

Tiempo y espacio en un ritual chamánico tének (Huasteca potosina)¹

JOSÉ BARDOMIANO HERNÁNDEZ ALVARADO
Doctorado en Estudios Mesoamericanos-UNAM

El texto que se presenta tiene como finalidad realizar un acercamiento a las nociones de tiempo y espacio contenidas en un ritual de curación chamánico tének, resaltando las implicaciones que dichas nociones tienen en la relación salud-enfermedad. Las nociones de tiempo y espacio resultan fundamentales para entender la forma en que los rituales chamánicos tének se encuentran articulados, de la misma manera que organizan los principios básicos que cimentan la etiología. De esta forma, el chamanismo tének se sitúa como intermediario de la dicotomía socialmente establecida entre la salud y la enfermedad, expresando sus formas y contenidos de manera ritual a través de imágenes y narrativas que aluden a nociones y conceptos espacio temporales.

En el presente ensayo, se abordan las nociones de tiempo y espacio contenidas en un ritual de curación chamánico tének, resaltando las implicaciones que dichas nociones tienen en la relación salud-enfermedad. Como veremos, las nociones de tiempo y espacio resultan fundamentales para entender la forma en que los rituales chamánicos tének se encuentran articulados, de la misma manera que organizan los principios básicos que cimentan la etiología. De esta forma, el chamanismo tének se sitúa como intermediario de la dicotomía socialmente establecida entre la salud y la enfermedad, expresando sus formas y contenidos de manera ritual por medio de imágenes y narrativas que aluden a nociones y conceptos espacio temporales. La misma dicotomía expresada entre salud/enfermedad y tiempo/espacio, estructura los rituales chamánicos de curación tének mediante dos aspectos de la comunicación ritual asociados entre sí, mismos que han sido identificados y conceptualizados por el especialista en chamanismo y ritual, Carlo Severi, como la acción ritual y la acción enunciativa.²

La acción ritual se establece como el “escenario espacial” en donde el chamán o especialista ritual despliega una serie de actos que acompaña con discursos elaborados,³ teniendo como función principal la de establecer un esquema cosmológico en el espacio ritual.⁴

Si en la acción ritual recae el establecimiento del eje espacial, la acción enunciativa tendrá la encomienda de situar el eje temporal del ritual, lo que implica el conocimiento de relatos cosmológicos que hablan del origen de los tiempos, así como del ocaso necesario de otros mundos para la instauración del mundo actual. Es así como el chamán establece un diálogo con las divinidades y con espíritus habitantes de otros espacios y eras cosmológicas.

A la luz de esta perspectiva, resulta claro que la comprensión del chamanismo tének depende de la descripción de las categorías del discurso del chamán o *Ilálix*, así como de los actos que paralelamente desarrolla en la escena ritual. La idea del enunciator complejo propuesta por Carlo Severi,⁵ implica el estudio de las técnicas enunciativas dentro del chamanismo amerindio, en donde se encuentran “relaciones complejas y modelos de representación mental inéditos”.⁶

Para el caso mesoamericano, el estudio de las técnicas de enunciación vertidas en los cantos chamánicos de curación han aportado novedosas reflexiones a viejas problemáticas etnográficas, como las nociones cuerpo/alma, el estado sagrado/ordinario de la existencia, la identidad/alteridad, la enfermedad y el lenguaje. Con ello me refiero a la obra realizada por Pedro Pitarch entre los tzeltales de Cancúc,⁷ en donde el estudio de los

cantos chamánicos de curación han sido la clave para comprender muchos de los problemas antes mencionados, pues su contenido revela tanto la naturaleza del cosmos, como las partes constitutivas de la persona:

En el fondo no es otra la lógica que guía la actividad terapéutica chamánica: descomponer la persona en sus relaciones constitutivas, y este ejercicio revela los criterios que definen los dominios del cosmos que la constituyen.⁸

Las investigaciones de Laura Romero sobre los nahuas de la Sierra Negra de Puebla representan una clara muestra de los nuevos enfoques y las preguntas emergentes en el estudio del chamanismo mesoamericano;⁹ afirma que la acción ritual de los terapeutas nahuas es una acción enunciativa que permite a los *ixtlamatki* crear el mundo, generando interacciones con los sujetos, humanos y no humanos, a través del proceso ritual. La enunciación chamánica nahua es un vehículo para expresar ideas y conceptos acerca del mundo y para alcanzar efectos prácticos sobre los existentes, como la recuperación del *tonal*.

