muchas veces yo nomás trabajo por 5 pesos, ni para mi dulce cuando menos, porque ahorita no te alcanza 5 pesos para refresco, ‘es pa’ tu dulce porque ese ya no te alcanza pa’ refresco, eso dicen’.

Y otros me dicen que me sueñan a mí, dicen que me ven con el Virgen en el sueño, y me preguntan mucho ‘¿a poco tú te has entregado con el Virgen?’ y le digo, ‘pues mira sí, nosotros sí, con el Virgen sí, porque es nuestra mamá el Virgen’. Otro dicen que por eso vienen, así lo platican, dicen ‘yo lo veo, hay veces lo veo en el sueño que andas con el padre’, ‘¿y eso por qué?’ -les pregunto-. Y eso es muchas veces por la enfermedad o las críticas, muchas las veces, no falta, dicen lo que no es. Yo no maldigo ninguno, trabaja otro mejor, qué queda maltratar un hermano”.

¹¹⁸ Párroco de Chontla por 20 años y que recién en noviembre de 2010 fue removido a otra parroquia de la región.

3.4.3 “Cuando regresé aquí, tons ya me vino el sueño”

El caso de Maximino Pérez, *Chuu'ux* (curandero)



Altar del chamán

Fui por primera vez en agosto de 2008 a hacer trabajo de campo a La Garita, comunidad ubicada al noreste de la cabecera municipal. Cuando en otras comunidades me habían escuchado preguntar por los curanderos, en varias ocasiones me recomendaron visitar allí a Don Maximino Pérez, “ese sí es un bueno”, “él dicen que lo sabe de todo”, “que se ha hecho rico nomás con ese trabajo”, “ese cabrón sí es de cuidado”, me decían.

Al llegar a La Garita, conversé primero con Don Cornelio Del Ángel, un anciano curandero del mismo lugar, éste me confió que tuvo que dejar de trabajar como curandero, porque Maximino constantemente “le hacía trabajos”, como dejarle bultos con cosas, “tierra de panteón, espinas”; “trabajos” que le hacían enfermar o tener problemas. Así que admito que me aproximé a su hogar con algo de preocupación.

Don Maximino es un hombre de 50 años, alto, delgado pero fornido y de aspecto bastante jovial. Además de su estilo ranchero calzando botas de punta y portando sombrero, su voz grave, firme y de volumen alto imponen desde el principio. Desde nuestra primera conversación me advirtió que hace mucho dejó el oficio de curandero, ya que éste le demandaba demasiado tiempo y le traía numerosos problemas; pero sus vecinos y mis propia indagación pude darme cuenta que aún ejerce su oficio. Tiene una casa grande, hecha de concreto y compuesta de varias piezas, posee varias camionetas, que junto con sus hijos utiliza en un negocio de fletes, además se dedican a la venta de naranja al mayoreo, tienen cosechas, algunas cabezas de ganado y en general, diversas propiedades y con ello, una mejor posición económica y social, de acuerdo con el decir de sus vecinos. Lo primero que algunas personas en su comunidad y en la cabecera municipal me refirieron de él es que fue compadre del ya fallecido Plutarco Hernández, una de los mestizos más adinerados del municipio, quién fue Presidente municipal,¹¹⁹ y cuya familia es poseedora de grandes extensiones de tierra y cabezas de ganado.

Las trayectorias de Don Maximino y Don Herculano, el caso presentado previamente, guardan algunas semejanzas. También es curandero “de herencia”, como se dice en el municipio, pues su abuelo fue un *chuu’ux* muy afamado en la zona. Quienes lo recuerdan hablan de él con temor, se dice que era *dhiman* (brujo) y más aún, *timmel* (brujo que se convierte en animal)¹²⁰ muy poderoso, “que mató gente por todos lados”.

Don Maximino tuvo su iniciación y empezó su carrera como curandero estando fuera de la comunidad, en situación de migrante laboral, por lo que considera que muchos de sus conocimientos son externos a ésta, pero valora de igual manera los conocimientos que obtuvo de su predecesor.

“(…) es que mira yo lo dejé... como tengo trabajo en otros negocios, trabajaba mucho en la milpa, hacia chilar, dos hectáreas, ahora de maíz dos o tres hectáreas y no tengo tiempo para eso (...) necesita tiempo para eso, yo hay veces llegaba aquí y es que hay gente, yo a veces tenía que cenar hasta las una, dos de la mañana para atender la gente. Sí, no me gusta, sí un tiempo, pero un tiempo sí un tiempo, ya tiene tiempo. Yo aprendí porque estuve trabajando en Martínez de la Torre de ayudante con un señor que era curandero, ese es

¹¹⁹ En el periodo 1976-1979.

¹²⁰ Lit. “Que se convierte”. En español se dice nahual.

curandero de veras porque tenía permiso que con el gobierno, porque le cuidaban la puerta, estaban soldados, dos soldados. Era como aquí en la casa, la calle ahí está la puerta de fierro con candado y están los soldados cuidando y está reconocido con el gobierno. Sí ahí lo que van a llegar, si ahí lo van pasar sí son dos o tres es que traen permiso. Yo es que había ido al corte de caña, venían a traer gente aquí, fuimos, los otros se vinieron y yo me quede y de ahí yo me di cuenta (...) yo tenía como trece o catorce años. ¡Juta! sí aprendí bastante, aprendí bastante para echar las cartas, así para hacer consultas con el huevo de un enfermo y mucho y después me vine, estuve ahí como siete años ahí como ayudante.

Después sí, después me gustó creo ese trabajo, no llegué hasta aquí, me quedé otra vuelta en Coazintla, ahí estaba una curandera que se llama doña Licha, ahí estuve otra vuelta ahí, de ayudante estuve yo ahí dos años. Después de ahí, estaba un mentado Leonardo ahí este en Tihuatlan, también anduve ahí como dos años aprendiendo a trabajar ahí y más que ese señor sí es bueno, todo lo que recomendaba o recetaba de medicina lo reconocían los médicos, pero así de gente, pero mira ese lo mandaron a matar con un médico de Tuxpan lo mandaron a matar, lo mataron porque ese señor lo que recetaba ese es lo que en fórmula general, porque ese hace una consulta si te dice ‘mira ya no se puede, este se va morir mañana’, sí eso es. Ya de ahí me vine y entonces llegaron unos de México, unos que tienen un centro en México, consiguieron una casa en Santa María,¹²¹ que los que quieran aprender a trabajar o el que se quería curar, consiguieron una casa, ahí estuve otra vuelta, me asocié con ellos, yo tengo mi credencial donde me recibí en Tuxpan, como yo te digo tardé un tiempo. Y aprendí.

Pero cuando yo llegué de ayudante en Martín de la Torre, pos yo sabía, ya conocía mucho plantillas porque mi abuelo fue curandero, él se llamaba Don Tomás Pérez, (...) ese era curandero de los buenos también, nomás que era muy puerco, ese les quitaba la vida a la gente a los tres días, ese era malo, pos ese les hacía los trabajos pa’ mandar quitar una persona para siempre, ese era malo, era malo el cabrón. (...) Pero como yo he ido en el sueño a donde está el señor, sé que yo no. (...) Pero sí el me enseñó (...) Y yo me llevaba así cuando va buscar medicina, porque llegaba mucha gente, mi abuelo era curandero y era carpintero. Llegaba la gente y me decía mi abuelo ‘vamos tú’, ‘dónde –le digo’, ‘agárrate la bolsita, vamos a buscar yerbas’. Ya me lleva, entonces yo le pregunto ‘y éste buelo para

¹²¹ Cabecera del municipio de Ixcatepec, vecino de Chontla.

qué sirve' y ya me dice para qué, yo lo preguntaba. Pero ninguno de mis hijos quiso seguir, casi no saben los cabrones, no quisieron aprender.

Todas las partes anduve haciendo consultas, San Francisco, en San Nicolás ya ni te digo, pero todos me decía 'no, pues tiene dueño, no se va componer la niña' (me explicó en alguna conversación que 'tiene dueño', significa que el mal, fue enviado por alguien). Yo sí los que llegaban aquí les digo cuando se puede, cuando no, no; para qué quitar el dinero, yo lo que quiero es trabajar, lo voy a ganar, pero voy a trabajar, así le decía yo, ¡juta! venían mucha gente, mucha gente.

Usaba el maíz, el maíz también lo usé,... todo lo usé, la baraja lo ocupé, todo, sí todo yo aprendí en eso trabajo (...) a lo mejor cuando ya no vaya a la milpa, eso puedo regresar trabajar, porque no se olvida, aunque no lo practico, no, no se me olvida.

(...) Si uno quiere aprender a trabajar, necesita que te entregues y sabes cómo uno se entrega, cuando uno quiere trabajar, (...) primero tienes que tener tu fuerza de la cabeza, y como allá la persona allá donde yo anduve aprendiendo a trabajar, cuando ve que ya puedes un poquito, te tienen que llevar al cementerio a las doce de la noche, adentro te dejan en medio del cementerio, te recargan así en un pantión, nomás te van a decir 'si te espantan, no vas a prender nada. No te vayas a espantar, vas a oír muchos ruidos, como que tienes que pasar esa prueba y así como que si te espantan no consigues nada, se necesita entonces alguien fuerte, aja, porque tú al trabajar, sólo tú te van a dar para que tú defiendas una persona, para que veas una persona que se ha perdido, entonces tienes como que, también como que ser valiente para poder comunicar no, yo así era donde aprendí a trabajar, aprendí a trabajar sí... Ya cuando regresé aquí tons ya me vino el sueño

“Ya de noche me dormí y que llego a la orilla del río, iban varios de los amigos así por acá, y por acá otros que trabajan lo que yo y también iban unos que son mi familia, hombres y mujeres por igual. El río era grande ¡júela! estaba muy revuelto, muy bravo, el agua así de revuelta, negro, negro, como cuando en el arroyo ha llovido mucho, porque baja el agua de toda la sierra, se veía pues bien bravo. Yo iba bien contento, ni sé bien ni por qué, yo decía que facilito iba a cruzarlo el río, eso yo lo quería hacer, no sabía si no fuera a ser tan fácil. Pero cuando voy a llegando al orilla lo veo, ¡ay dios!, ya no quise cruzar, ya tengo

miedo, es que se ve bien cabrón. Además yo decía que hay un puente y que no había nada. Por eso ya vi que muchos que llegan al orilla y ya cuando están ay, ya no se cruzan, nomás de ahí miran. Ahí están nomás viendo. Están varios juntos y luego se van quedando, se van quedando, porque unos sí lo cruzan. En la orilla están parados los que van a buscar cosas, pero muchos no, muchos son los difuntos, ya se van pal otro lado creo, creo que son los que más facilito se pasaban, así lo vi. Se ve que esos ya no lo tienen el miedo, jajajaja, bueno eso digo yo.

