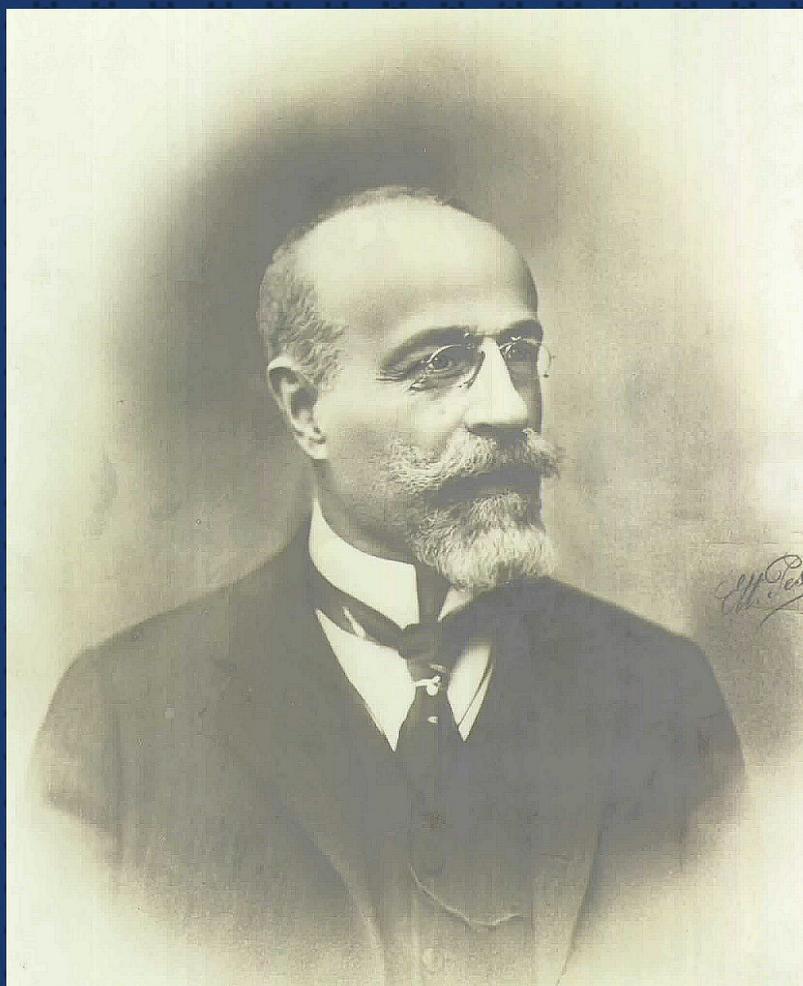


AMM



53 / giugno 2022

RIVISTA DELLA SOCIETÀ ITALIANA DI ANTROPOLOGIA MEDICA
FONDATA DA TULLIO SEPELLI



In copertina una fotografia del medico napoletano Enrico De Renzi (1839-1921). Il file immagine è tratto da Wikipedia *online* al seguente link: https://it.wikipedia.org/wiki/File:Enrico_de_renzi.jpg.



Il logo della Società italiana di antropologia medica, qui riprodotto, costituisce la elaborazione grafica di un ideogramma cinese molto antico che ha via via assunto il significato di “longevità”, risultato di una vita consapevolmente condotta lungo una ininterrotta via di armonia e di equilibrio.

AM

Rivista della Società italiana di antropologia medica
Journal of the Italian Society for Medical Anthropology

Fondata da / Founded by
Tullio Seppilli

Biannual open access peer-reviewed online Journal

53

giugno 2022
June 2022



Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute) – Perugia

Direttore

Giovanni Pizza, Università di Perugia

Comitato di redazione

Roberto Beneduce, Università di Torino / Donatella Cozzi, vicepresidente della SIAM, Università di Udine / Fabio Dei, Università di Pisa / Lavinia D'Errico, Università di Napoli "Suor Orsola Benincasa" / Erica Eugeni, studiosa indipendente, Roma / Corinna Sabrina Guerzoni, Alma Mater Studiorum Università di Bologna / Fabrizio Loce-Mandes, Università di Perugia / Alessandro Lupo, Sapienza Università di Roma, presidente della SIAM / Massimiliano Minelli, Università di Perugia / Chiara Moretti, Università di Bologna / Giulia Nistri, Università di Perugia / Cristina Papa, presidente della Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Perugia / Elisa Pasquarelli, studiosa indipendente, Perugia / Francesca Pistone, studiosa indipendente, Roma / Ivo Quaranta, Alma Mater Studiorum Università di Bologna / Andrea F. Ravenda, Università di Torino / Elisa Rondini, Università di Perugia / Pino Schirripa, vicepresidente della SIAM, Sapienza Università di Roma / Nicoletta Sciarrino, Università di Torino / Alberto Simonetti, studioso indipendente, Perugia / Simona Taliani, Università di Torino / Eugenio Zito, Università di Napoli "Federico II"

Comitato scientifico

Naomar Almeida Filho, Universidade Federal da Bahia, Brasile / Jean Benoist, Université de Aix-Marseille, Francia / Gilles Bibeau, Université de Montréal, Canada / Andrea Carlino, Université de Genève, Svizzera / Giordana Charuty, Université de Paris X, Nanterre, Francia / Luis A. Chiozza, Centro de consulta médica Weizsäcker, Buenos Aires, Argentina / Josep M. Comelles Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spagna / Ellen Corin, McGill University, Montréal, Canada / Mary-Jo Del Vecchio Good, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Sylvie Fainzang, Institut national de la santé et de la recherche médicale, Paris, Francia / Didier Fassin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, Francia – Institute for advanced study, Princeton, Stati Uniti d'America / Byron Good, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Mabel Grimberg, Universidad de Buenos Aires, Argentina / Roberte Hamayon, Université de Paris X, Nanterre, Francia / Thomas Hauschild, Eberhard Karls Universität, Tübingen, Germania / Elisabeth Hsu, University of Oxford, Regno Unito / Laurence J. Kirmayer, McGill University, Montréal, Canada / Arthur Kleinman, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Annette Leibing, Université de Montréal, Canada / Margaret Lock, McGill University, Montréal, Canada / Françoise Loux, Centre national de la recherche scientifique (CNRS), Paris, Francia / Ángel Martínez Hernández, Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spagna / Raymond Massé, Université Laval, Canada / Eduardo L. Menéndez, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Ciudad de México, Messico / Edgar Morin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, Francia / David Napier, London University College, London, Regno Unito / Tobie Nathan, Université de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis, Francia / Rosario Otegui Pascual, Universidad Complutense de Madrid, Spagna / Mariella Pandolfi, Université de Montréal, Canada / Ekkehard Schröder, Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin, Potsdam, Germania / Ciro Tarantino, Università della Calabria, Italia / Allan Young, McGill University, Montréal, Canada

Comitato tecnico

Massimo Cimichella, Università di Perugia / Alessio Moriconi, Università di Perugia / Stefano Pasqua, Università di Perugia / Raffaele Marciano, Aguplano Libri, Perugia / Attilio Scullari, Digital manager, Perugia

Editor in chief

Giovanni Pizza, Università di Perugia, Italy

Editorial Board

Roberto Beneduce, Università di Torino, Italy / Donatella Cozzi, vicepresidente of the SIAM, Università di Udine, Italy / Fabio Dei, Università di Pisa, Italy / Lavinia D'Errico, Università di Napoli "Suor Orsola Benincasa", Italy / Erica Eugeni, independent scholar, Italy / Corinna Sabrina Guerzoni, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Fabrizio Loce-Mandes, Università di Perugia, Italy / Alessandro Lupo, Sapienza Università di Roma, president of the SIAM, Italy / Massimiliano Minelli, Università di Perugia, Italy / Chiara Moretti, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Giulia Nistri, Università di Perugia, Italy / Cristina Papa, president of the Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Perugia, Italy / Elisa Pasquarelli, independent scholar, Perugia, Italy / Francesca Pistone, independent scholar, Roma, Italy / Ivo Quaranta, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Andrea F. Ravenda, Università di Torino, Italy / Elisa Rondini, Università di Perugia, Italy / Pino Schirripa, vicepresidente of the SIAM, Sapienza Università di Roma, Italy / Nicoletta Sciarrino, Università di Torino, Italy / Alberto Simonetti, independent scholar, Perugia, Italy / Simona Taliani, Università di Torino, Italy / Eugenio Zito, Università di Napoli "Federico II", Italy

Advisory Board

Naomar Almeida Filho, Universidade Federal da Bahia, Brasil / Jean Benoist, Université de Aix-Marseille, France / Gilles Bibeau, Université de Montréal, Canada / Andrea Carlino, Université de Genève, Switzerland / Giordana Charuty, Université de Paris X, Nanterre, France / Luis A. Chiozza, Centro de consulta médica Weizsäcker, Buenos Aires, Argentine / Josep M. Comelles Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spain / Ellen Corin, McGill University, Montréal, Canada / Mary-Jo Del Vecchio Good, Harvard Medical School, Boston, USA / Sylvie Fainzang, Institut national de la santé et de la recherche médicale, Paris, France / Didier Fassin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, France – Institute for advanced study, Princeton, USA / Byron Good, Harvard Medical School, Boston, USA / Mabel Grimberg, Universidad de Buenos Aires, Argentine / Roberte Hamayon, Université de Paris X, Nanterre, France / Thomas Hauschild, Eberhard Karls Universität, Tübingen, Germany / Elisabeth Hsu, University of Oxford, UK / Laurence J. Kirmayer, McGill University, Montréal, Canada / Arthur Kleinman, Harvard Medical School, Boston, USA / Annette Leibing, Université de Montréal, Canada / Margaret Lock, McGill University, Montréal, Canada / Françoise Loux, Centre national de la recherche scientifique (CNRS) Paris, France / Ángel Martínez Hernández, Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spain / Raymond Masseé, Université Laval, Canada / Eduardo L. Menéndez, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Ciudad de México, México / Edgar Morin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, France / David Napier, London University College, London, UK / Tobie Nathan, Université de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis, France / Rosario Otegui Pascual, Universidad Complutense de Madrid, Spain / Mariella Pandolfi, Université de Montréal, Canada / Ekkehard Schröder, Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin, Potsdam, Germany / Ciro Tarantino, Università della Calabria, Italy / Allan Young, McGill University, Montréal, Canada

Technical Board

Massimo Cimichella, Università di Perugia / Alessio Moriconi, Università di Perugia / Stefano Pasqua, Università di Perugia / Raffaele Marciano, Aguplano Libri, Perugia / Attilio Scullari, Digital manager, Perugia

AM

Rivista della Società italiana di antropologia medica
fondata da Tullio Seppilli

Journal of the Italian Society for Medical Anthropology
Founded by Tullio Seppilli



Indice
Contents

n. 53, giugno 2022

n. 53, June 2022

Editoriale
Editorial

- 9 Giovanni Pizza
AM 53: un nuovo numero “miscelaneo”
AM 53: A New “Miscellaneous” Issue

Saggi

- 11 Elisabetta Moro
Miseria e sanità. Analisi dello studio medico-etnografico del 1861 L'alimentazione del popolo minuto a Napoli di *Errico De Renzi*
Poverty and Health: Analysis of the 1861 Medico-Ethnographic Study L'alimentazione del popolo minuto a Napoli by *Errico De Renzi*
- 43 Roberto Campos-Navarro, Antonella Fagetti
“¿Dónde estará atrapado su espíritu?”
Una revisión histórica y etnográfica (1900-2021)
de las características estructurales de la pérdida del espíritu entre los mazatecos de Oaxaca, México
“Where Might This Person’s Spirit Be Trapped?”
An Ethnographic and Historical Review (1900-2021)
of the Structural Characteristics of Spirit Loss among the Mazatec People of Oaxaca, Mexico

Ricerche

- 73 Ariele Di Mario
“Sarà stato veramente il Passante?” *Expertise ed esperienza vissuta degli attivisti contrari al progetto di allargamento del Passante autostradale di Bologna*
“Was It Really the Passante?” *Expertise and Experience of Activists Opposed to the Enlargement Project of the Passante Highway of Bologna*
- 103 Leonardo Garizzo
La violenza negli ospedali veneti durante la pandemia
Workplace Violence in Hospitals in the Veneto Region During the Pandemic
- 135 Andrea Scartabellati
Immagini mediche fin-de-siècle. Silvio Tonnini (1858-1928) tra epilessia, degenerazione e delinquenza
Fin-de-Siècle Medical Images: Silvio Tonnini (1858-1928) between Epilepsy, Degeneration and Delinquency