Para Regina Lira, quien estudia las artes verbales de los *wixárika* (huicholes) dentro de los cantos chamánicos enunciados en rituales agrícolas,¹⁰ el estudio de las técnicas de enunciación “ofrecen abundantes elementos para analizar la relación intrínseca entre tiempo y espacio y sus complejas configuraciones en el contexto del ritual”.¹¹ Las investigaciones de esta autora tienen gran relevancia en el estudio de los cantos rituales huicholes, centrándose en los indicadores lingüísticos del espacio (décticos, adverbios, adjetivos) y del tiempo (tiempos de conjugación, modos del verbo y adjetivos); mediante estas referencias lexicales como el *marakame*, enuncia la forma en que los ancestros conforman el mundo.¹²

Para el caso de la ceremonia de curación chamánica que se analiza en el presente ensayo, el *Ilálix*¹³ o chamán tének hace referencia a distintos tiempos y espacios que conforman el orden del universo, los cuales se encuentran habitados por

seres humanos y no humanos. La finalidad del ritual de curación es la de recuperar el alma de una persona desposeída de su entidad anímica a causa de un “susto” provocado por los *Bajchik*’ o malos aires. Los *Bajchik*’ pertenecen a una edad cosmogónica anterior a la humanidad que parece haber quedado entreverada con el espacio y el tiempo de los humanos, a los que acechan en espera de obtener sus almas.¹⁴

Para una mejor comprensión de las partes que conforman el ritual de curación que analizo, primeramente se describe la forma en que el *Ilálix* ordena el espacio que servirá para el desarrollo del ritual, en donde plasma el esquema del universo tének. En una segunda parte, se analizan brevemente las concepciones de tiempo y espacio vertidas a través de la acción enunciativa.

El Espacio Ritual

El *Ilálix* inicia el ritual de curación ordenando dentro del espacio destinado para su realización, tanto los elementos que utiliza en el desarrollo del ritual, como los asistentes al mismo, con lo que establece distintas coordenadas en un espacio diseñado de forma cuadrangular.

De esta forma, el espacio ritual queda conformado por el altar, situado en el lado oeste, la “santa mesa”, colocada al centro, y el lugar que ocupa el paciente, ubicado en el lado este. El altar, la santa mesa y el paciente, se alinean para conformar las coordenadas oeste-centro-este. El lado sur es el sitio que corresponde a los familiares del paciente, los cuales fungen como asistentes del *Ilálix*, mientras que el propio *Ilálix* ocupa el lado norte, con lo que se conforman las coordenadas norte-centro-sur.

El *Ilálix* comienza a establecer las coordenadas del espacio ritual con “la santa mesa”, una pequeña mesa de madera que emplaza en lo que será el centro; sobre de ella, coloca los enseres que utiliza en las limpias o barridas. La mesa, además de encontrarse marcando el centro del universo, también se encuentra marcando los cuatro puntos car-

dinales, así como los tres niveles cósmicos (tierra, cielo e inframundo).¹⁵

Dentro del plano cosmológico tének, el *axis mundi* se encuentra ordenado por las coordenadas este-oeste, en donde el centro del universo (*k'ij*), es representado por el Sol y su “andar” equivale al tiempo. El este (*kál oakan k'ij*) se considera el principio del universo, punto cardinal donde se ubica la salida del Sol y en donde se encuentra el “asiento” del Trueno Grande, *Pulik Pay'lóm*. El oeste es la casa grande (*pulik atá*), en donde muere el Sol (*otsel k'ichá*), punto cardinal que los curanderos consideran como una fuente de obtención de sabiduría para ejercer su oficio. El norte (*Chaklik kuláb* o *Tsaylé*), es el lugar del viento frío y huracanado y de lluvias torrenciales. El cuarto punto es el sur (*Talola*), asiento del *Bokóm Mím*.

A lo largo de la ceremonia de curación, el *Ilálix* realiza el reconocimiento de las coordenadas establecidas en el espacio ritual, implorando a las deidades, regando agua bendita, sahumando o simplemente rodeando la mesa, comenzando por el este o el oeste, para luego dirigirse hacia la derecha al siguiente punto cardinal.

La acción enunciativa¹⁶

La acción enunciativa que se desarrolla en el ritual de curación se presenta como una secuencia de rezos y plegarias, además de narraciones de eventos de carácter bíblico o mítico enunciadas por el *Ilálix* mientras realiza el recorrido de los puntos

marcados en el espacio ritual y mientras realiza las limpias o barridas al paciente.