Ya tons que lo veo a uno de mis colegas, ay ta parado el canijo y que voy y que lo pregunto ‘oye tú pues -lo digo- aquí cómo -lo digo- cómo lo hago para cruzar, yo quiero cruzar Pero lo pienso que ya mejor no, es que mira que feo se ve el agua -lo digo’ Y me dice ‘no pues mira, ve nomás cómo le hacen los que ay van -que dice- así nomás aviéntate y solito, solito así nomás te vas a llegar en el orilla -dice- no tengas miedo, no está bueno tener miedo aquí’. ‘Ta bueno -lo digo’. Y ya ‘bueno -lo digo- ay voy’. Le entré con miedo, pero ya lo vi que sí, sí cierto, el agua solita me llevó pa la orilla. Y ya no tuve miedo, los que entraban estaban puestos pa entrar, ya no se sentía miedo, nadien tenía miedo, los que estaban pa pasar, pus pasaban. Los otros ya nomás se quedaban en la orilla. Unos cuantos sí se aventaban, pero ya ni lo decían nada, el agua nomás se los llevaba, así calladitos.

Y me da mucha risa porque cuando salí del agua, ya no estaba mojado, cómo va a ser, no sé, pero así fue, eso me da risa todavía. Pero todos estábamos contentos, cual más ahí vamos contentos, caminando contentos. Luego, luego se ve que ya no es aquí. Luego lo veo que es el otro mundo que le dicen, bueno así lo pienso ahora, porque si no qué. Así pues lo entiendo. Porque como todo era bonito, muy bonito, hay mucho monte, mucho verde, bueno nomás eso vi, mucho campo, mucho monte.

Ya que llego a una iglesia, ¡júela! bien bonita, no he visto como esa nunca, por fuera no la vi, pa qué voy a decir, pero de adentro ¡juta! así de alto, bien alto que lo vi. Estaba de color anaranjado, así brillante, bonito, bonito pues. Y tenía mucho cuadro, en toda la pared y monos pintados en el techo, creo que los

santitos y el Jesús. Pero ese color anaranjado, casi como el sol. Y los que estábamos ahí, unos poquitos, no muchos, puros grandes, nomás nos poníamos a mirar el techo, ahí nomás tamos mirando. Esperamos lo que fuimos a buscar. Y así fue como lo llegó mi sueño, y ya seguí trabajando con otros conocimiento más.”

Y me han tratado de hacer mal a mí, yo tengo curado la casa. Un día amaneció una piedra así pero bien grande ahí en la calle, pero a luego a mí me avisó el sueño, vi que estaba parado una persona ahí, nomás que no lo conocí, entonces yo dije, éste algo dejaron, fue amaneció un día Martes, no hice caso, pero siempre lo andaba trayendo yo acá en la mente como lo que soñé, ya el viernes como ahora, que lo voy a levantar la piedra le digo mi muchacho ‘ayúdame ayúdame a voltear esta piedra... porque, porque pues hay mucho, mucho aviso’, le digo. Sí, sí allí hay algo, lo volteamos la piedra mira ahí estaba el listón negro, forma de una cruz así clavado con una espina de coyol acá en su cabeza, acá en sus manitas... estaba, de esos sus listón negros que ocupan pa’ poner la urna cuando lo llevan a enterrar, ahí estaba, abajo yo lo vi ese yo, lo quemé, lo quemé. Si eres curandero, los sueños te avisan, sí te avisan rápido lo que cosa te han tirado ahí, ayudan pa’ curar al enfermo, qué cosa va a pasar.”

3.4.4 ‘Tú traes tu don’

El caso de Santos Ramos, chuu’ux (curandero)

Don Santos Ramos, es un anciano, de más de 100 años de edad, ni él ni su familia saben la edad exacta, porque no tiene ningún documento que lo diga, pero él recuerda que era niño cuando pasó la Revolución por la región. Es curandero y partero, pero debido a su edad ya casi no lleva a cabo lo primero, y lo segundo en definitiva lo dejó hace más 40 años aproximadamente. Padece un poco de sordera y ha perdido la visión por completo en un ojo, no obstante su lucidez asombra. Tuve que hablarle casi a gritos, para que pudiera escucharme y esa es la razón por la que sus familiares rehúyen a conversar con él. El teenek es su idioma materno, pero aprendió a hablar español cuando tenía una década de vida, cuando llegó un profesor a La Florida, comunidad en la que habita, así que siempre prefiere expresarse en éste último idioma.



Nació en la comunidad de Tlatemalco, pero salió de ella a causa de la Revolución, época en la que quedó huérfano de padre. Cuenta que en cierta ocasión, todos los hombres de ese lugar fueron citados a ir a Ozuluama, pero fueron emboscados en el camino, algunos lograron salvarse huyendo por los arroyos y el monte, pero su padre no lo logró. Desde entonces, él, su hermano y su madre estuvieron yendo de comunidad en comunidad hasta que se asentaron en La Florida, donde unos años después murió su hermano de una enfermedad que lo encegueció.

“Ese lo aprendí yo solo, así de chiquito, de 12 años empecé a trabajar. Solito. En las noches llegaban dos niños así y venía una niña, me agarraba de aquí (se pellizca el cuello a la altura de la garganta mostrando cómo lo agarraban), sufrí tres años. Y yo ya no quiero que anochezca, porque cuando yo ya voy a ver, ay vienen ya los niños. Y la niña me aprieta aquí (vuelve a pellizcarse la garganta), no puedo platicar, me agarra aquí el gañote. Temprano, todavía como a las nueve, yo estoy sentado así, ‘yo tengo miedo le digo a mi mamá’. ‘Yo creo sabes oraciones malos’, ‘no, le digo mamá, yo no sé, pero los niños no me dejan’, ‘y por qué te siguen’, ‘quién sabe’ le digo. Entonces les hablé ‘qué cosa quieren niños. Tú niño, qué cosa quieres’, ‘yo estoy para servirle, dígame qué cosa lo que quieren’. Entonces me dice el sueño ‘Tú traes tu don’. ‘Ahh sí’, le digo ‘como por qué’, ‘No, tú no vas a agarrar

machete, tú vas a idiar con puros enfermos’ me dice. ‘Pero cómo va a ser’, le digo. ‘Tú vas a saber ser consulta’ me dice. ‘Pero no vas a comer un mes’, dice. ‘Nomás un tochoncito¹²² mediodía, hasta otro día’ me dice. ‘Si aguantas ese, compras una vela de a peso’. ‘Sí, le digo, ta bien’. ‘Te pones a rezar a rezar y si guantas el mes, entonces ya buscas quién te saque, quién te va a barrer, esos que trabajan, dice.’

El difunto Canuto, que era un curandero de Tancolol es el que me hizo la barrida. Me dice la niña el niño ‘Tú dale, cómprale un litro de caña y póngaselo al señor y mata una gallina y ve qué cosa va a ser’, ‘bueno’, le digo. Y ya me dijo ‘vas a poner la ofrenda a media casa, entonces, va a venir un alacrán, ahí en el esquina del tamalito lo va a dar un picotazo así y se va a voltear y se va a ir y entonces va a llegar otro alacrán’ y llegaron cuatro animalitos ‘eres maestro’, que me dice. Los cuatro llegaron, nomás dan picotazo, daban y se iban. Y ya hice el trabajo. Temprano, todavía como a las nueve, yo estoy sentado así, yo tengo miedo le digo a mi mamá. ‘Yo creo sabes oraciones malos’, ‘no, le digo mamá, yo no sé, pero los niños no me dejan’, ‘y por qué te siguen’, ‘quién sabe’ le digo, y hasta que le hablé y ya me dijeron, pues ya lo hice, lo cumplí, pero un mes nomás tochoncito comí. Pero cuando completé el mes, pero yo quisiera volar, me sentía liviano el cuerpo, pero sí aguanté. Pero me dijeron esos niños ‘no dejes de rezar, todas las mañanas’ y por eso yo no lo olvidó, todas las mañanas tengo que hacer mis oraciones, amar a Dios y ya no veo nada, no veo nada”.

Entonces ya vivía yo allá en el Buena Vista y que va llegando un señor y me dice ‘chavo, yo vengo a verte’, ‘¿cómo de qué?’, ‘yo vengo a verte, mi papá está malo, lo llevé a Tuxpan y no, no sé compone. Y yo veo como que tú sabes algo’ dice, ‘No’, le digo, ‘sí, quiero que me hicieras la consulta’ dice, ‘bueno, si traes tu ropita’ ‘sí, sí traigo’, ‘bueno, lo vamos a hacer’. Me daba mucha vergüenza yo tenía una jacalito donde vivíamos ‘siéntate aquí, en un trocito (un trozo de tronco de árbol), soy muy pobre, no tengo banca’. Se sentó

¹²² Una tortilla recalentada. Don Santos trata de dar a entender que los niños de su sueño le ordenaron comer austeramente.

y ya le hice la consulta, ya le dije ‘mira, tú papá tiene espanto’, ‘ah sí, dice’, ‘se cayó allá en la milpa. Está un arroyo allí y tiene el barranco, como dos metros de altura y ha hecho escaloncito así y se derrumbó el escaloncito así, se fue a caer a media chorrera de agua, eso es lo que sale aquí. Pregúntale y si no es verdad y si no, ni vengas’ le digo. Y llegó allá y le preguntó ‘¿te has caído papá, allá en la milpa?’, ‘sí, me caí en el barranco’, ‘pues eso me dijo el chavo, que sí te caíes’. Y ya me vino a ver ‘pues sí es cierto lo que me dijites, ora lo vas a ir a ver, lo vas a hacer la barrida, lo vas a poner la sombra’, le hice la sombra y se compuso el señor.

Yo lo veo la enfermedad con la ropa. Y le recomendé a la Santísima Virgen, San José, Santo Niño y la Santísima Trinidad y diosito, el Espíritu Santo, el Señor y Padre Jesús, Padre eterno celestial y mira con eso.

Pues yo creo que ya diosito me dio el don ese para idiar con esos enfermos, porque yo nadie nadie me enfermó. Y pues yo creo que no, no todos pueden. Si todos tuviéramos, todos supiéramos. Sólo los que hay con sus remolino.

Los niños que me vinieron a ver, yo creo que diosito los había mandado, porque me dijeron ‘hasta ahora todavía vengo a verte, pero jamás te vuelvo a ver’ y de verás, nunca los he vuelto a ver hasta ahora”.

3.4.5 El que no ve

El caso de Marcos Del Ángel Esteban, el caso de un *dhiman* (brujo).

Este es el caso y el relato del sueño de Don Tino, un hombre que fungió unos años como curandero en la comunidad de Arranca Estacas, pero que tuvo posteriormente que abandonar su oficio, a continuación veremos por qué.