*Note, Interventi,
Rassegne*

167 Giorgio Brocco

*Nuove e vecchie influenze. Antropologia medica e gli
approcci post- e decoloniali*
*New and Old Influences: Medical Anthropology and
Post- and Decolonial Approaches*

Recensioni

Virginia De Silva, *Come nascono dei genitori /
How Parents Are Born* [Corinna Sabrina Guerzoni,
*Sistemi procreativi. Etnografia dell'omogenitorialità
in Italia*], p. 197 • Marcela Perdomo, *Ode to Ecstatic
Experience / Ode all'esperienza estatica* [Paolo Pecere,
Il Dio che Danza. Viaggi, Trance e Trasformazioni],
p. 202 • Andrea F. Ravenda, *Multispecie, salute e
ambiente in crisi. Prospettive di antropologia medica /
Multispecies, Health, and the Environmental Crisis.
Medical Anthropology's Perspectives* [Anna Tsing,
Heather Swanson, Elaine Gan, Nils Bubant (eds.),
*Art of Living in Damaged Planet. Ghosts and Monsters
of the Anthropocene*; Enzo V. Alliegro, *Out of Place Out
of Control. Antropologia dell'ambiente-in-crisi*; Jens
Seeberg, Andreas Roepstorff, Lotte Meinert, *Biosocial
World. Anthropology of Health Environments Beyond
Determinism*], p. 209 • Alberto Simonetti, *Dalla crisi
al pensiero. Hegel tra medicina e filosofia / From Crisis
to Thought. Hegel between Medicine and Philosophy*
[Fulvio A. Iannaco, *Hegel in viaggio da Atene a Berlino.
La crisi di ipocondria e la sua soluzione*], p. 222.

Editoriale

AM 53: un nuovo numero “miscellaneo”

Giovanni Pizza

Università di Perugia
[giovanni.pizza@unipg.it]

AM 53 è un nuovo numero a carattere “miscellaneo”: anche se alcuni articoli hanno un tono storiografico e parlano di uno stesso secolo, l'Ottocento, ciò non è stato concertato e non si configura dunque come sezione monografica.

Il numero si apre con due saggi.

Denso di spunti interessanti è lo scritto di Elisabetta Moro su Enrico De Renzi che giunge a toccare la questione dell'unificazione del nostro Paese: l'Italia. In maniera molto concreta e suggerendo numerose piste che meritano di essere in futuro ulteriormente esplorate, il testo tocca una questione centrale: l'attenzione alle popolazioni povere, che tanto influenzerà le antropologie mediche contemporanee, nasce nell'Ottocento. Questo scritto di Moro ha ispirato anche la copertina dove campeggia un'immagine fotografica del medico ottocentesco napoletano.

Un secondo saggio molto importante è quello di Roberto Campos-Navarro e Antonella Faggetti, esponenti dell'antropologia medica in Messico ed esperti del rapporto tra antropologia e storiografia. Lo scritto documenta la continuità nel tempo, dalla fine del XIX secolo a oggi, ovvero le permanenze formali, della nozione di “perdita dello spirito”, ben radicata in antropologia medica.

Seguono le ricerche italianiste di Ariele de Mario, di Leonardo Garizzo e di Andrea Scartabellati, uno scritto etnografico su uno dei più avanzati temi dell'antropocene in antropologia medica (l'inquinamento atmosferico nella città di Bologna), un lavoro sulla violenza negli ospedali durante la pandemia, un nuovo studio antropologico su una figura della storia medico-psichiatrica italiana di fine Ottocento.

Con questo numero offriamo la possibilità di esplorare da vicino e da lontano un secolo “lungo”, così importante per l’antropologia e la storia della medicina in Italia e in Europa. L’Ottocento sembra erodere il Novecento, il secolo ormai trascorso (quello che in uno studio di Eric Hobsbawm, storico britannico vicino all’antropologia, fu chiamato “il secolo breve”).

Beninteso, la storia fatta dalle antropoghe e dagli antropologi ha un che di diverso da quella prodotta dalle/i professioniste/i della storiografia: nel nostro caso, infatti, essa è condotta soprattutto come etnografia storico-sociale, storico-culturale e storico-politica.

Prima delle recensioni poi, in questo numero 53, pubblichiamo nella rubrica *Note, Interventi, Rassegne* un articolo di Giorgio Brocco sull’antropologia medica post- e decoloniale che di fatto anticipa i temi che toccheremo nella sezione monografica del volume successivo a questo, che non sarà miscellaneo, ma avrà una sezione monografica curata da Roberto Beneduce e da me.

Tuttavia, non voglio anticipare altre notizie su ciò che faremo.

Chiudo dunque subito questo brevissimo editoriale del n. 53 con i miei vivi ringraziamenti e saluti a tutte/i.

“¿Dónde estará atrapado su espíritu?”

Una revisión histórica y etnográfica (1900-2021)

*de las características estructurales de la pérdida del espíritu
entre los mazatecos de Oaxaca, México¹*

Roberto Campos-Navarro, Antonella Fagetti

Universidad Nacional Autónoma de México –

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

[rcampos@unam.mx; antonellafagetti@yahoo.com.mx]

Abstract

“Where Might This Person’s Spirit Be Trapped?” An Ethnographic and Historical Review (1900-2021) of the Structural Characteristics of Spirit Loss among the Mazatec People of Oaxaca, Mexico

The “spirit loss” is one of the most frequent ailments among the original Mexican population. This ailment is related to “susto” (“fright”). In the Mazatec region north of Oaxaca, Spirit loss holds such importance that it can lead to the death of the affected person. This article is a complete documented study from the end of the XIX century to 2021, which allows us to confirm this ailment’s historical and current occurrence.

Keywords: Mazatec traditional medicine, spirit loss, *Perdida del Espiritu*, susto, fright, *chjta chjne*

Introducción

Román Estrada, uno de los curanderos más reconocidos de la sierra mazateca –coetáneo de la sabia María Sabina²– en el desarrollo de sus cantos chamánicos, recopilados por Álvaro Estrada (1977: 161-164), hace referencia explícita a la invocación curativa relacionada con la pérdida del espíritu de un enfermo asustado o encantado:

Yerba medicina, yerba remedio
Yerba fría, Cristo señor.
Liberemos a esta persona
de su enfermedad.
¿Dónde está atrapado su espíritu?
¿Está atrapado en la montaña?

¿Está encantado en algún arroyo?
 ¿Está atrapado en alguna cascada?
 Buscaré y encontraré al espíritu perdido
 ¡Ave María Santísima!
 Seguiré sus huellas.
 [...]

Yo doy fuerza al enfermo
 Soy la medicina
 Soy la yerba húmeda
 Regresa espíritu perdido
 Silbaré para guiarte [silba]
 ¡Vuelve!

Estos fragmentos nos permiten introducirnos en el mítico mundo mazateco donde la pérdida del espíritu es una de las causas más frecuentes de enfermedad. No obstante, nos estaríamos preguntando: ¿Qué le sucedió al enfermo? ¿Por qué se extravió su espíritu? ¿Porqué está atrapado? ¿Quién o quiénes lo retienen? ¿Por qué se recurrió al sabio curador? ¿Qué estrategia terapéutica propuso? ¿Qué significa la recuperación del espíritu perdido? ¿Porqué se requiere de una acción liberadora? ¿Qué elementos visibles e intangibles se necesitan para la devolución? ¿Cuáles los resultados del ritual curativo?

Lamentablemente sólo disponemos de las estrofas expresadas por don Román sin la contextualización de cuándo y en qué circunstancias fueron recolectadas. No obstante, nos permiten dar entrada a un recuento histórico/antropológico de cómo los mazatecos tratan esta enfermedad.

Así que comenzamos con las palabras de María Sabina, quien aclaró en las conversaciones con Álvaro Estrada, su biógrafo, que –cuando alguien padece una enfermedad– es su espíritu el que ha enfermado y que «Los *niños santos*³ curan las llagas, las heridas del espíritu» (*ivi*: 66).

La pérdida de las entidades anímicas, como resultado de un susto, espanto o un “encanto”, es uno de los fenómenos del proceso salud/enfermedad/atención más constante y frecuente entre los pueblos originarios de Mesoamérica, del resto del continente americano e incluso de otros lugares del mundo.

La pervivencia de la “pérdida del espíritu” como padecimiento recurrente en la región mazateca fue comprobada durante el trabajo de campo realizado en el municipio de San José Tenango, Oaxaca, entre diciembre de 2020 y julio de 2021⁴. Esta constatación nos impulsó a buscar en la literatura antropológica los registros efectuados desde principios del

siglo XX con el propósito de comprender si, a raíz de los cambios que a nivel económico, social y cultural han sufrido los municipios de la sierra, especialmente, como consecuencia de la introducción del cultivo del café y la construcción de la carretera en los años 60 (BOEGE 1988; GARCÍA CERQUEDA 2014), las nociones en torno al susto/“encantamiento” siguen vigentes, así como el sistema terapéutico tradicional mazateco permanece como un punto de referencia medular e insustituible en los procesos de recuperación de la salud.

En Oaxaca han sido innumerables los estudios médicos y antropológicos sobre el susto, destacando –por su amplitud y profundidad– los realizados por A. Rubel, C. O’Nell y R. Collado (1989) y otros, como M. Kearney (1969); F.J. Lip (1988), C. Remorini *et al.* (2012) y C. Zolla *et al.* (2020).

En la región mazateca se dispone de una rica historia documental que va desde los primeros etnógrafos extranjeros del siglo XX (STARR 1900, 1995; BAUER 1908) hasta la actualidad (VILLANUEVA HERNÁNDEZ 2007, 2010; MANRIQUE 2010, 2013a, 2013b; MINERO 2012, 2015, 2016; RODRÍGUEZ 2017), sin faltar los estudios pioneros de J.B. Johnson (1939), R. Weitlaner (1952), A. Villa Rojas (1955) y M. Espinosa (1961), así como la información directa de María Sabina y otros curadores –de la alta, media y baja región mazateca– que brindaron a investigadores extranjeros y nacionales, como son los casos de los esposos Wasson (1957), Wasson *et al.* (1974), F. Benítez (1963), C. Incháustegui (1967, 1977, 1984, 1994, 2000), A. Estrada (1977), G. Tibón (1983), E. Boege (1988), I. Castillo (1989), V. Mellado Campos y cols. (1994), I. Guerrero (2000), J. García Carrera (1997, 2000), Quintanar y Maldonado (1999), F. Carrera (2000), G. Lastra (2006), M. Demanget (2008), A. Gámez *et al.* (2012), J. Cortés (1986) y otros.

Para la presente revisión de la pérdida del espíritu se tomará en cuenta lo relacionado con los conceptos atribuidos al cuerpo y sus entidades anímicas, las diversas formas de lograr una protección preventiva, las causas que lo provocan, cómo se logra el diagnóstico mediante los signos, síntomas y formas de adivinación, y los tratamientos instituidos.

Cosmovisión mazateca del cuerpo y su entorno

No es posible entender la pérdida del espíritu, ni otras enfermedades ligadas a las culturas de los pueblos originarios, si no hacemos un acercamiento a la cosmovisión relacionada con la conformación de los elementos que integran el cuerpo humano y sus relaciones con el mundo físico y simbó-

lico. Existe el consenso de la existencia de un cuerpo físico y de varias entidades anímicas. Sin embargo, no se observa coincidencia en el número, ubicación y desempeños de estas últimas.

Los informantes de C. Incháustegui nos presentan datos escuetos, fragmentarios e incluso contradictorios. Así para Panuncio Cadeza, existe un “espíritu de arriba” (*Ase’á*)⁵ y otro “espíritu de abajo” (*Shimajo* o *segundo*), con la posibilidad que el primero se transforme en “tigre” o tigrillo (en realidad, un puma o un jaguar, animales que pertenecen a la región). Mientras que Lorenzo Ronquillo afirma que un espíritu *shimajo* es el que se convierte en esos felinos. Por otra parte, Pablo Quintana relata que los *ase’á* son los “tonos” del mazateco, pero los mestizos no los saben reconocer (INCHÁUSTEGUI 1977: 154).