El empleo de metáforas y fórmulas verbales características de la tradición oral mesoamericana serán los recursos expresivos mayormente utilizados a lo largo de la acción enunciativa. Esta forma de organizar y controlar la enunciación de la palabra, no sólo es un complejo ejercicio de la memoria oral o de la poética indígena, pues implica un modo de construir conceptos de interpretación del mundo.¹⁷

Al tratar de reestablecer el alma perdida al cuerpo humano, el *Ilálix* hace referencia a tres espacios habitados por seres humanos y no-humanos de temporalidades distintas: el tiempo-espacio de los humanos; el tiempo espacio de las divinidades; y el tiempo-espacio de los aires (o era de los pre-humanos).

El tiempo-espacio de los humanos se encuentra referido por la palabra *xe'tsintal*. Dicha palabra expresa una idea sobre el tiempo y el espacio compartido de manera común por el género humano (*xe'tsintalab*), la cual se traduce como “andar” o “existencia”, o como “nuestro espacio o nuestro territorio”.¹⁸

Junto a dichas palabras, se alude a la Madre Tierra *Mím Tsabál*, una disposición espacial que engloba múltiples espacios a la vez, entre ellos el *xe'tsintal* o espacio de los humanos, a quienes se refiere de manera metafórica como “pequeñas personas” (*tsakam atikláb*) ante la grandeza y omnipotencia que representan las deidades que habitan el universo.

ESPAÑOL	TÉNEK
Y, a la Madre Tierra, agradecer el amanecer como pequeños en este andar, en nuestro espacio	an Mím Tsabál i pajuyal chudhel te' tu tsakam, te ti xe'tsintal, al an xe'tsintaláb
El Respetable Señor, al amanecer, ilumina así nuestra existencia, como nuestro espacio	an Ts'sale Pay'lóm, chudhel tu tajbayal ba axé xi xe'tsintaláb, walam an xe'tsintaláb



El Universo, *K'ay'lál*, se menciona como parte del mundo sagrado de las divinidades y se hace en contraposición con el espacio terrenal o *Tsabál*, en donde habitan los tének, así como otros seres humanos y no-humanos. Para referirse a la esencia sagrada o divina del espacio de las deidades, el *Ilálix* utiliza la palabra *T'okil*, la cual se traduce como “correcto” o “sin defecto”.

Dentro del espacio universal es de destacar la mención que se hace de las deidades que lo habitan, apareciendo toda una corte de divinidades encabezada por la pareja primordial *Pulik Pay'lóm* y *Pulik mím*, “Gran Padre” y “Gran Madre”, res-

pectivamente, deidad del trueno y “dueño” de los animales, la vegetación, la tierra y el agua, también conocido como *Muxi'*. De igual forma se menciona a una deidad de suma importancia conocida como *Yetse' Bokóm Mímláb* “Gran Madre Mohosidad”, deidad de la tierra y la fertilidad.¹⁹

El espacio-tiempo de los *Bajchik'* o Aires, se encuentra representado por una pareja de seres no humanos formada por *Bajchik' Inik* “Remolino macho” y *Bajchik' Mímláb* “Señora Remolino”, cuya traducción se hace como Señor y Señora del Aire. Los *Bajchik'* son quizá los seres no humanos más analizados por los estudiosos de la cultura tének, ya que tienen una gran relevancia en la mitología, la etiología y el ritual, así como en la concepción de la identidad y el territorio. La importancia de dichos seres en la cosmología de los tének veracruzanos queda de manifiesto en la obra de Ariel de Vidas,²⁰ quien nos dice que los *Baatsik'* (*baat* “torcido”, *ik'* “viento”), son la encarnación de los *aatslaabtsik*, seres prehumanos que habitaron la tierra antes de la existencia del Sol. A la llegada del Sol, los *aatslaabtsik* se refugiaron bajo tierra, formando los cerros y cuevas, pero ahora en venganza, recorren el territorio tének como *Baatsik'*, espíritus malignos que asustan y enferman a los seres humanos, a quienes envidian y odian por haberles arrebatado su residencia original. Entre los tének potosinos los *lintsi* tienen un gran parecido con los *Baatsik'*, pues son seres prehumanos que se extinguieron con el diluvio, refugiándose en cerros y cuevas.²¹