En una de las ocasiones en que conversaba con la partera Estela me dijo: “Vente mañana y te voy a llevar con un curandero que vive pa’llá pa’ Ranca Estacas, dice que sabe mucho de yerbas y él te puede enseñar, ese yo lo curé hace años y ora dice que también ya cura él. Vino dar aquí que tiene mucho dolor de la cabeza, mucho dolor de la panza y dice que ya ha ido con muchos médicos, que lo han llevado con el doctor Roberto, que a Tuxpan, cuánto lado ha ido y no se ha curado. Todo lo medecina que le dieron todo lo tomó y nada. Dice que ya no lo aguanta, que ya se quiere morir cómo vas a creer, ya llevaba creo que más de tres o cuatro años así. Tons vino dar acá, dice ‘yo quiero tú me cures buela,

dame algo, dame un remedio o súbame'. Ya que lo sobo, cuando la paso así mi mano por su panza, así en su barriga, y le voy sintiendo, duro, duro que está, pero ajuela, parece que tiene algo adentro, como que va a tener un chamaco, jajaja, porque está así bien macizo. Y ya le dije, 'no, éste nomás te han hecho, este es puro maldad, puro envidia. Si quieres voy a decir a unza señora de Cazones que venga ella te va a curar'. Tons su esposa estuvo de acuerdo y vino la señora, ella le dio unos teses, una purga de hierbitas con aceite y vas a creer que hasta cagó unos pedacitos de concreto, así el pedazo lo cagó, ese era la maldad que le había hecho, pero ahí todo lo sacó. Pero yo le dije que ese era su don, que ese le han dado para que trabaje y ora ya también lo trabaja”

La primera vez que visité a Don Tino, cuyo nombre verdadero es Marcos Del Ángel Esteban,¹²³ Doña Estela me acompañó. La casa de Don Tino es de sólo dos piezas, una de 5x4 metros hecha de otate y palma que usan para habitar y un cuarto de apenas 2x2 metros más o menos, donde atendía a sus pacientes, que está localizada al centro de un pequeño terreno, en las orillas de su comunidad. La señora Estela le explicó lo que yo quería saber, pero él insistía en darme una consulta, cuando por fin se aclaró la naturaleza de mi visita, me hizo pasar a la chozita donde hacía las consultas, pero no permitió que la partera entrara conmigo.

Desde que entré al lugar percibí un ambiente algo diferente a los de los otros *chuu'ux*, sobrecargado de parafernalia con imágenes de Buda, el símbolo del Ying y Yang, la Santa Muerte, Santos Católicos, la Virgen de Guadalupe, crucifijos, rosarios, flores artificiales, todos colocados sobre las paredes de otate y sobre el altar pirámides de cristal, cuarzos, borregos miniatura, ojos de venado.

Le pregunté cómo es que aprendió a ser curandero y respondió “con la venia de dios, este oficio me llegó por el sueño, yo tengo mi ‘don’ y el sueño me lo dice y me lo enseña todo, nunca he ido a ningún lado a aprender, todo me lo da el sueño, cómo debo curar, con qué, me enseña las plantas todo. Uno siempre se enferma porque alguien le hace mal o hay gente pues de corazón duro y si uno está cerca de ellos, transmiten sus malas vibras, sobre todo a los niños. Yo curo todo eso, deshago el mal, pero nunca lo hago. Para curar yo tengo

¹²³ En las comunidades teenek de Chontla es común que una persona sea conocida por dos o más nombres, en ocasiones porque en el registro civil en la cabecera municipal imponían los nombres a los hijos de los indígenas, en otras porque simplemente, después de haberlos registrado o bautizado, decidían que mejor los llamarían por otro nombre.

mi altar a dios, porque yo sé que el ‘don’ es cosa de él. Mira dibujé a la señora que me lo mostró [muestra un dibujo de la virgen de Guadalupe en una cartulina]. Por eso yo no uso el malo como otros, tengo mi santo, mi virgen, uso las imágenes. La Virgen es para proteger, el Señor te ayuda, San Martín es para la suerte, ayuda a los agonizantes y para tener dinero; San Ramón es para alejar la envidia y el coraje; San Antonio ayuda a recuperar cosas perdidas. Uso también rezos, listones para atraer el amor, la baraja, huevos para las limpias con yerba negra y para adivinar el futuro, como yo puedo saber qué es lo que va a pasar, quién va a venir y de qué está enfermo, así también sé lo que lo va a curar, porque lo veo y el remedio llega a mi mente en los sueños y en las visiones que tengo todo el día, cada rato. Así me empezó nada más.

Un día en mi sueño vino la Virgen, toy así durmiendo y viene y me dice, ‘tú vas a curar, tienes tu don, ya no trabaja en otra cosa, éste es el que va a ser, porque tú ya puedes curar’. Y ora cada vez que alguien llega, yo lo veo en el sueño que va a venir’ y el sueño me lo dice qué tiene y qué le voy a decir”

Cuando íbamos de regreso a la comunidad de la señora Estela, ella me preguntó: “no viste el ídolo de piedra que tiene ahí bajo de su altar –respondí que no, y ella continuó- él encontró en su milpa un ídolo de piedra, un monito parado con una lanza, me dijo una vez que es con ese con el que se ayuda para curar, pero no lo dice para que no lo vayan a acusar en la Iglesia. Por eso no me gusta que diga que yo le he enseñado algo, porque yo no sé nada de lo que él hace, nomás lo de las yerbas sí”.

En otra ocasión que volví para conversar con Don Tino, estaba yéndose de su casa una señora de la comunidad de San Francisco. Pasé al cuarto de las curaciones y había un vaso con agua en la mesa del altar, sin que yo preguntara el curandero me explicó: “esa señora que se acaba de ir se le acaba de morir el marido, vino porque tiene miedo que los hijos la saquen de la casa y así va a ser, mira aquí el huevo lo dice, vez el hilo que sale, es el camino por donde la van a mandar. Unos meses después me encontré hablando con la misma señora y salió a la plática la consulta que le había hecho Don Tino, ella estaba muy enojada porque había malgastado su dinero en una predicción falsa, ya que aún estaba en su casa.

Añado dos ejemplos de conversaciones que ponían en entredicho la efectividad de su trabajo y más aún la existencia de su don. La señora Bernardina me contó que fue a que

“le alumbrara”¹²⁴ y le dijera quién le robó unos lentes de aumento que recién había perdido “me dijo que se los había llevado el ese Leonel, pero que él lo iba a trabajar mucho para que me los devolviera, me dijo ‘vas a ver que él solito te los va a traer a tu casa, pero como me dijo que lo va a trabajar, me dio miedo y le dije que no le iba a pagar, hasta que me regresaran mis lentes, ya nunca le fui a pagar, porque no los encontré.” Su prima la señora Reina Esteban dudaba de sus capacidades como chamán diciendo: “Ese qué va a ser curandero, no lo creo. Es mi primo y fuimos amigos desde chamacos y nunca se supo nada de él, ni se vio si iba a ser, es así bien inseguro y callado, no tiene la fuerza para ser médico. Ahí con mi papá dicen que es brujo, hasta le tienen miedo, pero yo creo que nada más engaña”.

Finalmente Don Tino tuvo que huir de su pueblo pues fue acusado de fraude ante las autoridades de municipales en varias ocasiones, cuando uno de sus pacientes lo acusó de haberle pedido su auto a cambio de curarlo.

¹²⁴ Adivinara.

4. El uso social del sueño entre los teenek de Chontla

En este último apartado presento el análisis de la información vertida en las secciones precedentes, especialmente hago uso de los sueños-relatos chamánicos expuestos en el tercer capítulo. El objetivo principal es mostrar cuál es el uso social que los chamanes teenek hacen del sueño. Para ello, es importante recordar las hipótesis principales de esta tesis: la primera proponía abordar al sueño-relato chamánico como un juego del lenguaje o práctica, caracterizados como un instrumento performativo, esto es, como un enunciado que conlleva implícitamente la realización de un acto. La segunda, admitía que la comunicación del sueño-relato chamánico no se reduce a las experiencias individuales de los chamanes sino que está sustentado en ciertas reglas sociales del uso de ese sueño y del don. Y finalmente, la tercera hipótesis asumía que el sueño-relato chamánico y el don recibido forman parte del capital simbólico a través del cual los chamanes legitiman su poder, conocimiento y prácticas. Sustento estas hipótesis según el orden mencionado, exponiéndolas en tres sub-apartados.

4.1 El sueño chamánico como instrumento performativo

Para los chamanes teenek, pertenecientes a una sociedad cuya historia próxima ha estado soportada principalmente en la tradición oral, lo que sucede en los sueños tiene la misma característica que lo acontecido en la vigilia; es decir, los hechos sólo son recordados en la memoria de los que los vivieron y en lo que comunicaron a los demás: *Lo que vivieron los más abuelos, nomás nosotros lo sabemos. Ahora porque ya sabemos escribir, no hemos hecho libros, pero ya los hacen, pero antes todo nomás lo contaban los abuelos, así como tú y yo que estamos aquí sentados, lo platicaban y nosotros a los más chamacos. Así mismito te digo mi sueño.*¹²⁵ De tal manera, se considera al mundo de los sueños como una experiencia real de vida y no algo apartado de ella.

¹²⁵ Sr. Fabián Reyes, San Francisco, Chontla, Ver. 29 de junio de 2010.

En lo que sigue recorreré mis casos de estudio mencionados en el tercer capítulo,¹²⁶ para recordar: el de la partera-curandera Estela Del Ángel y el de los curanderos, Herculano Jerez, Maximino Pérez, Santos Ramos y Marcos Del Ángel. Primero, intento mostrar con algunos ejemplos tomados de nuestras conversaciones y sus relatos del sueño, algunas de las maneras en que llevan a cabo el uso del sueño como performativo y el momento en que lo hacen. Recordemos que los enunciados performativos son aquellos que al pronunciarse llevan implícita una acción. Los chamanes profieren el sueño-relato en ocasiones diversas, en cada una con intenciones diferentes.

En el primer caso, a mis preguntas ¿quién le enseñó a curar? y ¿cómo aprendió su oficio?, la partera Estela respondió inesperadamente con el relato de sus sueños: *ese yo lo recibí con puro sueño, lo recibí toda la yerba, lo que va a cupar*. Utiliza también el sueño-relato, cuando es confrontada acerca de su conocimiento por los médicos de la clínica de salud: *Me lo preguntaron todo con ese doctor (...) me preguntaron qué donde me llevaron pa' que sepa ver una señora, 'no, lo digo, yo no me ha ido ninguna parte, la mera verdad, le dije, yo lo aceptó ese trabajo con sueño, me dieron con sueño*.

En el segundo caso, el curandero Herculano expresa su sueño-relato a los habitantes de la comunidad: *'pues ahora sí yo no sé qué es, pero yo tengo desvelo y no me dejan dormir por lo mismo, pero no sé'*. Con ello consigue la aprobación comunitaria de que el don que tenía por herencia es ratificado por el sueño. En otro momento utiliza al sueño para probar que su don proviene del bien *Un sueño lo vi, 'pues esta yerba vas a hacer y así', pero yo no lo conocía quién era, pues una persona que quién sabe. Ay me estuvo diciendo cuál yerba, cómo lo vas a usar, dónde lo vas a encontrar, cómo lo vas a hacer, todo lo dijo. Ahí ya agarré, con ese mismo sueño que dio la Virgen*.

El curandero Maximino, mi tercer caso de estudio, profiere el sueño-relato para sustentar su cambio de estatus de curandero extraño a curandero de la comunidad: *Ya cuando regresé aquí tons ya me vino el sueño*. El sueño chamánico implicó el momento del cambio en su vida.

En el cuarto caso el señor Santos Ramos: *Entonces me dice el sueño 'Tú traes tu don'. 'Ahh sí', le digo 'como por qué', 'No, tú no vas a agarrar machete, tú vas a idiar con*

¹²⁶ En este capítulo utilizo las cursivas para citar literalmente a mis interlocutores.

puros enfermos' me dice. Utiliza al sueño-relato para justificar el hecho de que no se dedicó en las labores del campo.