Una década después, E. Boege encuentra el mismo dato: el *espíritu asean* se encuentra en el corazón. Pero existe también el *otro yo*, que mantiene vivo el cuerpo cuando la persona ha sufrido un susto y su espíritu está atrapado; es el que vaga en el sueño y puede buscar, en el viaje con hongos, el *asean* perdido. Por último, señala que el *segundero* o *shimaho* es el animal que protege a la persona desde el nacimiento y cada una puede tener hasta seis “representaciones”, es decir, seis animales, uno de los cuales es el principal porque está más cerca del espíritu. De todos los *shimaho*, el más poderoso es el “tigre”. Se dice que, si alguien mata alguno de sus animales, muere también la persona (BOEGE 1988: 183-185).

La información que proporciona L. Manrique es más reciente. Explica que el “espíritu principal”, ubicado en la cabeza, el corazón y las venas, constituye la “fuerza vital del cuerpo” y su importancia es mayor que la del *xhimajo*, “segundo” o “tona” (MANRIQUE 2010: 320-321). En un segundo trabajo, corrobora que el “espíritu principal” (*sén nizjin xi títjon*) circula a través de las venas por todo el organismo y sólo abandona el cuerpo con la muerte. No obstante, también hay quien afirma lo contrario: que éste “es el que sale cuando *viamos* con los honguitos” (MANRIQUE 2013a: 94-95).

En cambio, los llamados *xi majaóni*, “tona” o “el segundo de uno”, son animales que comparten con el “espíritu principal” “peligros y daños”; su número varía según la región, y a veces se precisa que el hombre posee cinco y la mujer siete, aduciendo que ella “tiene otras mentalidades más, está más avanzada” (*ivi*: 101).

Finalmente, contamos con los testimonios recopilados por F. Minero en Huautla y Chilchotla, donde se aprecia que la “imagen del día” (*sen’ni chin*) es el espíritu que habita el corazón (*n’nima*); es el que abandona el cuerpo a consecuencia de un susto o la muerte, durante el sueño o por el consumo de “hongos sagrados”. Asimismo, los colaboradores de Minero refieren la existencia de *sen’majao’li*, el “otro yo”, sin especificar sus funciones. En cambio, reconocen al “animal amigo” (*chota’miyo*) como aquel que comparte con la persona su fuerza vital y se encarga de cuidarla. La autora concluye que a menudo el “animal compañero” se confunde con el “nahual”, siempre asociado a la maldad, término que remite al animal y al mismo tiempo al individuo capaz de transformarse en animal (MINERO 2012: 25-28; 2015: 265).

Dentro de la cosmovisión de los mazatecos, es de primordial relevancia el mundo físico y simbólico que les rodea, pues les resulta tanto beneficioso como amenazante. Todo contorno geográfico (montañas, cerros, cuevas, barrancas, manantiales, ríos, pozas, estanques, cascadas, bosques, piedras, tierras, milpas, etc.) tiene un “propietario sobrenatural” al cual hay que guardarle respeto, implorar su protección, solicitar el debido permiso, entregar una delicada ofrenda y proporcionar una adecuada salutación.

Entre los mazatecos se distinguen jerarquías que van desde los chicones/chicunes o “sobrenaturales mayores”, que se encuentran en los cerros sagrados y extendidas tierras que sobrepasan el territorio propio (*chicón nindú*, dueños del cerro; *chicón nandá*, dueños del agua, *chicón nanguú*, dueños del suelo, y otros [INCHÁUSTEGUI 1994: 46]), pero también los “sobrenaturales menores” como los denominados duendecillos o chaneques (*La’a*), que son dueños de espacios terrestres y acuíferos, e igual los temibles residentes de cuevas (“salavajes” [*sic*]). Todos ellos considerados como entidades secuestradoras de espíritus extraviados. Y, por si faltara alguna deidad mayor, se encuentra el Señor del Poniente (*Shinda ji*), que es el «amo de los ‘malos aires’», causante de múltiples enfermedades (INCHÁUSTEGUI 1977: 13). A los *chikon* también se les llama “güeros” por ser de cabello claro; entre ellos destaca *Chicón Tokoxo*, el Dueño del cerro de la Adoración de Huautla de Jiménez, el Güero dador de riqueza que se aparece montado en su gran caballo blanco, por lo cual también se le identifica con San Martín Caballero. El *chikon* es un personaje complejo, entidad depredadora y protectora a la vez, que vigila y resguarda un lugar específico del cual es considerado dueño y guardián. Se encarga, por lo tanto, de castigar a quienes no respetan las normas establecidas adueñándose de su espíritu y pidiendo un rescate

para su liberación (INCHÁUSTEGUI 1994: 45; cf. JOHNSON 1939; MANRIQUE 2013b; RODRÍGUEZ 2017; VALDÉS 2018).

Así se observa que, a esta cosmovisión mazateca, que aún conserva rasgos netamente prehispánicos, se han incorporado elementos religiosos coloniales españoles de origen judeo-cristiano. De este modo, emergen las figuras de Dios, Jesucristo, la Virgen María, Satanás, San Pedro, San Pablo y una cauda de santos patronos de las actuales comunidades, junto con el Sol, la Luna, la Tierra, el Arco Iris, el Trueno, y otros fenómenos deificados.

La cosmovisión mazateca es –en términos generales– la continuidad con sus particulares rasgos distintivos del sistema de creencias que se maneja en el espacio mesoamericano. Existe una indisoluble similitud en la unicidad del cuerpo biológico con una serie de entidades anímicas que tienen sus propias denominaciones en la lengua mazateca, y su traducción más frecuente al español es la de “espíritu”, con una menor mención al término de “alma”, y su diferenciación con respecto al “segundo”, el “doble” y el “otro yo”. Así como la existencia de una entidad paralela relacionada con algún animal compañero que le brinda distintos grados de fortaleza, pero también de fragilidad.

En cuanto a las aportaciones de A. López-Austin acerca de las concepciones sobre las entidades anímicas de los nahuas precolombinos, no encontramos una correspondencia directa con el *ihíyotl* que se localizaba en el hígado, al *tonalli* o al *teyolía* que se ubicaban, el primero, en la cabeza y en la sangre y, el segundo, en el corazón (LÓPEZ-AUSTIN 2012: 262). En las investigaciones realizadas en la sierra mazateca destacan dos elementos: el “espíritu principal” o “imagen del día”, y el “espíritu de abajo”, “segundo”, “tona” o “animal amigo”, que reciben diferentes nombres en mazateco dependiendo de la región de estudio. Mientras que, en cuanto al primero, existe cierto consenso en reconocer que es el espíritu de la persona que reside en el corazón y/o en la sangre y que puede abandonar el cuerpo temporalmente, el segundo remite al doble animal que comparte la fuerza vital con la persona, un tema bastante investigado en México (AGUIRRE-BELTRÁN 1963; TRANFO 1979; SIGNORINI, LUPO 1989; LUPO 1999; MARTÍNEZ-GONZÁLEZ 2010).

Prevención

Sin duda, en la cosmovisión mazateca se tiene muy claro –como en otras culturas de pueblos originarios y mestizos– que las personas poseen una distinta fortaleza ante los embates de la vida. Los varones adultos se encuentran en una mejor posición, que no es compartida por las mujeres, en especial las embarazadas, y los infantes (hombres y mujeres). Es precisamente la niñez, la que puede ser más afectada por eventos sorpresivos que signifiquen la pérdida de su espíritu. Por ello, a niños y niñas se les protege de varias formas:

- Colocando un amuleto o bolsita adherida a su ropa, colgando del cuello o en la muñeca.
- Resguardándolos en casa durante la noche.
- Prohibiendo que se bañen al mediodía o medianoche para evitar un encuentro con los chaneques (*la'a*).
- Señalizando una cruz en la frente con agua de cal; “limpiando” con palma bendita, encendiendo velas y usando copal cuando hay truenos, en especial, si se trata de un niño no bautizado.
- Haciendo ofrendas a los chicones para ganarse su gracia e indulgencia.
- Llamándoles por su nombre en tres ocasiones cuando sufren alguna caída.
- Proporcionando una tisana con hierbas habituales para susto.
- Alejándolos de situaciones alarmantes (gritos, peleas, etc.).

Un elemento fundamental en la salvaguarda y protección de los mazatecos es el empleo generalizado del tabaco campestre (*Nicotiana rustica* L.), *picietl* en la lengua náhuatl, y que los diversos textos consultados refieren como: *piciete*, *pisiete*, *pisiate* o *pisciate*. Frederick Starr, primer antropólogo que estuvo en la región a finales de siglo XIX, expuso que:

El pisiete es un polvo verde que se hace con las hojas de una planta. Es llevado por todos en pequeños calabazos que se atan a la ropa. La gente lo usa en los caminos para alejar el cansancio y, también, la brujería. En conexión con este último, tiene dos usos: *a*) protegerse contra los efectos de la brujería y *b*) causar brujería en otros para perjudicarlos en sus propósitos u ocasionarles enfermedad o infortunios (STARR 1900, traducción de VILLA ROJAS 1955: 114).

Si bien F. Starr no logró obtener la fórmula de preparación, más tarde, el propio Villa Rojas expone que es tabaco mezclado con cal; por su parte,

C. Incháustegui encuentra que se elabora el 29 de junio, día de San Pedro y San Pablo (INCHÁUSTEGUI 1977: 144), y María Sabina completa:

Es un tabaco molido mezclado con cal y ajo. Nosotros le llamamos San Pedro. Sirve para proteger a los espíritus de la maldad [...] es un tabaco que se frota en los brazos de los enfermos y también se puede colocar un poco dentro de la boca... lo usaron mis antepasados [...] El San Pedro tiene mucha fuerza [...] ayuda a sacar la enfermedad (ESTRADA 1977: 114).

J. García Carrera relata que su preparación es fácil:

Primero se muele la hoja de tabaco cuando está fresca, pero se le tiene que echar agua: luego se muele ajo y cal, de manera que los tres condimentos se hagan uno solo. Poco después se pone a secar. De preferencia hay que dejarlo sobre el techo de una casa. Ya seco, se guarda, y todo aquel que lo quiera se le da un tanto y de él depende que lo quiera cargar siempre o que lo guarde. [...] El San Pedro es muy efectivo (GARCÍA CARRERA 2000: 73).

En ocasiones se le agregan otros componentes para “incrementar su poder” como la hierba santa, la ruda y otras plantas medicinales (MANRIQUE 2010: 320), y un poco de sal (INCHÁUSTEGUI 1977: 171).

Con las anteriores citas se puede demostrar la notable continuidad del empleo ritual del tabaco o San Pedro, nombrado *najno bejne*⁶, en la vida ceremonial mazateca. Hoy día, el tabaco, sigue siendo utilizado como protector contra la brujería porque, como dicen los expertos, es “lumbre”, como la cal, y, de hecho, la cal potencia su efecto. Cuando se embarra en los antebrazos, el pecho, o la nuca, se tiene de inmediato una sensación de calor. La gente acostumbra llevar consigo un diminuto envoltorio de papel estraza amarrado con hilo de algodón, que el especialista ritual le entrega después de efectuar la limpia. El tabaco es una planta endémica de la sierra; crece en la orilla de los caminos y de las banquetas, en la calle. Muchas personas tienen varias plantas en su casa y lo preparan el 29 de junio para llevarlo a bendecir a la iglesia, como se mencionaba. Pero el San Pedro no sólo protege, también es un poderoso auxiliar en la recuperación del espíritu cuando se encuentra extraviado, como explicamos más adelante.

Causalidad de la pérdida del espíritu

En la investigación de A. Rubel y cols., con mestizos, zapotecos y chinantecos de Oaxaca, en la persona asustada se asume la presencia de dos momentos no necesariamente vinculados: por una parte, el desprendimiento o abandono – durante el sueño o debido a una experiencia traumática – de una esencia o “sustancia inmaterial” que forma parte del cuerpo físico; por

otra, la posibilidad –en ese intervalo de separación– de ser atrapada por una “fuerza sobrenatural” que la mantendrá cautiva hasta no lograrse su liberación (RUBEL, O’NELL, COLLADO ARDÓN 1989: 26).