Dentro de la etiología tének, el encuentro desafortunado entre humanos y Aires será lo que cause la enfermedad del susto, la cual se caracteriza por la pérdida de la entidad anímica de la persona

Gran Padre, Gran Madre, Universo Sagrado, Señora Sagrada, recíbanla [la petición]	<i>Pulik Pay'lóm</i> , <i>Pulik mím</i> , an <i>T'okil K'ay'lal</i> , <i>T'okil Mímláb ti kin bats'kunchi axé</i> ,
En la Tierra y en el Universo pido su voluntad	<i>ti Tsabál ti K'ay'lal i konyal in awital</i>

Señor del Aire y Señora del Aire, reciban esta chumblab [alma del pollo chumblab] que voy a hacer por la pequeña persona

Bajchik' Inik, Bajchik' Mímláb
ka batsuw axé xi chumbláb
jawa ne'ets ki t'aja' k'al an tsakam
atikláb

afectada, lo que conlleva severas repercusiones en el cuerpo y en el estado anímico, causándole múltiples enfermedades.

El *Ilálix* tendrá entonces que pedir a los mismos Aires que restablezcan el alma (o las almas *chumbláb*, *ejjatal* y *ts'itsinláb*) al cuerpo de la persona, ofreciendo a cambio el alma de un pollo. La relación existente entre la concepción del tiempo-espacio y la etiología *tének* manifiesta en el ritual de curación, sugiere que la enfermedad relacionada con el susto encuentra su causalidad en el encuentro entre dos seres provenientes de tiempos y espacios distintos (en este caso la era humana y la era pre-humana), por lo que podría denominarse como “una enfermedad de transición mitohistórica” referente al advenimiento del Sol y los orígenes de la humanidad.²²

Notas

¹ Para la realización de la presente investigación se diseñó una estrategia etnográfica que tuvo una duración de seis meses, aproximadamente, entre el 2014 y el 2015, llevada a cabo dentro de las actividades y requerimientos del programa de maestría y doctorado en Estudios Mesoamericanos. Asimismo, la redacción del texto y la discusión de los planteamientos principales se llevó a cabo dentro del seminario “Temporalidades múltiples. Un acercamiento a través de la palabra, el cuerpo y la imagen (2016)”, a cargo de las doctoras Isabel Martínez y Regina Lira, a quienes agradezco profundamente la revisión del artículo.

² Carlo Severi, *El sendero y la voz. Una antropología de la memoria*; Michael Houseman y Carlo Severi, *Naven or the other self, A relation approach to ritual action*.

³ Pedro de Niemeyer Cesarino, “A escrita e os corpos desenhados: transformações do conhecimento xamanístico entre os Marubo”.

⁴ Severi, *El sendero y la voz. Una antropología de la memoria*, p. 45.

⁵ *Ibidem*, p. 226.

⁶ *Ibidem*, p. 45.

⁷ Pedro Pitarch, *La palabra fragante. Cantos chamánico tzeltales. La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*.

⁸ Pedro Pitarch, *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*.

⁹ Laura Romero, *Ser humano y hacer el mundo. La terapéutica nahua en la Sierra Negra de Puebla*.

¹⁰ Regina Lira, *L'alliance entre la Mère Mais et le Frère Ainé Cerf: action, chant et image dans un rituel wixárika (huichol) du Mexique*; Regina Lira, “Caminando en el lugar del día (tukari), caminando en el lugar de la noche (tikari): primer acercamiento al cronotopo en el canto ritual wixárika (huichol)”.

¹¹ Regina Lira, “Caminando...”, p. 501.

¹² *Ibid.*, p. 502.

¹³ Los *Ilálix* son terapeutas conocedores de la herbolaria y el ritual, sus habilidades las desarrollan dentro de una etiología particular que conjuga nociones del cuerpo y entidades anímicas, con un conocimiento de las sustancias curativas encontradas en plantas, minerales, animales y otras fuentes. Asimismo fungen como guías espirituales de su localidad encabezando las principales ceremonias religiosas y tradicionales.

¹⁴ Anath Ariel de Vidas, *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la frontera de la identidad tének (Huasteca veracruzana, México)*.

¹⁵ Un estudio sobre la “mesa de curandero” y su función como esquema cosmológico se puede encontrar en César Gálvez Mora, “Una mesa de curandero y la geografía sagrada del Valle de Chicama”.