Estos ejemplos son sólo una pequeña prueba de que el uso que los chamanes dan a su sueño-relato rebasa la usanza cotidiana. Las preguntas ¿quién le enseñó a curar? y ¿cómo aprendió su oficio? cuestionan sobre un actuar, un hacer las cosas. Su respuesta que alude al sueño-relato, según las reglas de la gramática superficial, refiere sólo a un relato, a un decir. Pero un análisis con base en las reglas de la gramática profunda nos muestra que el hecho de que ellos tuvieron el sueño y el acto de revelarlo, hacen del sueño-relato en sí un elemento del rito de iniciación chamánica. En otras palabras un performativo.

Pero hay otra característica en las proposiciones de este uso del juego del lenguaje del sueño, lo que Austin llama perlocucionarios, enunciados performativos cuya expresión tiene consecuencias en el largo plazo. Es decir, el chamán narra el sueño- relato y así obtiene algo que le permitirá hacer algo con ello: ganar un sitio por encima de los demás especialistas de la salud y rituales, la aceptación y aprobación de su pueblo, la legitimación frente a los extraños, etc. Sus historias son diferentes, pero ellos utilizan al sueño con los mismos fines.

El quinto caso es el del señor Marcos Del Ángel, un *chuu'ux* degradado por su comunidad acusado de charlatán, pero tras varios años después de que estuvo ejerciendo, aunque bajo varias sospechas. El uso performativo de su sueño-relato es aparentemente adecuado como el de los otros chamanes. A la misma pregunta ¿cómo aprendió su oficio?, mi informante respondió también con el sueño-relato: *Un día en mi sueño vino la Virgen, toy así durmiendo y viene y me dice, 'tú vas a curar, tienes tu don.* Y de igual manera lo libera de otras labores, como las del campo, propias de los hombres de la comunidad *ya no trabaja en otra cosa, éste es el que va a ser, porque tú ya puedes curar'*. Pero según mi indagación posterior, me enteré que su posición en la comunidad fue cuestionada por varios de sus pacientes, otros chamanes y autoridades. Así que finalmente, al no cumplir con otros criterios del uso social del sueño chamánico tuvo que abandonar su oficio e incluso la comunidad. El sueño-relato del curandero Marcos podría ser considerado un performativo, porque tanto su relato como el de los otros chamanes se parecen, y aunque tiene algunos elementos que no son necesariamente comunes a todos, se repiten y asemejan.

Las distintas narraciones del sueño-relato teenek que presento en el capítulo anterior, dejan entrever una forma y contenido específicos. De acuerdo con esa información, la interpretación de los sueños implica seleccionar entre los distintos significados que cada uno puede tener y las asociaciones rituales que conlleva una interpretación coherente inspirada en el contexto del soñador.

En la interpretación del sueño chamánico se toman en cuenta todos los sueños en que aparece el ser que otorga el don, que como ya se mencionó, son considerados un solo sueño. Acerca del contenido, de acuerdo con varios informantes, no sólo chamanes, resultan relevantes: el modo de exposición del relato, los personajes que intervienen y el lugar de la geografía cósmica donde suceden o a donde el alma del chamán se transporta. De ello se desprende que los sueños-relato de los chamanes comparten varios elementos importantes en su contenido. Se entiende así, que no puede ser cualquier relato, debe haber elementos específicos y es importante el contexto en el cual se cuenta como vimos en los apuntes anteriores, porque de ahí se entiende lo que ha cambiado en la vida y el oficio del chamán. Los elementos que deben estar presentes en los sueños-relatos chamánicos son:

1. La presencia de un ser o divinidad y mediante el que se entabla comunicación con el “mundo otro”.

En tres de los casos los curanderos son visitados por una divinidad, que en principio no reconocen, pero que se inclinan a creer que es la virgen. Dice la partera Estela: *Pero bien bonito el sueño cuando me enseñó, yo creo que era la Virgen*. Parece ser un requisito al enunciar el sueño-relato identificar el origen del ser que aparece en el sueño, ello dará una señal de dónde proviene su don. Si los chamanes no aclaran que ese ser es divino, corren el riesgo de ser acusados de tener influencia del “malo”, el diablo. Por eso, tres de ellos validan su intuición de que se trata de la Virgen con la opinión del sacerdote o de los agentes de la pastoral social. Y Santos Ramos, de quién su propia madre dudó ‘*Yo creo sabes oraciones malos*’, ‘*no, le digo mamá, yo no sé, pero los niños no me dejan*’, ‘*y por qué te siguen*’, ‘*quién sabe*’ le digo, para disipar esa sospecha, insiste en que él sabía oraciones y rezaba todo el tiempo y además agrega: *Los niños que me vinieron a ver, yo creo que diosito los había mandado*.

2. Tránsito al “mundo otro”: los soñadores pueden dirigir su alma en el sueño a la morada de las divinidades o los antepasados, como Don Maximino, al visitar el “mundo

otro” para obtener nuevos conocimientos y sin duda, reencontrarse con aquellos que le habían sido mostrados por su abuelo.

3. La comunicación con los antepasados. El curandero Santos recibe la visita de estos niños que concibe como antepasados y Don Maximino viaja al “mundo otro” y allá conversa con antiguos chamanes, quienes le aconsejan sobre cómo conducirse en esa otra realidad y gracias a ello, obtiene el conocimiento que buscaba.

4. Transmisión del conocimiento en el sueño. Los chamanes narran que en el sueño les fueron enseñados los conocimientos, o parte de ellos, para realizar su oficio.

En algunos fragmentos de las narraciones oníricas se advierte que se describe a “el sueño” (*an watsip*) en términos de sujeto: *Entonces le digo a mi sueño ‘y cómo lo voy hacer’, mi sueño contestó ‘sí vas a saber. Cuando no trabajo, el sueño no me deja en paz, porque ora poco ya quería renunciar, porque da trabajo y cómo fue, dos noches no me dejan dormir ‘y sigue trabajando’ y el sueño dice que no bandone.* Los chamanes se refieren al sueño como una persona, es su interlocutor. En eso consiste también que sea un performativo.

De tal manera, sugiero que el término *an watsip* hace referencia tanto al episodio soñado, como al ser (el sujeto), que se comunica con los hombres en el “mundo otro”. Puede entenderse como la personificación o más precisamente, consustanciación de estos seres con una actividad cognoscitiva, que mediante una negociación, otorgan y/o ratifican el “don” a los chamanes, lo que mantiene las relaciones y el equilibrio en ambas realidades.

5. Otorgamiento y aceptación del don.

Los chamanes se ven forzados a recibir el “don”. No tienen otra opción más que aceptar lo que les es dado. El “don” que les es entregado o revelado, no puede ser rechazado, no son libres de negarse, aunque no lo hayan pedido. Se crean así entre el donador (los seres del mundo otro) y los donatarios (chamanes) lazos de unión que estarán comprometiendo al donatario a retribuir el regalo. Aparece la norma tácita, pero activa, por la cual los que reciben el “don” –que están obligados a recibir-, se encuentran obligados a dar de ello a otros y a la vez a retribuir a su donatario, y a cambio éste les procurará beneficios.

“El sueño” les advierte que tienen un “don” y que de no utilizarlo consecuencias no deseables les resultarán, como la pobreza, la falta de dinero, malas cosechas, alcoholismo,

los aquejará una enfermedad o de tenerla, ésta no cesará, etc. Es el caso de algunos *chuu'ux* que aseguran haber conocido su “don”, después de un largo periodo de enfermedad. Lo entienden en ese sentido como una retribución por los sufrimientos causados por sus enfermedades o penurias. Observo que la lógica que rige la explicación que los propios chamanes hacen de este fenómeno, es que el “don” les fue proporcionado porque ya habían sufrido, lo reciben en prenda de ello, pero tendrán que agradecerlo retribuyéndolo a través de sus servicios. El “don” que les fue otorgado trae implícita, entonces, la obligación de devolverlo, tanto en dinero como en servicio, es decir, utilizando el “don” para beneficio de la comunidad; un deber que acompaña al “don”. Se trata así, de una ética de reciprocidad del don.¹²⁷

En el caso de Doña Estela, “el sueño” le indicó que siempre que trabajara en el oficio que se le había dado, *no dejara de hacer el obra-caridad*, que según como ella lo ha interpretado, se trata de dar parte de las ganancias de su trabajo como limosna a la Iglesia.¹²⁸ Se cree que dios recibirá la retribución de lo dado a través de su Iglesia, además de que con ello se previene también la posibilidad de ser acusados de brujería.

6. Los seres del sueño otorgan una prueba del don. En el sueño de Estela y el de Herculano, los seres les dejan como señal de que han recibido el don, en el primer caso el material que se utilizará para el desempeño del oficio, pero más importante aún, en el sueño de la partera le entregan *la flor del mostro...el que hay donde viven los vientos...*, como prueba fehaciente de que “la señora que la visita” proviene del mundo sagrado. Y en el segundo caso, los maíces en el nicho de la virgen, signo que de acuerdo con el propio curandero, incluso el sacerdote católico interpretó como un don de la divinidad.

Presento a continuación un esquema que resume los aspectos que se presentan en los sueños-relatos de mis interlocutores:

¹²⁷ De acuerdo con Barabas (2006: 150) “Los intercambios recíprocos o reciprocidad refieren a formas no mercantiles de intercambio (aunque el dinero puede estar presente), que implican cierto equilibrio en dar y devolver, ya sea que se recíproque inmediatamente o en tiempo diferido”. Barabas también puntualiza que “incluso los intercambios recíprocos más equilibrados y altruistas conllevan algún tipo de interés en obtener algo” (*ibíd*: 151).

¹²⁸ Recordemos que llegó a esta conclusión discutiendo el asunto con uno de los rezanderos de su comunidad.

Componentes del sueño chamánico					
	Estela	Herculano	Maximino	Santos	Marcos
1. Aparición de un ser divino	X	X			X
2. Tránsito al “mundo otro”			X		
3. Comunicación con antepasados			X	X	
4. Transmisión de conocimiento en el sueño	X	X	X	X	X
5. Otorgamiento y aceptación del don	X	X	X	X	X
6. Los seres del sueño otorgan una prueba del don	X	X			

Cuadro 11

Como vemos, el relato-sueño del curandero Marcos Del Ángel contiene al menos tres de los elementos que debe tener un sueño chamánico para ser considerado como tal, no obstante, como ya mencioné, por sí mismo su relato no sustentó la legitimidad de su oficio y tuvo que abandonarlo. Esto nos lleva a otra cuestión discutida por Austin, a saber, a las condiciones sociales que deben cumplirse para que un enunciado sea tratado como un performativo adecuado. Este caso muestra que aunque el uso del sueño- relato de la persona fue adecuado, no cumplía con los otros criterios sociales necesarios. Abordo así la segunda hipótesis de mi trabajo, a saber, la existencia de un conjunto de reglas del uso del sueño como performativo. Desarrollo ampliamente este punto en el siguiente sub-apartado.

4.2 Criterios sociales del sueño chamánico

El caso del curandero Marcos nos permite darnos cuenta que el relato constituye una parte central que valida el carácter de performativo del sueño chamánico, pero no lo es todo. El sueño-relato es trascendente sobre todo en el proceso de iniciación de los chamanes, ya apuntamos que incluso se constituye como un tipo de rito de paso. Lo demás está determinado por el contexto y la forma de vida de los actores sociales, que junto con el sueño-relato constituyen los criterios establecidos por el grupo al que los chamanes pertenecen.