Entre los mazatecos, en cuanto a las actividades o experiencias causales encontramos una multitud de motivos que permiten la separación repentina o gradual del “espíritu” y su eventual captura:

Caídas: las más frecuentemente mencionadas son en el río, las pozas, los manantiales; en los caminos y las zanjas; en el monte, los cerros, las montañas y las cuevas; en las milpas propias o ajenas e, incluso, dentro del hogar al caerse de una hamaca.

Sueños: cuando la persona duerme, el espíritu o el segundo se encuentran vagando libremente y un sobresalto o una visión aterradoras también pueden afectar a la persona.

Encuentro sorpresivo con animales: que bien sea una culebra, un “tigre” o el ladrido y persecución por perros. Y con aquellos que se piensan son los nahuales o animales compañeros de otras personas.

Encuentro sorpresivo con seres sobrenaturales: con los guardianes o dueños de la tierra, la milpa, los potreros, los cerros, los mantos acuíferos, etc., que suelen provocar el “encantamiento” a las personas intrusas u ofensivas, que además omitieron solicitar permiso de traspasar los “sitios sagrados”, o no brindaron la ofrenda acostumbrada. Aquí también se pueden incluir las apariciones fantasmales y los difuntos.

Travesuras y actos sexuales en el campo: toda actividad sexual realizada fuera del ámbito doméstico se encuentra prohibida, pues se ofende a los dueños espirituales del monte, la milpa, o en general del lugar utilizado.

Invasión a parcelas ajenas: dañar, invadir o extraer elotes o mazorcas de una milpa ajena o bajo la protección especial de un dueño sobrenatural⁷.

Quebrantamiento de tabúes: si no se cumplen las reglas de ayuno alimentario y contención sexual establecidas para el consumo de las variadas plantas –consideradas sagradas– que se emplean en los rituales curativos, o durante las actividades de cacería.

Accidentes vistos o sufridos: con la apertura de carreteras y la expansión urbana se han vuelto más frecuentes los accidentes carreteros y los atropellamientos de personas y animales.

Violencia doméstica y comunitaria: la observación de eventos violentos dentro y fuera del hogar, con énfasis en los recientes acontecimientos sucedidos en la región como son los asaltos al transporte público, robos de automóviles, secuestro de personas, homicidios, feminicidios (MINERO 2016: 88) y otros actos con presencia de la policía y del ejército⁸.

Como se puede observar, la causalidad no solamente se debe a un acontecimiento espantoso, sorprendente e inesperado, sino también a eventos que representan claras transgresiones a las normas que conciernen a la vida social. I. Signorini y L. Tranfo lo manifiestan para el caso de los *ikoots* (hуaves): «hechos o acciones que por sí mismas no tienen nada de pavoroso, pero que producen este efecto cuando entran en relación con una situación de inconveniencia o de ilicitud» (1979: 236-237); un comportamiento inapropiado que, a veces, requiere de una “confesión” por parte del enfermo como parte del ritual terapéutico (SIGNORINI 1988: 42).

Con respecto a las fuerzas y seres o personajes cruciales capaces de atrapar y secuestrar el “espíritu” o “alma” de las personas, encontramos una profusión de entidades “sobrenaturales”, pero también a quienes están interesados en causar un daño al prójimo por envidias, o bien por personajes intermediarios que son catalogados como “brujos” o “hechiceros” (*tje'e*)⁹ que pueden utilizar sus artes maléficas enviando serpientes a las víctimas o apareciendo como nahuales. E igual destacan los chaneques o duendecillos (*La'a*), sin dejar de menospreciar los Chicones, Dueños y Señores de los Cerros, de las Aguas, de la Tierra y de los sitios especialmente sagrados. Ni tampoco los nefastos “aires malos” que provienen del poniente o que se vinculan con los rayos, en especial, con los relámpagos que tienen preferencia por los niños no bautizados; los “salavajes” [*sic*] que residen en las grutas y cavernas; y finalmente, el diablo o “Espíritu malo” más conocido como “Satajnu”, el Satanás.

Además de las señaladas anteriormente, entre los casos encontrados durante el trabajo de campo, predominan las siguientes acciones que pueden ser causantes de la pérdida del espíritu o “encantamiento”, las cuales representan una notoria violación al territorio y los bienes de sus dueños, pero también agravios hacia su sensibilidad por interferir en sus rutinas y estilo de vida:

- Cortar árboles y construir una casa sin pedir permiso (cf. INCHÁUSTEGUI 1994: 53).

- Ensuciar el agua lavando ropa con desechos corporales: heces y sangre menstrual. Si alguien, al sorprender a una mujer haciéndolo, siente asco y escupe, *Chikon Nangi* (“Dueño de la tierra”) se enoja, también siente asco, entonces, atrapa el espíritu de la mujer.
- Lavar la sangre de una presa de caza en un río o manantial.
- Contaminar un sótano descargando aguas negras o echando basura.
- Acudir a un manantial al mediodía y medianoche, cuando los *chikon* están tomando sus alimentos y descansando (cf. VALDÉS 2018: 224).
- Caer en *nayá se'en*, la red; una suerte de telaraña que se ubica “donde se oculta el sol”.

En cuanto a esta última causante de la pérdida del espíritu, debemos reconocer que no hemos encontrado algo similar en la nosología de otros pueblos indígenas y es probable que sea una afección reconocida únicamente por el sistema terapéutico mazateco. *Nayá se'en* existe “desde el inicio de los tiempos”. Los sabios la describen como una malla o telaraña invisible que está arriba, en el espacio, y cuyo centro es redondo. Si el espíritu cae en el centro, la persona irremediamente muere, pero, si queda atrapado en la orilla, hay esperanzas de que sobreviva. No es difícil diagnosticar esta afección: si de repente alguien, que gozaba de buena salud, al día siguiente ya no puede levantarse de la cama, sin alguna razón aparente, «es porque su espíritu se quedó en esa red». «Las personas que caen ahí quedan blancos, se les va su fuerza y sudan mucho», explicaba un sabio. Es necesario actuar con prontitud y si no se logra un diagnóstico inmediato, ya es imposible recuperar el espíritu, y el enfermo, privado de su fuerza anímica, fallece infaliblemente.

Una anciana *chjota chjine* habló del arco iris y de su red, hacia donde los brujos lanzan el espíritu de la persona que quieren perjudicar. En general, todos los sabios coinciden en que caer en la red no solamente puede deberse a la casualidad, a un simple percance, cuando el espíritu vaga por el espacio, sino también a una desgracia provocada por un enemigo.

A partir de las investigaciones realizadas en la sierra mazateca, M. Demanget señala que los arco iris son redes que «encarcelan el agua» y que también captan las almas, como el arco iris blanco (*na yaa zoa*), que aparece en la noche y se relaciona con la Vía Láctea: si alguien lo mira, queda atrapado, y, si cierra los ojos, «lo envuelve» (DEMANGET 2008: 267-268).

C. Incháustegui reporta que los “güeros” y el Dios del Trueno están provistos de una “hamaca”, que usan como una especie de trampa para

capturar a quienes pasan por ahí, a veces la caída no es accidental, sino también fruto de una maldad. También advierte sobre la gravedad de la condición de la víctima y que las consecuencias se manifiestan de manera súbita; quien cae preso experimenta un fuerte dolor y fiebre elevada, y suda abundantemente. La curación consiste en desgarrar la ropa que lleva puesta, al igual que si se cortara en pedazos la misma red (INCHÁUSTEGUI 1994: 71).

En suma, es importante recalcar que el “encantamiento” puede ser consecuencia tanto de un espanto como del castigo que algún dueño inflige a un infractor, sin olvidar que un brujo también puede provocar la pérdida del alma. Las palabras de C. Incháustegui (*ivi*: 62) esclarecen por qué un susto o la inobservancia de un tabú tienen como consecuencia la pérdida del espíritu, al decir que «los *chicones* permanecen ávidos de apresar el espíritu y viven al acecho, esperando hacerse de la “ofrenda” de rescate». Según este autor, el móvil de las agresiones de los *chjota nangui* y *chjota nindó* (“gente de la tierra” y “gente del cerro”) (VALDÉS 2018: 224) es obtener a cambio del espíritu del enfermo el envoltorio ritual, cuya entrega es lo único que asegura su recuperación. Acorde a nuestros datos etnográficos, cuando el espíritu ha sufrido los embates de algún *chikon* o ha sido víctima de un malhechor, se requiere un tratamiento de una mayor complejidad terapéutica más bien reservada a los *chjota chjine*, quienes conocen el procedimiento para rescatar la entidad anímica y sacarla de la “cárcel” en la que se encuentra encerrada. Por ello, el sabio es descrito como un “licenciado”, un mediador autorizado a negociar con las entidades no humanas, dueños y señores de *sondé*, el “mundo”.

Diagnóstico

El diagnóstico de la pérdida del espíritu se obtiene mediante diversos procedimientos que pueden ser únicos o complementarios. Es el interrogatorio, la observación, palpación del pulso y diversos medios de adivinación.

Durante la indagación, el paciente y sus familiares expresan los principales malestares: la falta de apetito; el intenso cansancio y desgano que no permite la realización de las actividades cotidianas; hay alteraciones de la vigilia con exceso de sueño o insomnio; hablar y tener brincos cuando se está dormido; sueños repetitivos (en especial, del lugar donde sucedió el susto); llanto en la noche; desvanecimientos; ganas de estar sólo acostado; tristeza manifiesta; dolores en la cabeza y en todo el cuerpo; náusea,

vómito y diarrea, pero también un comportamiento extraño y signos de un trastorno mental.

Se observa que el enfermo se encuentra ausente, distraído, a veces mudo («no podía ni hablar»); palidez en la cara o bien amarillento (“chipujo” en la denominación local); el cuerpo pierde vitalidad y se seca; presencia de fiebre, aceleramiento y debilidad de latidos del corazón; temblores, resequedad de garganta y en ocasiones inflamación de cara y abdomen, ganas de comer tierra o ceniza, granos en la cabeza, comezón generalizada; y si hay recrudescimiento de la enfermedad aumentan los vómitos, la diarrea y la calentura.

Uno de los métodos preferidos es la toma de latidos del enfermo e Incháustegui reconoce que «La auscultación de los pulsos es el arte médico más importante del Shutá Chiné»: «Llevan el espanto en el cuerpo, en la sangre, se acelera el latido del corazón. Por esto el curandero ve el pulso del enfermo. Le “cala la pulsación”» (INCHÁUSTEGUI 1977: 95 y 138). L. Manrique afirma que los hombres y mujeres de conocimiento «buscan su posición, fuerza y temperatura en las coyunturas del brazo con antebrazo y en las venas del interior de la muñeca, lugares que son frotados con piciete» (MANRIQUE 2010: 320).

Junto con el interrogatorio y la pulsación, la adivinación es el procedimiento más utilizado. La preferencia mazateca se decanta por los granos de maíz, la ingesta de hongos y el uso de velas y copal; luego la limpia/quebrantamiento de huevo, las barajas, el oráculo, y el sueño del curador. En relación al número de granos de maíz empleados, se mencionan el 7 y sus múltiplos, 14 y 21; unos emplean 53, otros 52, 48 o 40 (JOHNSON 1939: 130; INCHÁUSTEGUI 1977: 145; MELLADO CAMPOS 1994: 481-483; GUERRERO 2000: 71; QUINTANAR, MALDONADO 1999: 27). Como medio de adivinación,

[...] el maíz indica qué clase de espanto, si cayó en el río, en el pozo, se espantó de un perro, de una culebra, todo eso lo indica por la posición de los granos de maíz, empiezan a escoger y a apartar los granos regados en la sábana y con unos pocos que quedan sobre la sábana dicen qué fue lo que espantó al enfermo, después lo recogen y lo vuelven a tirar (los granos) sobre la sábana, pero para esto nombran todos los lugares [...] con el objeto de encontrar el lugar donde se haya enfermado de espanto el paciente, donde se haya espantado (INCHÁUSTEGUI 1977: 175-177).