¹⁶ La transcripción y traducción de la fonética *tének* tal como aparece a lo largo de este artículo, estuvo a cargo de Belén Hernández (hablante de *tének*) y el autor. De igual forma la traducción de las plegarias se apoyó en el diccionario de la plataforma virtual Nenek <www.nenek.mx>. Por lo demás, el sistema vocálico *tének* consta de diez fonemas, cinco de ellas breves, a/e/i/o/u/, y cinco largas las cuales aparecen acentuadas: á/é/í/ó/ú/. A diferencia del idioma castellano, el siste-

ma consonántico tének adhiere consonantes bilabiales, p/b/m/w/; interdentes, /dh/; alveolares, t/t'/ts/ts'/n/l/; alveopalatales, x/ch/ch'/y/; velares, k/k'/; labiovelares, kw/kw'/; y glotales, /j/. Tomado de Anath Ariel de Vidas, *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la frontera de la identidad tének (Huasteca veracruzana, México)*.

¹⁷ Regina Lira, “Caminando en el lugar del día (tukari), caminando en el lugar de la noche (tikari): primer acercamiento al cronotopo en el canto ritual wixárika (huichol)”.

¹⁸ En el diccionario de la plataforma digital Nenek (<www.nenek.mx>) definen *xé'ets* como “andar” y como “territorio propio o familiar”, y *xé'tsintaláb* como “territorio, dominio y espacio”.

¹⁹ Ángela Ochoa, “Significado de algunos nombres de deidad y de lugar sagrado entre los teenek potosinos”, pp. 80-81.

²⁰ Anath Ariel de Vidas, *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la frontera de la identidad tének (Huasteca veracruzana, México)*.

²¹ Julieta Valle, “Hijos de la lluvia exorcistas del Huracán: el territorio en las representaciones y las prácticas de los indios de la Huasteca”.

²² Un estudio sobre la analogía entre el parto humano y una transición mito-histórica se puede encontrar en Tristan Platt, “El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes”.

Bibliografía

- Ariel de Vidas, Anath, *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la frontera de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Colegio de San Luis-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto de Investigación para el Desarrollo, 2003.
- Gálvez Mora, César, “Una mesa de curandero y la geografía sagrada del Valle de Chicama”, en Luis Millones y Silvia Limón Olvera (coord.), *Iluminados, hechiceros y sanadores: prácticas y creencias en Perú y México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, pp. 165-208.
- Houseman, Michael y Carlo Severi, *Naven or the other self, A relation approach to ritual action*, Leiden, Boston, Koln, Brill, 1998.
- Lira, Regina, *L'alliance entre la Mère Mais et le Frère Ainé Cerf: action, chant et image dans un rituel wixárika (huichol) du Mexique*, Francia, Ecole Doctorale De L'eheess, 2014.
- Lira, Regina, “Caminando en el lugar del día (tukari), caminando en el lugar de la noche (tikari): primer acercamiento al cronotopo en el canto ritual wixárika (huichol)”, en G. Olivier, J. Neurath (coord.), *Mostrar y ocultar en el arte y los rituales: perspectivas comparativas*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.
- Pitarch, Ramón, *La palabra fragante. Cantos chamánico tzeltales*, México, Artes de México, 2013.
- Pitrach, Ramón, *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*, México, Artes de México, 2013.
- Romero López, Laura Elena, *Ser humano y hacer el mundo. La terapéutica nahua en la Sierra Negra de Puebla*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2011.
- Romero López, Laura Elena, *Coloquio, Nuevas perspectivas sobre el chamanismo, el curanderismo y la brujería*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/ Facultad de Filosofía y Letras, 2011.
- Ochoa, Ángela, “Significado de algunos nombres de deidad y de lugar sagrado entre los teenek potosinos”, *Estudios de Cultura Maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas, vol. XXIII (2003), pp. 73-94.
- Platt, Tristán, “El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes”, *Estudios Atacameños*, San Pedro de Atacama, Chile, Universidad Católica del Norte, número 022 (2002), pp. 127-155.
- Severi, Carlo, *El Sendero y la voz. Una antropología de la memoria*, Buenos Aires, editorial SB, 2010.
- Valle Esquivel, Julieta, “Hijos de la lluvia exorcistas del Huracán: el territorio en las representaciones y las prácticas de los indios de la Huasteca”, en Alicia M. Barabas (coord.), *Diálogos con el Territorio. Simbolización del espacio en las culturas indígenas de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, vol. II (2003), pp. 161-213.