Como anoté antes, desde que el curandero Marcos empezó a ostentar al sueño como el origen de su don, entre sus vecinos y colegas surgieron dudas acerca de su legitimidad chamánica. Las características de su personalidad eran bien conocidas por sus familiares, como lo mencionó su prima: *Ese qué va a ser chuu'ux. Es mi primo y fuimos amigos desde chamacos y nunca se vio si iba a ser, es así bien inseguro y callado, no tiene la fuerza para ser médico.* El tipo de técnicas en las que basaba sus trabajos, como el uso de estatuas de

piedra, que eran interpretadas como indicios de brujería: *él encontró en su milpa un ídolo de piedra, un monito parado con una lanza, me dijo una vez que es con ese con el que se ayuda para curar, pero no lo dice para que no lo vayan a acusar en la Iglesia*, apuntó la partera Estela Del Ángel, a quien él considera su mentora. Y posteriormente, por las constantes pruebas de su ineffectividad como la de la mujer que malgastó su dinero porque la predicción hecha fue falsa y lo peor cuando la señora Bernardina se negó a pagarle la consulta.

Hago hincapié en que este caso permite ver cuándo un sueño performativo no es adecuado, su sueño-relato cumple con las características necesarias. El relato en sí *Un día en mi sueño vino la Virgen (...) y me dice, 'tú vas a curar, tienes tu don y el lugar de preferencia, una sociedad que hace un uso especial de los sueños, son adecuados, pero la persona que los enuncia no es lo es.*

En comparación, los otros chamanes cumplen con una serie de requerimientos, aunque no es cuestión de cubrir un número de requisitos, sino que éstos al menos sirvan para respaldar la efectividad del chamán. Me doy cuenta que el sueño-relato no es un instrumento que cualquier persona pueda utilizar, los teenek establecen una serie de criterios y deciden en cada caso particular cuáles de ellos se considerarán necesarios.

A partir de estas consideraciones y los datos reunidos en este estudio propongo la siguiente tabla de los criterios sociales del uso adecuado de los sueño-relatos.

Criterios del uso social del sueño chamánico teenek						
CRITERIOS		Estela Del Ángel	Herculano Jerez	Maximino Pérez	Santos Ramos	Marcos Del Ángel
Características personales	Físicas: Poseer dos o más <i>ch'ichiin</i> (almas del pensamiento)	X	X	X	X	
	Emocionales: extroversión o introversión pero con inteligencia sobresaliente, buen sentido común	X	X	X	X	
Crisis familiar	Enfermedad (propia o ajena)	X				X
	Desgracia o	X			X	

	infortunio					
Herencia			X	X		
Contenido del relato del sueño		X	X	X	X	X
Tutelaje de otro chamán				X	X	
Interpretación y/o aprobación de otro chamán o de un agente de la pastoral católica		X	X			

Cuadro 12

Los aspectos arriba concentrados (Cuadro 12), son aquellos que en sus conversaciones y relatos del sueño, los chamanes evidenciaron como relevantes para la certificación propia de sus oficios, pero principalmente para evaluar el trabajo de sus colegas, a quienes casi siempre ven como oponentes. Algunos de estos criterios están presentes en diferentes sociedades de México desde la época prehispánica, según lo evidencian las fuentes.

Como vimos en el capítulo tres hay aspectos cosmológicos y de la constitución de la persona que explican el fenómeno del sueño entre los teenek. El *ch'ichiin* (alma del pensamiento) sale del durmiente a través del remolino de la cabeza, que recibe el mismo nombre y emprende un viaje cósmico. El *ch'ichiin* de las personas comunes vaga sin control, pero los chamanes quienes suelen poseer dos o más *ch'ichiin* son capaces de dirigir el estado ambulatorio de su alma que tiene más “fuerza” y dirigirse a voluntad al “mundo otro” para conseguir y recibir los dones.

Todos los chamanes sujetos de estudio, excepto el curandero Marcos mencionaron poseer la característica del *ch'ichiin*. El don: *Llega así y se mete en los que tenemos el remolinos; Primero tienes que tener tu fuerza de la cabeza; Sólo los que hay con sus remolino*; dijeron respectivamente los curanderos Herculano, Maximino y Santos. E incluso a la partera Estela el propio ser divino de su sueño se lo advirtió *porque traes tu don, no lo has visto en tu cabeza*. Yo pude ver los dos remolinos que su cabello forma en la coronilla de su cabeza, menos distinguibles en el pelo largo de la señora Estela, pero ello no es relevante, sino que los vecinos de sus comunidades, sin que necesariamente los hayan visto, saben por la fuerza que muestran que es así, recordemos cómo lo decía en el capítulo anterior una habitante de San Francisco *Luego se ve cuando el chuu'ux tiene su fuerza*,

*luego se sabe que está puesto para tener el don, aunque no le hayas visto la cabeza, pero ahí ha de estar sus almitas.*¹²⁹ Y aunque el hecho de que el curandero Marcos no lo mencionara no significaría necesariamente que no cumpliera con ese requisito, sin embargo, ya leímos el testimonio de su prima Reina quien no considera que él tenga *la fuerza* necesaria para ser un curandero. Entendemos así, que este aspecto “físico” está directamente relacionado con la forma de ser de los chamanes, se espera que tengan una personalidad extrovertida que hará evidente su fuerza o introvertida pero a la par de una inteligencia sobresaliente y con buen sentido común, alguien que tiene una actitud normal difícilmente es considerado aspirante a chamán.

El siguiente criterio es la crisis familiar, tres de los chamanes, entre ellos el curandero Marcos atravesaron por periodos de enfermedad y/o infortunios por los que fueron posteriormente recompensados con el don. En el capítulo anterior la señora Alejandra Santiago mencionaba que el don *se paga por adelantado*.¹³⁰ Y los mismos chamanes se lo explican en términos semejantes: *todo me lo dio el sueño; para que llenes tu mano de dinero; para que tuviera dinero para comprar lo que faltaba en la casa; ‘tú estás pobre, me dice, hay mucho porque trabajas’*.

Entre los chamanes teenek de Chontla “la herencia” es un criterio muy importante, se habla de varias generaciones de grandes familias de curanderos. Y dicha herencia consiste tanto en que se transmitan los conocimientos directamente de padres a hijos, como de que se transmita “la fuerza”, el poder a través del simple vínculo de parentesco. Es decir, un chamán puede haber aprendido viendo trabajar a su predecesor o siendo aleccionado por éste, pero también puede recibir el don con el sólo hecho de ser su hijo, por supuesto si cumple además con otros criterios. El don por “la herencia” le da al chamán un estatus un tanto más alto frente a sus colegas. Recordemos el caso del curandero Herculano cuyo padre fue un curandero reconocido en su comunidad, ello y sus características propias lo hacían susceptible de ser considerado depositario del don *A los tercer día que se cae un señor, él dijo que quiere que haga una consulta, ‘pero pues yo no trabajo, no sé lo que hablas’, ‘quiero que me hagas una consulta’, ‘pero pues yo no sé’, ‘pero tú sabes’, qué es lo que sé’, ‘tú sabes, porque tu papá sabía de trabajar’, ‘mi papá era, pero yo no’, ‘no,*

¹²⁹ Señora Alejandra Santiago, 27 de noviembre de 2009.

¹³⁰ La Señora Alejandra Santiago de San Francisco, Chontla, 27 de noviembre de 2009.

pero quiero que hagas’. Pero “la herencia” a veces también marca el destino del trabajo del chamán, como en el caso del señor Maximino, quien solía contar su sueño donde visitaba una iglesia para evitar ser tachado de brujo como su abuelo lo fue: *ya conocía mucho plantillas porque mi abuelo fue curandero (...) ese era curandero de los buenos también, nomás que era muy puerco, ese les quitaba la vida a la gente a los tres días, ese era malo; pero como yo he ido en el sueño a donde está el señor, sé que yo no.*

Acerca del contenido del sueño-relato ya expuse en el capítulo anterior los elementos que se considera deben estar presentes, a veces unos a veces otros, para reconocerse su validez. Como apunté arriba, entre los chamanes de Chontla se considera que el sueño no puede faltar, porque constituye parte trascendental de su iniciación y a algunos los acompaña en el desempeño de sus oficios. Como anotó el señor Maximino *Si eres curandero, los sueños te avisan, sí te avisan rápido lo que cosa te han tirado ahí, ayudan pa’ curar al enfermo, qué cosa va a pasar.*

Contar con el tutelaje de un chamán consolidado representa para los principiantes la posibilidad de obtener más conocimientos, pero también la de obtener el respaldo y con ello un tanto del prestigio del tutor. Se entiende así el interés de Don Marcos de sostener que la partera Estela era su mentora. Pero los chamanes no brindan esa protección y no conceden sus conocimientos a cualquier persona, eligen a sus aprendices de acuerdo con sus potenciales, que se evidencian en el tipo de criterios antes mencionados. La señora Estela veía un riesgo en ser tomada por maestra del curandero Marcos, por las sospechas de brujería y charlatanería que había contra él

Y el último punto, remite al énfasis que hacen los chamanes en su sueño-relato del origen sacro de su don. Al estar en constante posibilidad de ser acusados de brujería, uno de sus principales usos performativos del sueño lo destinan para disipar toda duda al respecto, para ello como ya apunté se aprestan a aclarar que el ser de su sueño es la Virgen o dios, señal de que de ellos procederá y para ellos estará consagrado el poder que detentan y si es posible se busca la validación del sueño por parte de algún representante de la pastoral católica, que son los agentes que de otro modo podrían denunciar a un curandero por brujería. El relato del curandero Herculano es un ejemplo de este uso performativo del sueño: *Entonces ya llegó el día domingo y llevé el maíz, entré allá a la parroquia en Chontla, cuando terminó la misa hablé al padre, lo pregunté ‘a ver padre, ¿qué piensas de*

éste?’, ‘¿haber qué te ha pasado?’, ‘Pues no me ha pasado nada, pero antes de todo yo quiero saber, porque yo me dejaron la imagen (la Virgen) y no me dejan dormir y cuando duermo, y al tiempo de levantar las seis o siete veces que yo me levanté a ver, ahí estaban los maicitos acomodados’. Eran doce maicitos, seis y seis. Y me dice ‘guárdalo, guárdalo, es tu don, pero trabajas bien, no trabajas por otro lado’.

Estos criterios más que como reglas, deben entenderse como estrategias, pues al depender de las acciones de un grupo determinado de agentes, o sea los chamanes teenek, están orientadas con relación a cierto fin y en parte definidas por éste: detentar y controlar el poder chamánico.

Es necesario apuntar que no se busca la verificabilidad, es decir, no se intenta hacer una corroboración del relato del sueño en sí, no se aplica la duda de si realmente el alma hizo un viaje mientras el cuerpo reposaba o si el relato es producto de la imaginación al despertar, lo que resulta trascendente es la utilidad que se extrae de la experiencia onírica. Y podemos apreciar que toman a pie juntillas los sueños-relatos como mandatos últimos; por lo que pude comprender, los someten a procesos de negociación que dependen de las condiciones y los diferentes contextos en que se produzcan las narraciones. Estos mismos son los que les permiten saber que aunque es posible que una persona mienta y diga que ha soñado algo con la intención de manipular u obtener algo de los demás, los criterios de falso y verdadero no son lo más relevante, sino más bien los de adecuado y no adecuado.