Con las velas, C. Incháustegui recolecta la siguiente información: «Cuando uno se enferma [de susto], la cara del alma está para adelante [...]

Los curanderos saben esto (si el alma está volteada) mirando la luz de las velas» (*ivi*: 157).

Otra manera de precisar el mal es realizando la limpia con un huevo, de tal modo que el curandero: «Sabe descifrar la suerte a través de un blanquillo que rompe a la orilla del vaso, y ahí distingue si fue espanto o maldad de la persona interesada» (GARCÍA CARRERA, MIRANDA 1997: 47).

Con menos referencias se encuentran la lectura del llamado «oráculo mazateco»¹⁰, los naipes y la vivencia durante un sueño que tenga el terapeuta tradicional.

Por supuesto, cada terapeuta mazateco tiene su propia y muy particular manera de hacer los rituales adivinatorios. En 1954, C. Incháustegui logró un listado de 11 terapeutas huastlecos y de algunos menciona sus principales métodos adivinatorios: «Juana Silva: Velas y Baraja. [...] Rosa Cerqueda: Hongos y Velas. Evaristo Venegas: Hongos, Baraja. Lubardo Cerqueda: Cantos, velas, baraja. Con dados, maíz, frijol sobre un cuadro con divisiones [oráculo]. [...] María Sabina: Hongos». No obstante, Calixto Gómez, de Viejo Soyaltepec, al echar los granos de maíz: «indica el remedio que necesita el paciente para sanar de la enfermedad que tenga, ya sea de las que puede curar él o de lo contrario lo manda con el médico para que le dé medicinas de patente» (INCHÁUSTEGUI 1977: 161 y 177).

Varias décadas después de estas primeras incursiones a la sierra mazateca, comprobamos la pervivencia de los mismos medios de adivinación: el “oráculo”, la “lectura” del maíz, así como de la llama de las velas y el copal que se consume entre las brasas del sahúmador. El “oráculo” consta de una tabla con dibujos diversos sobre la cual el consultante tira un grano de maíz; a cada casilla le corresponde en el libro *Oráculo Novísimo*¹¹ una leyenda, una suerte de veredicto que el sabio lee en voz alta. En cuanto a la cuenta del maíz (*námje xkii*), el número de granos varía, como ya se mencionó; hay quienes emplean 13 granos, 53 y hasta 60, como don Epifanio, quien los obtiene de las mejores mazorcas. Explica que, por medio del maíz, él puede “sacar el número de cuenta”, es decir, la suerte de la persona; si sólo algunos granos (de 10 a 15) caen en dirección de donde se encuentra *N'ainá*, Nuestro Padre y Madre, o sea el este, significa que ésta tiene poca fuerza, mientras que si son más de 22 hay muchas posibilidades de que recupere pronto la salud.

La pérdida del espíritu puede ser revelada también por medio de una velada, el ritual nocturno con los hongos sagrados. A mediados de la década de

los 50, A. Villa Rojas ya establecía que se lograba el diagnóstico: «mediante unos hongos narcotizantes que ponen al brujo en estado de trance y le dan poderes especiales para aclarar los secretos» (VILLA ROJAS 1955: 116).

Cuando el sabio determina que la enfermedad de su paciente fue provocada por un susto (*nyaxkón*) o una transgresión, y que por lo tanto éste sufre de “encantamiento” (*ngama chaole*), debe proceder a pagar un rescate y, a cambio, exigirle a la entidad que tiene a su espíritu prisionero que lo suelte. La devolución del espíritu demanda el resarcimiento del daño, un pago al *Chikon* que lo retiene en sus dominios. Los dueños de la tierra, del agua, del sótano, de la piedra esperan que se les pague con el que es considerado el alimento por excelencia: huevos de gallina y “totola”, y con dinero, es decir, con granos de cacao. La ofrenda va acompañada por otros componentes indispensables del envoltorio ritual que será entregado: copal, San Pedro, velas de cera de abeja, una pluma de guacamaya; todo envuelto en una hoja de papel amate.

Tratamiento

La secuencia curativa para la recuperación del espíritu comienza, por lo general, con un *tratamiento doméstico*, así lo menciona Don Isauro Guerrero (terapeuta tradicional mazateco), en relación a una niña asustada: «Para curarla, para que su espíritu regresara, [los familiares] le rociaron la cara con agua, la llamaron por su nombre y le decían: *ven, ven fulanita, ven ¿Dónde estás?, ¿A dónde se fue tu espíritu?, ven, te estamos esperando*» (GUERRERO 2000: 61). Si esta primera curación resulta insuficiente, entonces se recurre a un *primer especialista*, que se convierte en el intermediario ante los chaneques y los chicones, así:

[...] los familiares de la niña y el curandero fueron a ese lugar, donde el *chjota chjine* pegó con un palo, pidiéndole al lugar que soltara el espíritu de la niña, esto lo hizo mientras rezaba, después frotó a la niña con San Pedro o pisiate en el pecho a la altura del corazón y en los antebrazos y muñecas; terminó la curación rociándole con agua la cara y llamándola por su nombre. La roció tres veces con el agua que tenía en la boca, y la llamó; la niña fue volviendo, su espíritu escuchó el llamado, ya que el lugar la soltó y regresó; *así se curó esa niña* (2000: 62).

Pero hay casos en que los resultados no son satisfactorios o hay agravamiento, entonces acuden a un *segundo o tercer experto*, que suelen utilizar más elementos, en especial, los hongos (del género *Psilocybe*), las hojas de la Pastora (*Salvia divinorum* Epling & Játiva-M) y las semillas de la Virgen

(*Turbina corymbosa* (L) Raf). Un ejemplo de ello es el procedimiento que siguió María Sabina en la curación de Rodrigo quien:

[...] tropezó a la puerta de la iglesia y cayó. Hace ya dos meses que el niño no puede levantarse, ya los hechiceros han ido a pagar con cacao y huevos a los lugares en que acostumbra jugar el niño. Creemos que fue encantado por el *dueño* de algún lugar sagrado y ahora no tiene alivio [...] Su espíritu estaba herido pero su cuerpo no (ESTRADA 1977: 74-75).

En este caso, María Sabina empleó no solo el “pequeño que brota” (*Psilocybe* sp.), sino también un baño con trece granos de cacao (*Theobroma cacao* L.) disueltos en agua y el vendaje con un pollito sacrificado en el pecho del enfermo.

De esta manera, encontramos que los curadores de susto son los propios papás del enfermo, y además como menciona V. Mellado Campos *et al.*: «los curanderos-hierbateros, curanderos-chupadores, parteras-advinadoras» y también los curanderos que emplean las plantas sagradas. Todos ellos con los objetivos certeros de: «1. Reintegrar el espíritu al cuerpo 2. Extraer el aire que se introdujo» (MELLADO CAMPOS 1994: 481)¹².

Con la gradual incorporación de médicos occidentales en la región hay casos de asistencia primera con ellos y luego con los curanderos. Es el caso de Rosalba que relata el siguiente episodio:

Una vez yo iba con mi esposo al santuario de Otatitlán y antes de llegar pasamos por un lugar donde habían chocado unos carros y uno de estos se había rodado, se fue hasta el barranco y los que iban ahí estaban muy heridos y uno ni siquiera se encontró, y por eso me enfermé. Me dio como dolores en todo el cuerpo, pero donde más me daba era en el pecho y fui con el doctor y con varios curanderos, el doctor me dijo que me había enfermado del corazón y me hicieron varios estudios del corazón: electrocardiogramas, y fui con varios hasta que mejor fui a tomar los hongos, y el curandero me dijo: – ¡No es eso, tú te asustaste! ¡Vete a traer tierra de ese lugar! Y mi esposo me fue a traer la tierra y me tomé un vaso con agua y la tierra quedó abajo y me tomé el agua. Yo me desvelé y el señor me dijo que me había asustado, porque con los honguitos se dio cuenta porque ahí alucinó y se dio cuenta. Pero todo se me juntó porque también me caí acá en el barranco y también me dijo el señor que los barrancos también tienen dueño y por eso con doctor no me curé sino con los honguitos (MINERO 2012: 125).

El papel fundamental del especialista ritual es el de intermediario ante las divinidades, dialogando y negociando con ellas, incluida cierta intimidación (cf. INCHÁUSTEGUI 1994: 121), como lo narran A. Gámez, A. Nanni y M. Amador entre los mazatecos residentes en Mazatzongo, Puebla:

[...] el curandero debe ir al lugar del susto, golpear el suelo con una vara desde ahí hasta la casa del enfermo mientras lo llama por su nombre, pidiéndole que no se quede ahí y vuelva a la persona a la que le pertenece. Es recomendable llevar una prenda del enfermo. Otro de los remedios consiste en rociar agua bendita en el rostro del espantado, también llamándole por su nombre. Como auxiliar, se puede hacer un té con un puño de tierra del lugar, hervido con la planta avergonzosa [*Mimosa pudica* L.] y con ruda, que debe tomarse por cuatro días seguidos para lograr la curación del enfermo, es decir, la recuperación de su espíritu y la disipación de sus malestares físicos (GÁMEZ, NANNI, AMADOR 2012: 75).

Con relación al tratamiento reservado para el individuo cuyo espíritu está extraviado, la información recolectada es sumamente valiosa, abundante y de enorme riqueza. Demuestra la complejidad terapéutica con multiplicidad de variantes que cada curador imprime a su ceremonial, el cual persigue la recuperación de *se'en nixin*¹³ (“espíritu”), que por lo general se encuentra atrapado por algún *chikon*.

Como señalamos anteriormente, la devolución del espíritu prisionero de un *chikon* depende de la entrega de un pago. En la mayoría de casos se acostumbra el entierro de un paquete dirigido a los seres sobrenaturales, sea en la propia casa, en el crucero de caminos o en el lugar donde se asustó el enfermo. La primera observación etnográfica de esta ofrenda la realizó W. Bauer en 1908, quien menciona que dicha donación consta de: «un huevo, 7 pedacitos de papel indígena de color café, 7 plumas de guacamaya, muchos granos de cacao y pedacitos de copal; todo esto envuelto en cáscara de elote o en hojas de plátano» (BAUER en VILLA ROJAS 1955: 117).

A partir de la bibliografía revisada, establecimos un listado de los elementos materiales –necesarios para lograr un ceremonial propicio– que han sido enumerados con mayor a menor frecuencia: granos de cacao, huevos (de totola o gallina), velas de cera de abeja, tabaco rústico, hongos sagrados, plumas (de guacamaya, gallina y pato), resina de copal, granos de maíz, aves para sacrificio (guajolote, gallo, gallina y pollos), tierra y agua del lugar donde sucedió el susto, líquidos (agua simple, agua bendita, aguardiente, cerveza, refrescos), yerbas del espanto (del susto o *ska tiojkun*), envolturas diversas (papel periódico, papel de estraza, amate, hojas de maíz y de plátano), hilos de seda o algodón, tortillas, cal, recipientes (jícaras y guajes), barajas y la camisa o alguna prenda del asustado. Con menos reiteración el chapopote, imágenes de santos, crucifijos, tijeras, confección de amuletos y la presencia de cuatro personas como testigos de la ceremonia.

De las plantas medicinales, aparte del tabaco, y las propias del susto, se mencionan ruda, sauco, flor de muerto, “yerba para el aire”, *shuntiká*, martina, flores rojas, reliquia, palma, albahaca, huele de noche, floripondio, hule, tinta, la “avergonzosa”, carrizo y hojas “huelen a sangre”. Plantas consideradas como frías: “hierba fría” (*shkaschá* o *skaatchá*), *skahin* (huella de tigrillo), *ská chikon*, *ská di ji*. Cabe mencionar que ningún autor especifica su denominación científica, excepto en el caso del tabaco¹⁴.

De los elementos intangibles y simbólicos se rescatan los rezos, oraciones, invocaciones y cánticos dirigidos al santoral católico¹⁵ y a los dueños sobrenaturales de la geografía mazateca; el llamado al espíritu para que retorne a su receptáculo corporal, las señalizaciones en cruz, las limpias con huevo, los sahumeros con incienso y copal, y con profunda solemnidad y frecuencia, las ceremonias curativas denominadas “veladas”. Los hongos, las hojas de la Pastora y la semilla de la Virgen, especies psicoactivas, se emplean en rituales nocturnos con fines adivinatorios y curativos, cuando el tratamiento común no ha dado resultados.

En los años 50, un informante de Robert Weitlaner describió el tratamiento de un jovencito de 16 años con espanto, donde un curandero de Jalapa de Díaz: «pidió cuatro blanquillos, y tomando dos de ellos, untó con éstos al enfermo poniendo tres cruces sobre la frente y dos sobre la espalda con su saliva». En el lugar donde el enfermo había caído: «enterró los dos blanquillos, se arrodilló, y empezó a rezar un gran rato en idioma». Luego «tomó una varita y con ésta pegaba en el lugar donde se cayó el enfermo». Retornaron a la casa y preguntó si había llorado [el paciente] y como fue afirmativo, el curandero: «avisó a los padres del enfermo que el espíritu del enfermo había regresado y que iba a sanar. El enfermo realmente sanó» (WEITLANER 1952: 180).

Las ceremonias se realizan por tres o cuatro días. Algunos *chjota chjine* prefieren hacerlas los días miércoles, jueves, sábado y domingo, otros prefieren en martes, y en especial el viernes, porque se dice que en este día se suelen reunir los chaneques (INCHÁUSTEGUI 1977: 83).

Según las investigaciones realizadas con *chjota chjine* del municipio de San José Tenango, podemos afirmar que la nosología reconocida por el sistema terapéutico mazateco remite a los mismos padecimientos reportados desde principios del siglo XX, cuando los primeros viajeros y antropólogos, observadores y estudiosos de la cultura mazateca, incursionaron en la sierra. Asimismo, se preservan los mismos métodos diagnósticos y curativos.

Como ya hemos señalado, si la pérdida del espíritu se debe a un espanto o un atropello cometido contra algún Dueño, por lo cual éste se encuentra encarcelado, secuestrado por el *chikon* del lugar, el *chjota chjine* fungirá de mediador en la transacción, que consiste en el pago de un rescate.

El rescate de *se'en nixim* se obtiene a cambio de dinero, o sea, de granos de cacao, que para los *chikon* es “oro”. Como expresó un sabio, «el cacao (*ngió*) es dinero de la gente del cerro» y «lo que pagas es lo mismo que se paga para que alguien salga de la cárcel». La cantidad varía, de 53 a varios centenares: 200, 300 y hasta 500. El polvo de 7 o 13 granos de cacao molidos en metate se mezclan con agua a la cual se añaden 7 o 13 gotas de sangre de gallina, si la paciente es mujer, o gallo si es hombre, extraídas del cuello o el ala del ave. El enfermo toma unos sorbos del preparado y con él se unta todo el cuerpo. Si alguien fue a coleccionar tierra del lugar donde aconteció el susto, ésta también se agrega a la poción. El ave simboliza a la persona y, por lo tanto, no se puede comer, por el contrario, se debe cuidar y alimentar hasta que muera de muerte natural. La misma agua con cacao se puede emplear como “agua bendita” y se rocía en el lugar donde el enfermo se asustó o donde cometió la infracción.

Un componente del ritual de liberación del espíritu es el San Pedro (*najno bejne*). El tabaco aleja el mal aire; la mayoría de la gente lleva consigo un pequeño envoltorio como protección, pero en este caso, cuando se trata de recuperar el espíritu extraviado, se embarra directamente en las “venas”, sobre todo, en los brazos del paciente. Su presencia resulta imprescindible porque el tabaco “es lumbré” y como tal se encarga de ir al rescate de *se'en nixim*; como elemento ígneo, el San Pedro se introduce en la morada de los *chikon* y los *la'a* y provoca una explosión, porque es como dinamita, característica que reportan otros autores (INCHÁUSTEGUI 1994: 121; MANRIQUE 2013b: 147). Tiene el poder de penetrar en el lugar donde está encerrado; va por él y lo trae de vuelta, como señala don Constantino: «te saca, no importa donde está tu alma. No importa si está debajo de una piedra, si está debajo de un árbol tirado, no importa si te encuentras en otro estado, te saca, te destapa. ¡Va a traer nuestro espíritu hasta donde esté!».

Algunos sabios acostumbran regresar al espíritu extraviado llamándolo con un cántaro; pronuncian el nombre de la persona y le piden que regrese. Los huevos de gallina también se emplean para limpiar al enfermo. En la parte de arriba se coloca un pedazo de copal, se prende, y se avientan los huevos hacia donde se oculta el sol, el oeste, el “lado malo” de donde

proviene las enfermedades, opuesto al este, de donde sale el sol, “el lugar de Dios”, como explica don Isauro (GUERRERO 2000: 82).

Como bien lo recalcó J.B. Johnson (1939: 139), los granos de cacao representan la *riqueza*, pero el antropólogo también registró otros elementos que no pueden faltar en el envoltorio que se ofrece como pago: los huevos, que representan la *fuerza*, así como las plumas son el *testigo* y el papel amate o las hojas de maíz, la *promesa*. G. Tibón, en los ochenta, refiere que el cacao sería el *dinero*, los huevos de totola la *fuerza* para lograr la curación y las plumas de guacamaya (especialmente las rojas), el poder del rayo de sol (TIBÓN 1983: 80).

Todos esos componentes de la ofrenda siguen estando presentes hoy día, cargados del mismo simbolismo. Aunque cada sabio tiene su propia manera de confeccionar el envoltorio que se entrega al *chikon* en desagravio por las faltas cometidas, por lo general, éste contiene dos huevos de gallina y dos de “totola”, que constituyen –como menciona Tibón– la fuerza de la persona enferma, pero también el alimento de los “seres del cerro”. «Cuando ofreces este paquete y entierran un guajolote –dijo un *chjota chjine*– tu alma regresa y vuelves a estar sano». En algunas ocasiones, la liberación del espíritu también requiere de la entrega de un ave, ya sea un gallo o un guajolote.

Sobre el papel amate extendido, se colocan los huevos de totola rodeados por los demás. Actualmente, es frecuente que el papel amate sea sustituido por papel estraza, porque el primero es escaso, más costoso y frágil. El paquete se amarra con “pabilo”, hilo de algodón, y se le pega un pedacito de copal con la pluma de guacamaya, que hoy día también escasea.

Como explica don Epifanio, «el papel amate (*chrvjóá yá xon*) es parte del libro que está en el cielo», donde se encuentra *N'ainá*, nuestro Padre y Madre; es una de sus hojas y «tiene letras». Lleva escrita la enfermedad que sufre el paciente. Por sus plumas rojas (*tsjan nii*) que emulan sus rayos, la guacamaya simboliza el sol. La pluma no puede faltar porque cumple con una función particular: «es la que habla», «la que pacta», es decir, que la guacamaya «es la que va a ir a resolver el problema». Además, la pluma «se convierte en lápiz» y acompaña la hoja del libro; «es la que va por el alma de la persona y lleva el mensaje porque ya le hablaron». En efecto, el sabio recita una plegaria mientras prepara el envoltorio, reza y se dirige al *chikon*; le pide o, mejor dicho, le exige que suelte el espíritu de su paciente.

Por medio del paquete, «se manda a pagar donde sale el sol, en medio y hasta el ocaso». Como explica un joven *chjota chjine*: «pagar donde sale la

vida, pagar en medio para que tú andes libre, para que no te ataque el mal y pagar el ocaso para que no te venga el mal del muerto, el mal de lo que es el ocaso, de la oscuridad». Se abarca de este modo todo el espacio circundante, la totalidad de *sondé* (el mundo), de oriente a poniente, donde se originan el bien y el mal, respectivamente. Este joven sabio suele preparar dos envoltorios; con uno se salda la deuda con la Madre Tierra (*Chikon Nangi*), por lo cual se debe enterrar –si es posible– en el sótano, la cueva, la montaña, el río, el manantial, la milpa, es decir, en el sitio preciso donde está atrapado el espíritu. El segundo, se coloca en la cabecera o debajo de la cama del enfermo. Con el primero se paga «bajo de la tierra», con el segundo arriba «al aire libre».

Según don Epifanio, el pago se debe ofrecer a las cuatro esquinas de *sondé*, el mundo; en cada una se ubica una montaña y cada una tiene un dueño, el *chikon* o guardián del lugar: *Nindo Chani* (San Martín-Laguna Verde), *Nindo yá xon* (“Cerro donde se oculta el sol”), *Nindo chroaa* (“Cerro blanco”, Pico de Orizaba) y *Ngi totx’ai* (“Donde está Dios”). Las cuatro montañas constituyen un referente en la geografía sagrada y marcan los límites del mundo. Al pronunciar sus nombres, y evocar a sus dueños, con las plegarias el *chjota chjine* logra abarcar la totalidad del universo y, de este modo, asegura el rescate de la entidad anímica de su paciente, «donde quiera que esté».

La recuperación de la salud y la plenitud de la persona enferma se logra, por lo tanto, cuando su espíritu se ha integrado nuevamente al cuerpo y éste ha recobrado su fuerza (*ng’anío*). Además del pago, mediante la entrega del envoltorio, se requiere –como ya mencionamos– del cacao y la sangre de un ave. La sangre mezclada con el cacao molido, que se toma y se embarra en el cuerpo, resulta ser tonificante. El ave le transmite al enfermo su fuerza y el cacao lo “refresca” (cf. INCHÁUSTEGUI 1994: 110). Los mazatecos recurren a una hermosa metáfora para dar cuenta de la mejoría que ocasionan ambos ingredientes, y emplean el color verde para expresarla. Se dice que gracias a la sangre y al cacao la persona “reverdece”: *maxkuen*, como aquella planta a la que le salen nuevos brotes porque está saludable. Las hojas recientes son de color verde claro (*sase-xkuen*), y se distinguen de las otras que son de un verde más oscuro (*sase*). *Maxkuen* también significa renovarse, limpiarse y purificarse. Es decir, que la sangre y el cacao –al reverdecer el cuerpo– lo reviven. «Es nuestro corazón el que reverdece», afirmó un sabio, y, con ello, el enfermo sana, le regresa el apetito, ya descansa bien y el malestar se aleja.

Conclusiones

Esta revisión histórica documental que se acompaña de información etnográfica actual en la región mazateca, en especial de San José Tenango, confirma la permanencia y continuidad estructural de la pérdida del espíritu como una afección vital que siguen experimentando niños y adultos mazatecos. Si bien la cosmovisión centrada en el cuerpo y sus principios vitales no es una concepción homogénea en la población indígena¹⁶, sí queda clara la existencia de una corporalidad física concreta acompañada de varias entidades que suelen estar fijas, o bien, desprenderse en situaciones conflictivas, dando lugar a procesos anómalos como lo son el susto o espanto y el encantamiento.

Lo anterior está directamente conectado con la firme creencia en la existencia de los dueños espirituales de espacios geográficos que deben ser cuidados y respetados por los humanos. Cada árbol, cueva, sótano, piedra, manantial, río, cascada, cerro y montaña tiene un guardián que cuida el lugar porque le pertenece. Son los *Chikon*, los Dueños, seres no humanos con quienes los humanos deben mantener relaciones de respeto e intercambio justo, basadas en la reciprocidad. Son peligrosos y ambivalentes; otorgan bienes, pero también sancionan a los que no respetan las reglas de la convivencia. Pertenecen a la dimensión de lo “sagrado”, *níon xkón*, que es al mismo tiempo aquello que se concibe como “delicado”, “de cuidado” y “de respeto”.

De modo que el incumplimiento, el desacato y la desobediencia individual o colectiva en esos sitios pueden conducir a observables consecuencias corporales y anímicas en las personas transgresoras. En este sentido, consideramos que los diversos *chikon* pueden ser entendidos como efectivos guardianes de la ecología al proteger la naturaleza, que no debe ser objeto de la depredación y la contaminación por parte del género humano. Entonces se debe cuidar del agua, la vegetación, la fauna, la delimitación de las actividades agrícolas y los sitios considerados sagrados.