Los performativos no pueden ser verdaderos ni falsos porque no describen nada, no buscan ser proposiciones lógicas. Sólo expresan algo, de cierta manera con ciertas reglas y son performativos en tanto que cumplen esa misma normativa. Los teenek no esperan que sus hijos o nietos que asisten a la escuela y estudian para ser profesores obtengan sus conocimientos mediante los sueños, “el don de enseñar español me lo dio el sueño” no es por el momento una aseveración adecuada, “el don me lo dio el sueño” es un performativo cuando el relato del sueño se utiliza en el contexto adecuado, sin obviar que éste siempre está cambiando. Los actores juegan un determinado juego, saben que aunque sus acciones y palabras pueden ser utilizadas en otros juegos, sólo corresponden cada vez a uno determinado y no a otros. Puntualizando, las dos reglas generales del uso performativo del sueño son: 1) tienen que existir un serie de criterios convencionales, es decir, aceptados y reconocidos socialmente. 2) Esta normatividad referida tiene que corresponder con el

contexto de enunciación. El cumplimiento de estas pautas en el uso del sueño-relato chamánico de mis cuatro primeros casos de estudio, me permiten reconocer el uso performativo del sueño.

4.3 Sueño y poder: la perspectiva teenek

Pasemos ahora a la tercera hipótesis: la relación entre sueño y poder. Como advertí en el primer capítulo el poder es un concepto polisémico y puede definirse en términos de diferentes tipos de capitales en el sentido de Pierre Bourdieu. Los estudios de caso, además de las descripciones de las condiciones de vida de los habitantes de Chontla muestran la existencia de un *campus* o un juego que contiene ciertos tipos de bienes valorados en la cultura teenek: los curanderos participan en este juego utilizando sus dones como capital simbólico. Regreso nuevamente a los casos.

Los chamanes disputan en varios campos diferentes tipos de poder colocados desde una situación específica y diferenciada. En el primer caso que presenté, el sueño le otorga a la partera Estela el don que se le presenta como una forma de obtener ganancias económicas. Además utiliza su capital simbólico, el sueño, para obtener de la comunidad algo que pocas mujeres tienen, el estatus de curandera-chamán. A la señora Estela y al curandero Santos, el sueño les concedió el tener un oficio con que salir de la pobreza, tras las enfermedades familiares, en el primer caso, y tras el estado de orfandad en el segundo. El curandero Herculano por su parte ha utilizado su sueño para introducirse en redes de curanderos externas a la comunidad, en nuestras conversaciones hacía hincapié en que se apoya de los conocimientos que su colegas de Naranjos le brindan, pero él les da a cambio el prestigio que tienen los curanderos tradicionales de la zona, que valga decir son visitados desde diferentes lugares del país, casi siempre en base a las referencias que tienen por los migrantes procedentes de la región.

El don por el sueño recibido por Don Maximino, de acuerdo con sus vecinos, ha sido el más explotado en el ámbito económico y social. *Que se ha hecho rico nomás con ese trabajo* y que esa posición económica lo llevó a ser compadre de uno de los mestizos más adinerados de la región, lo acepta la comunidad porque su “poder” se lo ha permitido. En el quinto y último caso Don Marcos no cumplió con los criterios establecidos para consolidar

su capital simbólico, así que cuando quiso obtener algo a través de ello fue sancionado y expulsado de su comunidad.

Ostentando el don por “el sueño” un chamán puede imponerse sobre otros especialistas,¹³¹ justificar el abandono del trabajo en el campo, que de otro modo es en suma mal visto por la comunidad,¹³² justificar la riqueza obtenida,¹³³ las relaciones más “estrechas” con los mestizos, imponerse sobre otros chamanes en la dirección de los rituales y adjudicarse la versión de “lo teenek”, lo verdadero acerca de ellos.

Advierto que los cinco chamanes aspiran a una posición social valorada diferente de la anterior, se confirma una vez más el uso performativo de su sueño-relato en calidad de perlocucionario, pues el uso de “el sueño” cambia algo en sus vidas y tiene consecuencias a largo plazo. Los campos es los que los chamanes teenek a que nos dedicamos en este estudio se desempeñan son diversos, así como los actores sociales con quienes interactúan. De igual manera las relaciones que entre ellos se generan, de hegemonía –subalternidad, por ejemplo. Estos campos se constituyen como espacios de relaciones objetivas y subjetivas trascendentes para los agentes sociales.

Pero ya vimos que los dones del sueño-relato, sirven como capital simbólico cuando los criterios se cumplen, su situación social queda establecida y ellos pueden utilizar los dones para adquirir ciertos bienes que valoran. Utilizan los capitales simbólicos para adquirir capitales reales. El don les sirve para ganar algo en la vida social. Es un capital simbólico el sueño, en tanto que es reconocido, aunque no de manera homogénea, como legítimo por la colectividad. En tanto se le admite como una fuente de los conocimientos y el poder de los chamanes.

El “don” obtenido en el sueño chamánico de acuerdo con los teenek, implica dos aspectos muy importantes: por un lado, y desde la perspectiva de los chamanes, hace referencia a *chap*, el <<poder hacer>>, la “fuerza” para realizar su labor; y por otro, a decir de los demás miembros de la comunidad y de los mismos chamanes cuando se refieren a

¹³¹ Cuando siente amenazado su territorio de acción, en ocasiones forzándolos a abandonar su oficio. Registré varios casos en que los *chuu'ux* hicieron que los *ilaalix* (promotores de salud, médicos tradicionales) abandonaran su oficio, mediante presión social.

¹³² Dejar de trabajar la tierra se justifica actualmente por muchas razones, quienes migran para trabajar fuera, los jóvenes estudiantes, los enfermos, pero quienes están en la comunidad y deliberadamente deciden dejar de sembrar reciben la desaprobación comunitaria, pues anteriormente aunque alguien fuese considerado como un chamán respetado, en excepcionales casos abandonada su trabajo en la agricultura.

¹³³ Contar con un vehículo, una casa de concreto y tener hijos estudiando la secundaria o el bachillerato se consideran indicadores de riqueza.

sus análogos, incluye también el concepto de *awil*, “el Poder” que el don les otorga para negociar frente al grupo. El “don” torna al chaman en *chap ni*’ (“fuerte”), poderoso para manipular realidades no ordinarias, pero también en *awiltalaap*, “Poderoso” para movilizar recursos sociales, políticos y económicos.

De tal manera el conocimiento y poder, o sea el don, que confiere “el sueño”, por un lado, se constituye como un tipo de poder privilegiado y no accesible a cualquier miembro de la comunidad, y con ello da a los chamanes un carácter individualista. No obstante, el sentido de reciprocidad que se introduce con la concepción nativa del don transforma el estatus de las prácticas chamánicas, de una dimensión individual al plano social. Los chamanes tienen fuerza, poder y conocimientos que no son del común, sin embargo, tienen que entrar en la dinámica de una estructura comunitaria, en este caso regulada por sanciones morales o religiosas. Así, por otro lado, vemos que el sueño chamánico no es sólo una fuente de poder de carácter individual, pertenece a los dominios de la colectividad y está en constante negociación y conformación de acuerdo con los cambios en la sociedad.

No obstante que el “don” obtenido en el sueño chamánico obedece a una ética de reciprocidad, producto del consenso colectivo, es susceptible de ser manipulado de forma individual, particularmente en el escenario actual en que los chamanes se desenvuelven, bajo los efectos de la migración, la intensificación de las redes comerciales y de comunicación, y la situación social y económica que estimulan un cambio de valores en la comunidad.

Conclusiones

El fenómeno examinado en esta investigación, me permite apuntar lo siguiente a modo de conclusión. En el primer capítulo de este trabajo elaboré mi propuesta teórica que veía en el soñar y relatar el sueño, un juego del lenguaje o una práctica social (Wittgenstein). Entre diferentes tipos de sueños escogí para mi análisis el sueño chamánico y específicamente su uso en la iniciación de estos especialistas, asumí que los relatos de esos sueños cumplen con la función performativa (Austin). Admití también que estos performativos entendidos como los enunciados a cerca de la recepción del don para curar, pueden ser utilizados como el capital simbólico en un campus de competencia y juegos por diferentes tipos de bienes socialmente valorados (Bourdieu).

Realicé en el capítulo dos un recorrido histórico-etnográfico de la región Huasteca, mostré la historia compartida de los pueblos ahí asentados, con especial énfasis en lo referente a los huastecos o teenek. Pretendí revelar que aún con los siglos de convivencia no se trata en la actualidad de una región homogénea, que aunque es definida formalmente por su carácter indígena, una mirada más profunda a las relaciones complejas actuales me permitió ver que al menos para el caso de la sierra de Otontepec, mi zona de estudio, el predominio autóctono es cada vez menor. Expuse el contexto municipal y comunitario que enmarca este estudio, evidenciando la dinámica de las relaciones en las comunidades teenek y la posición que toman frente a los *ejek* (mestizos) y las instituciones oficiales con quienes negocian sus formas de vida.

Destiné el tercer capítulo a la descripción de los distintos juegos del lenguaje del sueño teenek. Comprendí que hay un recuadro cosmológico y una visión del mundo específicos que hacen posible la experiencia onírica. Presenté cinco casos donde estuvo presente el sueño chamánico, en cuatro de los cuales el sueño visto como performativo cumplió los criterios de adecuación social y el quinto evidenciaba el rompimiento de la normatividad social del uso del sueño chamánico.

Realicé el análisis de estos casos de estudio en el cuarto capítulo en base a la propuesta teórica inicial. Advertí que el análisis teenek de los sueños es dinámico, no se interpretan aislados, sino en una cadena de relaciones, cuyo uso social trato de entender en

esta investigación. Concluí que a los criterios de adecuación del sueño chamánico teenek como performativo, pertenecen las siguientes características: 1) Los rasgos de la personalidad, determinados por una cierta visión del mundo; 2) la experiencia de una crisis familiar, que pueden ser una enfermedad o infortunio; 3) la herencia, que garantiza la transmisión de los conocimientos tradicionales teenek, pero que no quita que la formación del chamán sea ecléctica; el contenido del relato del sueño, que implica que no cualquier relato pueda ser considerado como performativo, éste tiene que estar apegado a ciertos aspectos propios de la cultura teenek; 4) tutelaje de otro chamán, que condiciona el acceso de las personas a el poder chamánico, volviéndolo selectivo y por lo tanto valioso; y 5) la interpretación y/o aprobación de otro chamán o de un agente de la pastoral católica, que valida el oficio del chamán frente a las instancias moralizadoras de la comunidad. Y finalmente describí el proceso por el cual el uso performativo del sueño es utilizado como una forma de capital simbólico, el poder chamánico, que se pone en juego en distintos campos para acceder a otro tipo de capitales a los que por su posición social (como indígenas), o económica (como pobres), o de género (como mujer, en el caso de la partera) por ejemplo, no podrían adquirir de otra manera.