El mundo es por naturaleza verde. Los mazatecos viven en *sondé sase*, “mundo verde”, y es verde porque está vivo. Verde es sinónimo de vida y de fuerza. Por ello se dice que la persona *maxkuen*, “reverdece”, cuando recupera el espíritu perdido y, por ende, la salud.

El debido respeto a las deidades es la mejor herramienta para prevenir la pérdida del espíritu, sin embargo, los mazatecos en sus casas y al salir de ellas se escudan –material y simbólicamente– con el tabaco rústico, como un elemento fundamental de protección.

Si bien el susto y las faltas cometidas contra los Dueños siguen siendo las principales causantes de la pérdida del espíritu, con los cambios socio-culturales más recientes (como la construcción de carreteras, la gradual introducción de vehículos motorizados, el incremento de la delincuencia y la violencia política, etc.) han surgido nuevas modalidades causales de este padecimiento, que los familiares y los terapeutas *chjota chjine* toman en cuenta.

La presencia de estos últimos especialistas en el diagnóstico y la curación sigue siendo extraordinariamente significativa e imprescindible cuando los remedios domésticos no son efectivos. Son ellos los eficaces intermediarios ante las deidades; son quienes dialogan con los *chikon* con el fin de lograr la liberación de *se'en nixin*, el espíritu, mediante el pago de un rescate, prueba irrefutable de la pervivencia de un vínculo de reciprocidad entre humanos y no humanos del cual depende la salud, el bienestar de individuos y colectividades, y que el mundo reverdezca perennemente. Finalmente, son ellos, los *chjota be'enda*, los sabios encargados de “arreglar y componer” los problemas y curar las enfermedades.

La información etnográfica recolectada durante todo el siglo XX y XXI –desde los trabajos iniciales de F. Starr en 1900, hasta el reciente trabajo de campo realizado por nuestro equipo de trabajo, ya en plena pandemia, señala la notable continuidad ideológica y operativa en el empleo de los recursos materiales (plantas y animales medicinales, baños de vapor) y simbólicos (limpias, veladas y ofrendas) que permanecen –con actualizaciones– a través de los tiempos.

Las evidentes transformaciones a nivel social y económico en la sierra no han incidido aparentemente en las concepciones de salud-enfermedad, y la continuidad de un padecimiento como la “pérdida del espíritu” prueba la pervivencia de una cosmovisión mesoamericana concebida y consolidada hace siglos en torno al cultivo del maíz, la cacería y la cría de animales como base de la auto-subsistencia de los grupos domésticos. De allí surgió el vínculo que los mazatecos aún conservan con un conjunto de seres no humanos del cual se generan relaciones peligrosas de convivencia e intercambio, que ponen continuamente a prueba su fragilidad anímica inherente a su condición humana.

Notas

⁽¹⁾ El artículo presenta resultados parciales del proyecto de grupo Ciencia de Frontera CONACYT (CF-2019-1560311): «Diálogo de saberes en torno a las potencialidades terapéuticas de los hongos que contienen psilocibina. Un estudio transdisciplinario a través de la neurociencia, la psicología, la antropología, la historia y el conocimiento tradicional indígena». Agradecemos a Natalia de Jesús Juárez García, becaria del proyecto, el trabajo de acompañamiento, traducción y transcripción del mazateco.

⁽²⁾ María Sabina devino célebre cuando Gordon Wasson, interesado en conocer el uso ritual de los hongos psilocibe, participó en una velada con la sabia mazateca, en 1955, y publicó, en 1957, el artículo *En busca del hongo mágico* en la revista *Life en Español*.

⁽³⁾ Se refiere a los hongos del género *Psilocybe*.

⁽⁴⁾ En tres temporadas de trabajo de campo (diciembre 2020, junio y julio 2021), realizamos entrevistas semiestructuradas a doce *chjota chjine* (“personas de conocimiento” o “sabias”) de las localidades Cerro Maíz, Agua Camarón, Llano de Árnica, Pozo de Águila, Agua Pescado, Ahuacatitla, Cerro Camarón y Camino de Yeso, todas ellas en el municipio de San José Tenango, Oaxaca.

⁽⁵⁾ Respetamos la escritura de las palabras en mazateco de los autores citados; en cuanto a las palabras que provienen de nuestros datos, seguimos las reglas del Instituto Nacional de las Lenguas Indígenas (INALI) (GARCÍA GARCÍA *et al.* 2021).

⁽⁶⁾ *Najno* significa tabaco y *bejne* machacado o molido.

⁽⁷⁾ Es lo sucedido a Crisanto Feliciano, padre de María Sabina, que afectó con fuego un sembradío ajeno contiguo al suyo pero que estaba protegido por el Señor de los Truenos: «Crisanto estaba condenado a morir, había quemado una milpa sagrada» (ESTRADA 1977: 31). En efecto, falleció años después de una enfermedad caracterizada por crecimientos ganglionares en cuello y torax que después se transformaron en «granos purulentos y repugnantes» (*ivi*: 31-32).

⁽⁸⁾ Motivos que aun requieren un respaldo etnográfico específico, pero que se ha verificado en otras regiones del país, por ejemplo en el sur de Veracruz (MÓDENA 1990: 187).

⁽⁹⁾ Por ser sumamente complejo, el tema de la brujería lo reservamos para otro escrito.

⁽¹⁰⁾ A. Villa Rojas menciona que: «se hace tirando los granos de maíz sobre 20 cartas en las que aparecen figuras de animales, luego leyendo el significado del patrón obtenido en un pequeño cuaderno que posee el brujo» (VILLA ROJAS 1955: 118).

⁽¹¹⁾ Respecto a lo que menciona A. Villa Rojas, el oráculo que conocemos no tiene 20 cartas con animales, sino de una tabla con diversas figuras. El la primera página se lee: ORACULO NOVISIMO O SEA EL LIBRO DE LOS DESTINOS EL CUAL FUE PROPIEDAD EXCLUSIVA DEL EMPERADOR NAPOLEON – TRADUCIDO AL CASTELLANO DE LA VIGÉSIMA SEGUNDA EDICIÓN INGLESA – Vertido antes al alemán de un antiguo manuscrito egipcio encontrado en el año de 1801 por M. Sonnini en una de las tumbas faraónicas (??) del Alto Egipto, cerca del Monte Líbano. GOMEZ GOMEZ HNOS. EDITORES – S. de R.L. – Moneda 19-B – México D.F.

⁽¹²⁾ El papel de los “aires” sigue siendo muy relevante en pueblos originarios como lo muestran los estudios entre los nahuas de Cuetzalan, Puebla (LUPO 2012: 51), mazahuas (SALAZAR *et al.* 2020) y mayas (BALAM CAAMAL 2015; KÜ KINIL 2022).

⁽¹³⁾ L. Manrique (2013a: 93) traduce *sén nizjin* (variante dialectal de Huautla) como “reflejo o imagen del día”.

⁽¹⁴⁾ L. Manrique (2010: 320) menciona al tabaco rústico *najno vendaa* como *Nicotiana tabacum* L, cuando en realidad corresponde más bien a la *Nicotiana rustica* L. La fricción del San Pedro es relevante en términos farmacodinámicos pues cada vez más se sabe sobre la absorción transdérmica de sustancias, donde el tabaco rústico posee propiedades psicoactivas. Véase el artículo de L. González (2017: 146-154) con los nahuas del estado de Guerrero. Por otra parte, hacen falta más estudios etnobotánicos a profundidad de las plantas medicinales mazatecas. El llamado “Herbario Mazateca” solo incluye la ruda para alejar los “malos aires” (GUERRERO GARCÍA, PEDRO CASTAÑEDA, GONZÁLEZ CERQUEDA 2018: 9) y lamentablemente tampoco incorpora taxonomía científica.

⁽¹⁵⁾ Aquí aparecen San José, San Mateo, San Lucas, San Venancio, la Virgen María, Jesucristo, San Pedro, San Pablo, San Miguel Arcángel, Santiago Apóstol, entre otros.

⁽¹⁶⁾ Tal como lo señala A. Lupo en su etnografía sobre los nahuas de la Sierra de Puebla, donde el *tonal* de la persona y su nahual suelen encontrarse traslapados: «los mismos indígenas con frecuencia acaban por entrelazar estrechamente las dos creencias, hasta casi confundirlas» (LUPO 1999: 23).

Bibliografía

AGUIRRE-BELTRÁN G. (1963), *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Instituto Nacional Indigenista, México.

BAUER W. (1908), *Heidentum und Aberglaube unter den Maçateca-Indianern*, “Zeitschrift Für Ethnologie”, Vol. 40(6): 857-865.

BALAM CAAMAL G. (2015), *Lik'o'ob aires o vientos sagrados. Sus concepciones en la vida cotidiana y ritual de los mayas de Yucatán*, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

BENÍTEZ F. (1963), *La santa de los hongos. Vida y misterio de María Sabina*, “Revista de la Universidad de México”, Vol. 18(1): 15-20.

BOEGE E. (1988), *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, Siglo XXI, México.

CARRERA GONZÁLEZ F. (2000), *La reconstrucción de la boda mazateca en el contexto huautleco*, CONACULTA-Dirección General de Culturas Populares, México.

CASTILLO MÉNDEZ I. (1989), *Los guardianes del tiempo. Una propuesta en el análisis y síntesis del curanderismo mazateco*, Tesis de Licenciatura en Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

CORTÉS J. (1986), *La medicina tradicional en la sierra mazateca*, pp. 41-52, en VIESCA C., VARGAS A. (eds.), *Estudios de Antropología Médica*, UNAM, México.

- DEMANGET M. (2008), Naï Chaón y Chaón Majé: *el Gran Trueno, entre aguas y montañas (sierra mazateca, Oaxaca*, pp. 251-282, en LAMMEL A., GOLOUBINOFF M., KATZ E. (eds.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, CIESAS / CEMCA, México.
- ESPINOSA M. (1961[1910]), *Papeles de la Chinantla. Apuntes históricos de las tribus chinantecas, mazatecas y popolucas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- ESTRADA Á. (1977), *Vida de María Sabina. La sabia de los hongos, Siglo XXI*, México.
- GÁMEZ A., NANNI Á., AMADOR M. (2012), *Mazatzongo de Guerrero. Una comunidad mazateca de la Sierra Negra de Puebla*, CONACYT / BUAP, Puebla.
- GARCÍA CARRERA J. (2000), *La otra vida de María Sabina*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- GARCÍA CARRERA J., MIRANDA J. (1997), *Curanderos y chamanes de la sierra mazateca*, Gatuperio Editores, México.
- GARCÍA CERQUEDA O. (2014), *Huautla: tierra de magia, de hongos e hippies 1960-1975*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
- GARCÍA GARCÍA E., PRADO PEREDA H., GARCÍA MARTÍNEZ J., CARRERA GARCÍA G. (2021), *Kjoatéxomale Jós'in Nga Chjiá Je'Én Najnra. Tejao, 'Nde Ny'óá, Ndáxó, Ngimaxi kao Són Xingija, Alfabeto y Reglas Ortográficas de la Escritura del Mazateco del Centro. Santa María Chilchotla, Huautla de Jiménez, San José Tenango, Santa María la Asunción y San Miguel Huautepec*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, Gabinete Nanginá de Investigación y Servicios Interculturales, Centro de Estudios e Investigaciones Superiores en Antropología Social, México.
- GONZÁLEZ L. (2017), *Tenexytl: el tabaco en la tradición nahua de Guerrero*, "Artes de México", 127: 46-54.
- GUERRERO I. (2000), *Testimonios de vida de médicos indígenas tradicionales*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- GUERRERO GARCÍA M., PEDRO CASTAÑEDA A., GONZÁLEZ CERQUEDA J. (2018), *Herbario mazateco*. Disponible en: <https://contigoenladistancia.cultura.gob.mx/assets/uploads/blog/documentos/herbolaria-mazateco.pdf> (consultado 03-06-2022).
- INCHÁUSTEGUI C. (1967), *Cambio cultural en Huautla de Jiménez, Oax. Un Centro Coordinador Indigenista en la Sierra Mazateca*, Tesis maestría en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- INCHÁUSTEGUI C. (1977), *Relatos del mundo mágico mazateco*, Centro Regional Puebla-Tlaxcala / INAH, México.
- INCHÁUSTEGUI C. (1984), *Figuras en la niebla (relatos y creencias de los mazatecos)*, Premiá Editora de Libros, Puebla.
- INCHÁUSTEGUI C. (1994), *La mesa de plata. Cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca.
- INCHÁUSTEGUI C. (2000), *Entorno enemigo. Los mazatecos y sus sobrenaturales*, "Desacatos", 5: 131-149.
- JOHNSON J.B. (1939), *The Elements of Mazatec Witchcraft*, "Etnologiska Studier", Vol. 9: 128-150.
- KEARNEY M. (1969), *Los conceptos de "aire" y "susto": representaciones simbólicas del ambiente social y geográfico percibido*, "América Indígena", Vol. 29(2): 431-450.
- KU KINIL G. (2022), *El 'mal viento' entre los mayas de Yucatán: etnografía y etnobotánica médica de una enfermedad popular*, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, Instituto de Investigaciones Filológicas/Universidad Nacional Autónoma de México, México.

- LASTRA GARCÍA G.I. (2006), *La incorporación cultural: análisis semiótico del cuerpo mazateco*, Tesis de Licenciatura en Psicología, Facultad de Estudios Superiores Iztacala, UNAM, Tlanepantla.
- LIP F.J. (1988), *The Study of Disease in Relation to Culture: The Susto Complex Among the Mixe of Oaxaca (Mexico)*, “Dialectical Anthropology”, Vol. 12(4): 435-442.
- LÓPEZ AUSTIN A. (2012), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México.
- LUPO A. (1999), *Nahualismo y tonalismo*, “Arqueología Mexicana”, Vol. 4(35): 16-23.
- LUPO A. (2012), *Corpi freddi e ombre perdute*, Cisu Centro d’Informazione e Stampa Universitaria di Colmartini Enzo, Roma.
- MANRIQUE ROSADO L. (2010), *Cosmovisión y geografía sagrada mazateca*, pp. 302-332, en BARABAS A., BARTOLOMÉ M.A. (ed.), *Dinámicas culturales. Religiones y migración en Oaxaca*, CONACULTA / Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Oaxaca / Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca / INAH, Oaxaca.
- MANRIQUE ROSADO L. (2013a), *Porque también somos espíritus. Entidades anímicas y sus enfermedades entre los mazatecos*, pp. 91-120, en BARTOLOMÉ M.A., BARABAS A. (eds.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. III Pueblos de Oaxaca y Guerrero*, INAH, México.
- MANRIQUE ROSADO L. (2013b), *Viajando por los caminos del chamanismo mazateco: el chjota chjine y el tje’è*, pp. 123-164, en BARTOLOMÉ M.A., BARABAS A. (eds.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. III Pueblos de Oaxaca y Guerrero*, INAH, México.
- MARTÍNEZ-GONZÁLEZ R. (2010), *Nahuales, nahualismo y nahualólogos*, pp. 413-440, en FAGETTI A. (ed.), *Iniciaciones, trances, sueños... investigaciones sobre el chamanismo en México*, ICSYH-BUAP / Plaza y Valdés, México.
- MELLADO CAMPOS V. (eds.) (1994), *La medicina tradicional de los pueblos indígenas de México II*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- MINERO ORTEGA F. (2012), *Mujeres sabias y las veladas con “hongos sagrados”: el chamanismo mazateco*, Tesis de Licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- MINERO ORTEGA F. (2015), *Vi Na Choa “cuando uno se desvela”. Uso terapéutico de los “hongos sagrados” entre los mazatecos de Oaxaca*, pp. 257-270, en HORÁK M. (ed.), *Etnobotánica y fitoterapia en América*, Universidad de Mendel en Brno, Facultad de Desarrollo Regional y Estudios Internacionales, Brno.
- MINERO ORTEGA F. (2016), *Viajar al “otro mundo” en busca de conocimiento y poder: chamanismo y política en Huautla de Jiménez, Oaxaca*, Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS / Unidad Golfo, Xalapa.
- MÓDENA M.E. (1990), *Madres, médicos y curanderos: diferencia cultural e identidad ideológica*, CIESAS, México.
- QUINTANAR MIRANDA M.C., MALDONADO ALVARADO B. (1999), *La gente de nuestra lengua chjota éñna (mazatecos)*, en BARABAS A., BARTOLOMÉ M.A. (eds.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, INAH, México.
- REMORINI C., CRIVOS M., MARTÍNEZ M.R., AGUILAR, A., JACOB, A., PALERMO M.L. (2012), *Aporte al estudio interdisciplinario y transcultural del “susto”. Una comparación entre comunidades rurales de Argentina y México*, “Dimensión Antropológica”, Vol. 19(54): 89-126.
- RODRÍGUEZ VENEGAS C. (2017), *Mazatecos, niños santos y güeros en Huautla de Jiménez, Oaxaca*, Universidad Nacional Autónoma de México, Colección Posgrado, México.

- RUBEL A., O'NEILL C., COLLADO ARDÓN R. (1989), *Susto, Una enfermedad popular*, Fondo de Cultura Económica, México.
- SALAZAR E., QUINTANA M. C., MARTÍNEZ O., IBARRA N. (2020), *Flora medicinal de dos comunidades mazahuas del Estado de México*, Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, México.
- SIGNORINI I. (1988), *Spavento e sindromi culture-bound. Sindrome?*, "L'Uomo", Vol. 1(1-2): 25-49.
- SIGNORINI I., TRANFO L. (1979), *Las enfermedades. Clasificación y terapias*, pp. 215-261, en SIGNORINI I., *Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- SIGNORINI I., LUPO A. (1989), *Los tres ejes de la vida. Alma, cuerpo y enfermedad entre los Nahuas de la Sierra de Puebla*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- STARR F. (1995[1908]), *En el México indio*, CONACULTA, México.
- STARR F. (1900), *Notes upon ethnography of southern Mexico*, Putnam Memorial Publication Fund. Disponible en: <https://archive.org/details/notesuponethnog01sciegoog/page/n87/mode/2up?ref=ol&view=theater> (consultado el 03-06-2022).
- TIBÓN G. (1983), *La ciudad de los hongos alucinantes*, Panorama Editorial, México.
- TRANFO L. (1979), *Tono y nagual*, pp. 177-213, en SIGNORINI I., *Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- VALDÉS BIZÉ F. (2018), *Són'nde sa'sé, chikon nindo, chjinee b'éndá (el mundo verde, los otros del cerro y los que saben arreglar). Ecología Política del territorio mazateco en San José Tenango, Oaxaca*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- VILLANUEVA HERNÁNDEZ R. (2007), *Enteógenos y sueños en la práctica chamánica de los chota shiné de la Sierra Mazateca*, Licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- VILLANUEVA HERNÁNDEZ R. (2010), *Chamanismo mazateco. Un acercamiento al "otro mundo" de los chota shiné*, pp. 349-367, en FAGETTI, A. (coord.), *Iniciaciones, trances, sueños... investigaciones sobre el chamanismo en México*, Plaza y Valdés / Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-BUAP, México.
- VILLA ROJAS A. (1955), *Los mazatecos y el problema indígena de la Cuenca del Papaloapan*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- WASSON G. (1957), *En búsqueda del hongo mágico*, "Life en Español". Disponible en: <https://es.llib.mx/book/16858356/39d9eb> (consultado el 03-06-2022).
- WASSON V., WASSON G. (1957), *Mushrooms, Russia and History*, Pantheon Books, New York.
- WASSON G., COWAN G., COWAN F., RHODES W. (1974), *María Sabina and Her Mazatec Mushroom Velada*, A Helen and Kurt Wolff Book, New York/London.
- WEITLANER R. (1952), *Curaciones mazatecas*, "Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia", Vol. 6(4): 279-285.
- ZOLLA C., DEL BOSQUE S., TASCÓN A. (2020), *Mal de ojo, empacho y otras enfermedades tradicionales*, Artes de México y del Mundo, México.

Scheda sugli Autori

Roberto Campos-Navarro; nació en Agascalientes, México, el 9 de diciembre de 1951. Es médico con especialidad en medicina familiar. Estudios de maestría en antropología social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Doctorado en antropología por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Desde 1987 y hasta la actualidad es profesor titular de tiempo completo en el Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, Facultad de Medicina de la UNAM. Coordinador de 2011 a 2018 del posgrado del área disciplinar de Antropología en Salud, del Programa de Maestría y Doctorado de Ciencias Médicas, Odontológicas y de la Salud (UNAM). Es autor de libros sobre medicina tradicional mexicana: *Nosotros los curanderos* (1997), *Rosita Ascencio. Curandera purépecha* (2016) y textos compilatorios: *Antropología médica en México* (1992) y *Antropología médica e interculturalidad* (2016). Actualmente forma parte del Sistema Nacional de Investigadores y de la Academia Nacional de Medicina.

Antonella Fagetti; antropóloga social, nacida en Italia el 18 de marzo 1957. Profesora-investigadora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores. Ha publicado libros, capítulos de libro y artículos sobre ritualidad, cosmovisión, medicina tradicional, chamanismo y el uso ritual de plantas sagradas entre los pueblos indígenas. En 2015, publicó el libro *Iniciaciones chamánicas. El trance y los sueños en el devenir del chamán* (Siglo XXI e ICSyH-BUAP).

Actualmente, es responsable técnico del proyecto de grupo CONACYT de Ciencia de Frontera (CF-2019-1560311) intitolado: *Diálogo de saberes en torno a las potencialidades terapéuticas de los hongos que contienen psilocibina. Un estudio transdisciplinario a través de la neurociencia, la psicología, la antropología, la historia y el conocimiento tradicional indígena.*

Riassunto

“Dove tratterranno il suo spirito?” Una revisione storica ed etnografica (1900-2021) delle caratteristiche strutturali della perdita dell’espírito tra i Mazatechi di Oaxaca, Messico.

La “perdita dello spirito” è uno dei disturbi/malattie/nosologie/patologie più frequenti tra i popoli nativi del Messico, direttamente o indirettamente legata a uno spavento subito. Nella regione Mazateca – che si trova nel nord dello stato di Oaxaca – la perdita dello spirito ha una rilevanza trascendentale, dato che può significare la morte della persona colpita. Questo saggio presenta uno studio documentario completo – dagli antropologi pionieri della fine del XIX secolo – accompagnato dal recente lavoro etnografico realizzato nel 2021, che ci permette di confrontare la piena validità e continuità di questa malattia/nosologia/patologia.

Parole chiave: medicina tradizionale mazateca, “perdita dello spirito”, spavento, *chjta chjne*

Resumen

“¿Dónde estará atrapado su espíritu?”. Una revisión histórica y etnográfica (1900-2021) de las características estructurales de la pérdida del espíritu entre los mazatecos de Oaxaca, México.

La “pérdida del espíritu” es uno de los padecimientos más frecuentes entre los pueblos originarios de México, el cual se relaciona directa o indirectamente con el susto. En la región mazateca –que se ubica en el norte del estado de Oaxaca– la pérdida del espíritu es de trascendental relevancia dado que puede significar la muerte del afectado. En este ensayo se presenta un completo estudio documental –desde los antropólogos pioneros de finales del siglo XIX– que se acompaña del reciente trabajo etnográfico realizado en 2021, que permite cotejar la plena vigencia y continuidad de esta enfermedad.

Palabras clave: medicina tradicional mazateca, pérdida del espíritu, susto, *chjta chjne*

Resumé

“Où se trouve piégé son esprit ?” Étude historique et ethnographique (1900-2021) des caractéristiques structurelles de la perte de l'esprit chez les Mazatèques de Oaxaca, Mexique.

La “perte de l'esprit” est l'une des souffrances les plus fréquentes des peuples originaires du Mexique, qui est directement ou indirectement liée à la peur. Dans la région mazateca, située dans le nord de l'État de Oaxaca, la perte de l'esprit est d'une importance capitale, car elle peut signifier la mort de l'intéressé. Cet article présente une étude documentaire complète – depuis les anthropologues pionniers de la fin du XIXe siècle –, qui s'accompagne du récent travail ethnographique réalisé en 2021, ce qui permet de vérifier la pleine vigueur et la continuité de cette maladie.

Mots-clés: médecine traditionnelle mazateca, perte de l'esprit, peur, *chjta chjne*