De manera general anoto que observé que entre los teenek el aprendizaje del significado de las palabras, en este caso de las que tienen relación con el sueño, dependen de un contexto particular, del que se derivará su significado. Por ejemplo, es más factible para los teenek creer que a alguien le habló la virgen en el sueño “dormido”, que “despierto”. Y la posibilidad de aprender a usar correctamente una regla es mediante los ejemplos y por entrenamiento. Así entendí que los teenek aprenden a soñar mediante el lenguaje, el uso de la palabra es lo que enseña la conducta, por ello tener un sueño es inseparable del juego del lenguaje del sueño.

Sostengo que a diferencia del método freudiano, etiológico y retrospectivo, que prioriza la búsqueda de las causas del sueño, los teenek examinan la intención realizadora del sueño, en un afán teleológico o prospectivo. El sueño proporciona a los hombres un cuadro de su existencia presente, a través de símbolos dinámicos, se presenta al soñador como una imagen clarificadora de sí mismo, pero también de su realidad y de la realidad de su colectivo. De tal manera, presento al sueño chamánico como el diálogo que el grupo, a través de sus especialistas de lo sagrado, entabla con su memoria colectiva para la

generación, obtención y transmisión del conocimiento; diálogo en que resulta tan importante el texto, el sueño-relato, como el contexto de su enunciación.

Bibliografía

- Alcina Franch, José *Las culturas precolombinas de América*, Editorial Alianza, Madrid, España, 2000.
- Alcorn, Janis B. *Huastec Mayan Ethnobotany*, Austin, University of Texas Press, 1984.
- Anzaldo Figueroa, Rosa Elena. *Los sistemas de parentesco en la Huasteca. Un estudio lingüístico*. Tesis de Licenciatura. ENAH-INAH-SEP. México, D. F., 1998.
- Ariel De Vidas, Anath *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, México, Colección Huasteca, CIESAS, COLSAN, CEMCA, IRD, 2003.
- Aristóteles *Parva Naturalia*. pp. 81- 120 Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- Arqueología mexicana “*La Huasteca: historia y cultura*” en revista *Arqueología Mexicana*, Vol. XIV, Núm. 79, p. 33, mayo-junio, 2006.
- Artemidoro de Daldis (s. II. d. c.) *La interpretación de los sueños*; introd., tr. y notas de Elisa Ruíz García, Biblioteca Clásica Gredos, 128. Madrid, 1989.
- Austin, John. *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós Studio. España, 1990.

- Bachelard, Gastón *El aire y los sueños*. Breviarios, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- Barabas, Alicia M. *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México, 2006.
- Bartolomé, Miguel. *Chamanismo y religión entre los Ava-katu-ete*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 11, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, Asunción, Paraguay, 1991 (1977).
- Gente de costumbre y Gente de razón. Las identidades étnicas en México*, ed. Siglo XXI, 1ª ed., México, 1997
- Barriga Puente, Francisco. “Nuevos argumentos en torno a la dispersión del protomaya”, *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, Jesús Ruvalcaba Mercado (Coord.), pp. 189-201, CIESAS, México, 1998.
- Basso, E. B. “The Implications of a Progressive Theory of Dreaming”. *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Barbara Tedlock (ed.) pp. 86-104. Cambridge University Press. New York, 1987.
- Battegay, Raymond y Arthur, Trenkel *Los sueños. Según las diversas escuelas terapéuticas*. Biblioteca de psicología 59, Editorial Herder, Barcelona, 1979
- Bourdieu, Pierre. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama, Barcelona, 1997.

-
- El sentido práctico*. Siglo XXI Editores. Argentina, 2007.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant. L. J. D. *Respuestas por una antropología reflexiva*. Grijalbo. México, 1995.
- Briseño, Juan, De Gortari, Ludka y otros. “Tendencias históricas y procesos sociales en la Huasteca”, *Huasteca. III. Movilizaciones campesina*, Ruvalcaba Mercado, Jesús y Graciela, Alcalá (Coords.), pp. 75-94, CIESAS, México, 1997.
- Brown, M. F. “Ropes of Sand: Order and Imagery in Aguaruna Dreams”. *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Barbara Tedlock (ed.). pp. 154-170. Cambridge University Press. New York, 1987.
- Bruce, Robert. *Lacandon Dream Symbolism*. México, Ediciones Euroamericanas Klaus Thiele, 1979.
- Caso, Alfonso. “Calendario de los totonacos y huastecos”, *Huastecos Y Totonacos. Mesa Redonda. Revista Mexicana de Estudios Antropológicos, SMA*, Tomo XIII, 2 y 3, pp. 337-350, México, D. F., Año 1952-1953.
- CDI (Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indios) “Huastecos de Veracruz. Teenek” en *Monografías, 2009* (<http://www.cdi.gob.mx/>) México, consultado en noviembre de 2010.
-
- Cédulas de información básica sobre los pueblos indígenas de México*. México, 2010

- Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alain. *Diccionario de los símbolos*. Herder, España, 2007.
- Cicerón, Marco Tulio. *El sueño de escipión*, Introducción, versión y notas de René Acuña. UNAM, México, 1989.
- Colby, Benjamin N. y Colby, Lore M. *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- Corona Núñez, José. “Relaciones arqueológicas entre las huastecas y regiones al Poniente”, *Huastecos y Totonacos. Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 479-483, Tomo XIII, 2 y 3, México, D. F., Año 1952-1953.
- Dahlgren, Barbro. “Etnografía prehispánica de la Costa del Golfo” *Huastecos y totonacos. Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Tomo XIII, 2 y 3, pp. 145-156, Sociedad Mexicana de Antropología, México, D. F., Año 1952-1953.
- Dascal, Marcelo. “Understanding jokes and dreams. Sociopragmatics vs. psychopragmatics” *Interpretation and Understanding*. pp. 362-379. John Benjamins Publishing Company. Philadelphia, P A, 2003.
- De la Garza, Mercedes. *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, UNAM, México, 1990.
- De la Lama, Renée. “Revueltas populares y gavillas en Veracruz: 1867-1905”, *La Palabra y el Hombre*, No. 69, pp. 53-73, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., México, enero-marzo, 1989.

- Descola, Pierre “Head-Shrinkers Versus Shrinks: Jivaroan Dream Analysis”.
Man, pp. 439-450. Vol. XXIV, Núm. 3, Royal
Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, sep.
1989.
- De Martino, Ernesto *Storia e Metastoria. I Fondamenti di una teoria del sacro*,
Lecce, Argo, 1995.
- De Sahagún, Bernardino *Historia General de las Cosas de Nueva España*, Editorial
Fr. Porrúa, México, 1975.
- Devereux, Georges “Sueños patógenos en las sociedades no occidentales
(1966)” *Ensayos de etnopsiquiatría general*, Prefacio de
Roger Bastide, pp. 327-342, Breve Biblioteca de Reforma,
Barral Editores, España, 1973.
- Dilts, Ortixia “A Development Paradigm for Community Well-being
Conversations with Felipe Montoya-Greenheck”, revista
Langscape, Vol. II, Issue 6, pp. 19-21, Summer, 2010.
- Dow, James. *The Shaman’s Touch. Otomí Indian Symbolic Healing*, Salt
Lake City, University of Utah Press, 1986.
- Duvignaud, Jean, Francoise *El banco de los sueños. Ensayo antropológico del soñador*
Duvignaud y Jean Pierre *contemporáneo*. Fondo de Cultura Económica. México,
Corbeau reimpresión 1996 (1979)
- Eliade, Mircea. *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Fondo
de Cultura Económica, México, 1960.

- _____ *Lo Sagrado y lo Profano*, Ed. Guadarrama, Madrid, España, 1967.
- _____ *Tratado de historia de las religiones*, México, ERA, 1981 (4° ed.).
- Escobar Ohmstede, Antonio “La estructura socioeconómica de las Huastecas en el siglo XVIII. El censo militar de 1791”, *La Palabra y el Hombre*, Revista de la Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., México, Octubre-Diciembre de 1995.
- _____ *De la costa a la sierra. Las Huastecas, 1750-1900*. CIESAS-INI. México, 1998.
- Fagetti, Antonela. *Chamanes. Una tetralogía sobre el chamanismo en México*. Video-documental. 2 discos, duración 146 min. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México, 2007.
- Florescano Mayet, Sergio “El proceso de destrucción de la propiedad comunal de la tierra y las rebeliones indígenas en Veracruz 1826-1910” en *La Palabra y el Hombre* Núm. 52, pp. 5-18. Universidad Veracruzana. Xalapa, Ver., México, octubre-diciembre de 1984.
- Fromm, Erich “La teoría freudiana de la interpretación de los sueños” en *Grandeza y limitaciones del pensamiento de Freud*, pp. 91-126, Siglo XXI 10ª edición. México, 1997.

- Freud, Sigmund. *La interpretación de los sueños*. Biblioteca Sigmund Freud, Obras completas, Tomo 2. pp. 343-755. Biblioteca Nueva, Colofón S. A Madrid, 2006 (1899).
- Fromm, Erich. *El lenguaje olvidado: introducción a la comprensión de los sueños, mitos y cuentos de hadas*. Hachete. Buenos Aires, 1974.
- . *Grandeza y limitaciones del pensamiento de Freud*. Siglo XXI editores, México, 1997 (10ª edición).
- Galinier, Jacques “La Huella cósmica de los sueños en el México indio. Una hipótesis otomí” en *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*. pp. 93-118, INAH, CDI, CEMCA. México, 2009.
- Galinier, Jacques y Michel Perrin “Introducción”, *Chamanismo en Latinoamérica*, Lagarriga, Isabel, Jacques Galinier y Michel Perrin (Coords.), pp. ix-xvi, Plaza y Valdés-UIA-CEMCA, México, 1995.
- Geertz, Clifford *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Gerhard, Peter. *Geografía Histórica de la Nueva España 1519-1821*. UNAM. México, 2000.
- Gobierno del Estado *Estadística del Estado Libre y Soberano de Veracruz. (Departamentos Orizaba y Veracruz)*. Impreso por Blanco y Aburto. Xalapa, 1831

- Gómezjara A., Francisco (Coord.) *Enciclopedia Municipal Veracruzana*. Vol. 65 Gobierno del Estado de Veracruz. México, 1998
- González Torres, Yolotl *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, LAROUSSE Referencias, México, 2005 (11ª reimpresión).
- Gregor, T. “A Content Analysis of Mehinaku Dreams”. *Ethos*, pp. 353-390. vol. 9, núm. 4. The Society for Psychological Anthropology-American Anthropological Association, Washington, invierno 1981.
- Guiraud, Pierre. *La semiología*. Siglo XXI editores. España, 1972.
- Guss, D.M. “Steering for Dream: Dream Concepts of the Makiritaré”. *Journal of Latin American Lore* 6(2). pp. 297-312. 1980.
- Gutiérrez Mendoza, Gerardo. “Interacción de grupos lingüísticos en la Costa del Golfo de México: el caso de la separación geográfica del idioma huasteco del resto de las lenguas mayas”, *¡Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región*, Pérez Cevallos, Juan M. y Jesús, Ruvalcaba Mercado (coords.), pp. 25-39, CIESAS-El Colegio de San Luis, México, 2003.
- Hipócrates de Cos “Sobre la dieta en las enfermedades agudas” *Tratados hipocráticos III*, Introducciones, traducciones y notas por G. García Guan *et al*, Biblioteca Clásica Gredos. Madrid, 1990.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática) *XII Censo Nacional de Población y Vivienda, Resultados Tabulados Básicos*, México, 2000.

-
- II Conteo Nacional de Población y Vivienda 2005, México, 2005.
- Jacorzynski, Witold *Entre los sueños de la razón. Filosofía y antropología de las relaciones entre hombre y ambiente*, México, LIX Legislatura, H. Cámara de Diputados/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa, librero-editor, 2004.
- Jensen, Adolf E. *Mito y culto entre los pueblos primitivos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.
- Jung, Carl G. “Sigmund Freud” en *Recuerdos, sueños, pensamientos*. pp. 156-177. Biblioteca Breve, Seix Barral, Barcelona, 1971.
-
- _____
 Energética psíquica y esencia del sueño. Paidós, Psicología Profunda. España, 1995 (1982).
- Knapp, Mark L. “I. Comunicación no verbal. Perspectivas básicas” *La comunicación no verbal. El cuerpo y el entorno*. pp. 13-46. Paidós Comunicación. New York, 2003.
- Kracke, Waud H. “Myths in Dreams, Thoughts, and Images: An Amazonian Contribution to the Psychoanalytic Theory of Primary Process” en *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Barbara Tedlock (ed.) pp. 31-54 Cambridge University Press. Cambridge, 1987.

- _____ “El sueño como vehículo del poder shamánico: interpretaciones culturales y significados personales de los sueños entre los Parintintin” en *Antropología y Experiencias del Sueño* Michel Perrin (ed.). pp. 145-158. MLAL/ABYA-YALA. Quito, 1990.
- _____ “He Who Dreams: The Nocturnal Source of Power in Kagwahiv Shamanism”. *Portals of Power: South American Shamanism*. E. J. M. Langdon y G. Baer (eds.). pp. 27-148. University of New Mexico Press. New Mexico, 1992.
- Laercio, Diógenes “Sócrates” en *Vidas de los filósofos más ilustres*. Pp. 56-66. Grupo Editorial Tomo, S. A. de C. V. México D.F, 2004.
- Lagarriga, Isabel, Galinier, Jacques y Perrin, Michel (coords.) *Chamanismo en Latinoamérica*, Plaza y Valdés-UIA-CEMCA, México, 1995.
- Laughlin, Robert. M. *Of Wonders Wild and New: Dreams of Zinacantan*. Smithsonian Institution. Washington, 1976.
- León Portilla, Miguel *Códices. Los antiguos libros del nuevo mundo*. Editora Aguilar, México, 2003.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. *El pasado indígena*. El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica. México, 1999.
- Losonczy, A-M. “Lo onírico en el Shamanismo Embera del Alto Chocó (Colombia)” *Antropología y Experiencias del Sueño* Michel Perrin (ed.). pp. 79-91. MLAL/ABYA-YALA. Quito, 1990.

- Lyons, John "8. Palabras y hechos. La teoría de los actos de habla" *Lenguaje, significado y contexto*. pp. 173-195. Paidós Comunicación, España, 1995.
- Manrique Castañeda, Leonardo. "La posición de la lengua huasteca", *Actes de XLII Congr s International des Américanistes*. (Paris 1976), 9B, *Huastecos y Totonacos: Una antología histórico-cultural*, Lorenzo Ochoa (Ed.), pp. 87-102, CONACULTA, México, 1989 (1979).
- Mar Cruz, Falconeris Veracruz. *La Huasteca (Ozuluama)*. Instituto de Pensiones del Estado de Veracruz. Xalapa, Veracruz, 1994.
- McDowell, J. *Sayings of the Ancestors: The Spiritual Life of the Sibundoy Indians*. University of Kentucky Press. Kentucky, 1989.
- Meade, Joaquín "Historia prehispánica de la Huasteca", *Huastecos y Totonacos. Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Tomo XIII, 2 y 3, pp. 291-303, Sociedad Mexicana de Antropología, México, D. F, Año 1952-1953.
-
- "Relaciones entre las huastecas y las regiones al Poniente" *Huastecos y Totonacos. Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. Sociedad Mexicana de Antropología. pp. 475-478 Tomo XIII, 2 y 3 México, D. F. Año 1952-1953 (a).
- Merril, William L. "The Rar muri Stereotype of Dreams". *Dreaming*, Barbara Tedlock (ed.) pp. 194-219. Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

- Muñiz Rodríguez, Vicente “Capítulo III. Problemas ontológicos del lenguaje: la concepción naturalista” *Introducción a la filosofía del lenguaje. Problemas ontológicos*. pp. 135-164. Anthropos. Editorial del hombre. España, 1989.
- Ochoa Salas, Lorenzo *Historia Prehispánica de la Huasteca*. UNAM Serie Antropológicas 26. México, 1979.
- _____ *Huastecos y Totonacos*. CONACULTA. México, 1989
- _____ *Frente al espejo de la memoria. La Costa de Golfo al momento del contacto*. Gobierno de San Luís Potosí, CONACULTA. San Luís Potosí, 1999.
- Orobitg Canal, Gemma. *Les Pumé et leurs rêves*. Overseas Publishing Agency. Amsterdam, 1998.
- _____ “Repensar las nociones de cuerpo y de persona: ¿Por qué para los Indígenas Pumé para vivir se debe morir por un rato?” *Etnográfica* V (2) pp. 219-240. ISCTE. Lisboa, 2001.
- Ortiz de Villalba, Juan. S. *Sacha Pacha: Mitos, poesías, sueños y refranes de los Quichua Amazónicos*. Ediciones ABYA-YALA. Quito, 1989.
- Platón “Apología de Sócrates” en *Diálogos*. pp. 21-61 Dirección del proyecto: R. B. A. Proyectos Editoriales, S. A. España, 1983.

- Poirier, Sylvie. "Présentation". *Anthropologie et Sociétés*, núm. 2, vol. 18. pp. 5-11. Departement d'Anthropologie-Université Laval. Quebec, 1994.
- Portell Cortés *et al.* "Relación del sueño paradójico con los procesos de aprendizaje y memoria" en Factores inductores de sueño" en *Sueño y procesos cognitivos*. María José Ramos Platón (Ed.) pp. 161-170. Editorial Síntesis, S. A. Madrid, 1996.
- Próspero García, Oscar y René, Drucker Colín. "Control neural del ciclo vigilia-sueño: mecanismos neurofisiológicos y neuroquímicos. Factores inductores de sueño" *Sueño y procesos cognitivos*. María José Ramos Platón (Ed.) pp. 131-160. Editorial Síntesis, S. A. Madrid, 1996.
- Ramos Platón, María José "Introducción", *Sueño y procesos cognitivos*. María José Ramos Platón (Ed.) pp. 17-18. Editorial Síntesis, S. A. Madrid, 1996.
- "El sueño normal", *Sueño y procesos cognitivos*. María José Ramos Platón (Ed.) pp. 21-55. Editorial Síntesis, S. A. Madrid, 1996.
- "Sueño y procesos cognitivos" *Sueño y procesos cognitivos*. María José Ramos Platón (Ed.) pp. 171-187. Editorial Síntesis, S. A. Madrid, 1996.

- Romero, Laura “La noción de persona y el concepto de Ixtlamatki en la visión del mundo de los nahuas de la Sierra Negra de Puebla” *Revista Pueblos y Fronteras Digital*. 42 pp. Universidad Nacional Autónoma de México. Distrito Federal, México. Número 4, Diciembre 2007-mayo 2008 (Consultado en Red de revistas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. <http://redalyc.uaemex.mx>).
- Ruvalcaba Mercado, Jesús. *Sociedad y violencia. Extracción y concentración de excedentes en la Huasteca*. CIESAS-Cuadernos de la casa Chata-SEP, México, 1991.
- Searle, John. *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*. Colección Teorema. Serie mayor. España, 1990.
- Serna, Ana María *Manuel Peláez y la vida rural en la Faja de Oro: petróleo, revolución y sociedades en el norte de Veracruz, 1910-1918*. Instituto Mora, México, 2008 (1ª edición)
- Schneider, Pierre-Bernard “Los sueños en la teoría y en la práctica del psicoanálisis” *Los sueños. Según las diversas escuelas terapéuticas*. Raymond Battegay y Arthur Trenkel. pp. 11-25. Biblioteca de psicología 59. Editorial Herder. Barcelona, 1979.
- Sotelo Santos, Laura Elena “Pasajes paralelos en los Códices de Dresden y Madrid” *AMERINDIA*, N° 23, pp. 1-14, Centro de Estudios Mayas/Instituto de Investigaciones Filológicas/UNAM, México, 1998.

- Streesser-Peán, Guy. “Les nahuas de Sud de la Huasteca et l’ancienne extension méridionale des Huastèques.” *Huastecos, Totonacos y sus Vecinos* Revista Mexicana de estudios antropológicos. Tomo XII, 2-3, pp. 287-302. México, 1952-1953.
- “Un cuento y cuatro rezos de los nahuas de la región de Cuetzalan, Puebla” en *Estudios de Cultura Náhuatl* (Sobretiro) Vol. 34. pp. 421-441. México, 2004.
- Tedlock, Barbara. “Zuñi and Quiche Dream Sharing and Interpreting”. *Dreaming*. Barbara Tedlock (ed.). pp. 105-131 Cambridge University Press. Cambridge, 1987.
- Thompson, Eric S. J. *Maya History and Religion*, University of Oklahoma Press, Norman, Oklahoma, 1970.
- Tomasini Bassols, Alejandro “VI. El lenguaje de los sueños y la naturaleza de lo onírico” *Ensayos de filosofía de la psicología*. pp. 115-138. Universidad de Guadalajara. México, 1994.
- Toussaint, Manuel. *La Conquista de Pánuco*. El Colegio Nacional. Edit. Stylo. México, 1948.
- Watson, L. C. “Dreaming as World View and Action in Guajiro Culture”. *Journal of Latin American Lore* 7(2), pp. 239-254. 1981.
- Wittgenstein, Ludwig. (CRD) *Comentarios sobre la rama dorada*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.

-
- (CF) “Conversaciones sobre Freud”. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. pp. 115-128. Introducción de Isidoro Reguera. Pensamiento Contemporáneo 22. Paidós I. C. E. / U. A. B. España, 1996 (1966).
-
- (OSFP) *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*. Vol. I. Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM. México, 1997 (1980).
- (IF) *Investigaciones Filosóficas*. Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM/Crítica. México, 2004 (1954).
-
- (CV) Cultura y valor. Aforismos. Espasa Calpe, Madrid, 1996.
- Wright, Pablo, G. *Análisis hermenéutico de los sueños de una comunidad Toba taksek de la provincia de Formosa*. Tesis de Licenciatura. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires, 1981.
-
- “Sueño y Poder entre los Toba (Argentina)”. *Antropología y Experiencias del Sueño*. Michel Perrin (ed.) pp. 215-238 MLAL/ABYA-YALA. Quito, 1990.
-
- “Dream, Shamanism and Power among the Toba of Formosa Province”. *Portals of Power: South American Shamanism* E. J. M. Langdon and G. Baer (eds.) pp. 149-174. University of New Mexico Press. Albuquerque, 1992.
- Zilli, Juan. *Veracruz, Esquema Geográfico e Histórico*. Imprenta El Iris Veracruzano. Xalapa, 1936.

Zimmer, Dieter E. “*Dormir y soñar*” Biblioteca científica Salvat, Barcelona,
1985.