



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

**La magia de comunicar
“Rituales de sanación”**

T E S I S

**Que para obtener el título de:
Licenciado en Ciencias de la Comunicación**

Presenta:

Javier Mancilla Miranda

Directora de Tesis:

Profra. Ma. Luisa Castro Sariñana



México, D. F.

Junio de 2005



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Agradecimientos

Doy gracias con el corazón en mano a mi madre por darme la vida y a mi padre por ser parte complementaria, a mis hermanos por su solidaridad cotidiana, por el amor expresado en este laberinto de vida que nos junta y nos separa pero siempre en el mismo tiempo y el mismo camino.

A Xilonen por ser mujer incansable en la vida, mujer honorable y por permitirse dar vida en la construcción de nuestra familia.

A mis hijos Tecayehuatzin y Cuauhtzin, semillas en crecimiento.

A mis suegros, que nos enseñan el arte de solidaridad.

A los Wixaritari que nos dieron la oportunidad de concebir un mundo distinto,
Gracias.

A Maria Luisa Castro por creer en la posibilidad de un mundo distinto.

“Si nuestro amor Xilonen nos dio la posibilidad de dar amor,
que sea ello el principio de una nueva vida.”

**LA MAGIA DE COMUNICAR
RITUALES DE SANACIÓN**

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 1

I. capítulo 17

EL MARA ´AKAME Y LA ENFERMEDAD

- El *kawitu* como la principal forma de sanación
- Espacio del sanador
- Abriendo procesos comunitarios
- Dar cuerpo a la comunidad

II. capítulo 40

LA CIENCIA DE LA COMUNICACIÓN EN EL PUEBLO WIXARITARI.

- Conceptos básicos de comunicación en el pueblo *wixarika*.
- Comunicarse de adentro hacia fuera
- La colectividad reunida por sus códigos

III. capítulo 67

LA SANACIÓN TRASCIENDE MONTAÑAS

- La reconstrucción de un viaje...

IV. capítulo	109
--------------------	-----

SAGRADO EL LUGAR PARA SANAR

TEAKATA

WIRIKUTA

AUXAMANAKA

ARAMARA

XAPAWILLEMETA

V. capítulo	136
-------------------	-----

HACER DEL OBJETO UNA SIGNIFICACIÓN COLECTIVA, MÁS ALLÁ DE LA PALABRA HABLADA

- El conocimiento del Universo y el acomodo de las piezas
- Convertir a un objeto en un signo; los objetos significativos
- Construyendo lazos comunitarios a través de la comunicación y sus procesos.
- Los tiempos rituales

VI. CONCLUSIONES	165
-------------------------------	-----

VII. ANEXOS

- Glosario 176
- Bibliografía 178

Introducción

Mara'akame Sanador

"...la fuerza curativa natural que habita dentro de cada uno de nosotros es la mayor arma que disponemos para recuperarnos..."

Hipócrates

En el estado de Jalisco viven la mayor parte de los *wixaritari*¹, un número menor asentado en Nayarit y grupos reducidos en Durango y Zacatecas, comparten una región cultural. Se localizan entre los 21°20' y los 22°35' de latitud norte, 103°35', 104°25' de longitud oeste del meridiano de Greenwich.

El territorio que actualmente consideran como propio en el estado de Jalisco, lo conforman tres comunidades agrarias: San Andrés Cohamiata (*tateikie*), Santa Catarina Cuexcomatitlán (*tuapurie*), San Sebastián Teponahuaxtlán (*wuat+a*) y su anexo Tuxpan de Bolaños (*tuchipa*). Una de las características propias de estas comunidades es su autoridad tradicional, su gobernador tradicional (*tatuán*) que se elige año con año por los ancianos del pueblo (*kahuiteros*). Los gobernadores tradicionales son conocedores de su territorio, de sus prácticas sociales, culturales, además de gozar de prestigio entre las localidades vecinas. Han ocupado cargos a lo largo de su vida, cargos sociales y ceremoniales.

Este binomio permite ascender en la escalera de la interacción, integración y formación de los que son gobernadores, y desde cualquier situación o posición. El ser gobernador representa una gran responsabilidad porque hay que saber escuchar, decir, consensar, construir, transmitir y fomentar el interés colectivo a través de los patrones establecidos.

¹ Los conocidos en el mundo occidental como huicholes, se autodenominan *wixarika* en singular y para referirse en plural se nombran como *wixaritari*.

Así, ha pasado el tiempo entre montañas, sierras, barrancas, ansiedades, descubrimiento, placer, crecimiento, alumbramiento, amor, sanación y superación humana. Si así se puede resumir una experiencia, vale la pena profundizar en cada una de estas palabras que no son lenguaje retórico, es una vida compartida. Así se materializó un sueño.

Materializar el sueño implicó esfuerzo, años, meses, semanas, días, horas, minutos, segundos; implicó un desafío superado, implicó ideología firme, apertura, actitud, esfuerzo cotidiano y “compartencia” cotidiana. La idea de compartir la experiencia sanadora se debe por generar una alternativa vida.

Bajo esta perspectiva, experiencia y apoyado de teorías de la comunicación, antropológica y otras disciplinas se analiza la realidad *wixarika* que pretende a manera de aporte un método de rescate de comunicación.

El objetivo general se enfoca en los procesos comunitarios de los *wixaritari* y su modelo comunitario de comunicación no escrito pero fomentado a partir de comunicación cara a cara, de relacionarse de manera directa sin interferencias ni mediación en espacios cotidianos y extracotidianos que favorecen la autoestima, la reflexión profunda de los mitos de creación y los ritos de sanación.

Se profundiza en los mecanismos comunitarios promovidos por el *mara'akame* sanador responsables de la tradición *wixarika*, encargado de la continuidad y equilibrio entre la mente-tiempo-espacio, entre el escuchar-decir.

La existencia social, cultural y humana de los *wixaritari* es un continuo aprendizaje que se adquiere a través de los rituales que describen proezas de las deidades que dieron origen a los mitos; en este proceso se fundamenta la teoría de la comunicación.

El caso de los *wixaritari* constituye un modelo de comunicación comunitaria fundamentado en los modelos teóricos de Eco Umberto, Saussure Ferdinand, Serrano Sebastián y otros más.

Explicar los orígenes del hombre y su cotidianidad forma parte de una sanación colectiva, a través de ellos se establecen los elementos básicos para el proceso de comunicación y el equilibrio entre el cuerpo, mente y espacio.

Las relaciones humanas cara a cara en olvido, por eso es fundamental recordar que las ciencias sociales han fundamentado su estudio y teorías a través de la observación. Los modelos actuales de comunicación apalearon su origen en el origen mismo de la humanidad, los modelos prevén el estudio del emisor, el mensaje y al receptor en todos los casos, sin embargo, conforme más complejas las sociedades, los modelos de comunicación también se han generado complejos y específicos.

El crecimiento de las sociedades urbanas (más que las rurales) ha provocado las modificaciones de diversos patrones de conducta, sociales, culturales y de forma (s) de ver la vida, lo que motiva a un reacomodo de la sociedad en general; el reacomodo lleva en la actualidad a principios mecánicos, menos humanizados y/o procesos individualizados que buscan un interés propio.

La ciencia de la comunicación hace lo propio y profundiza en el análisis serio del impacto que tienen esta forma de comunicación mediatizada en la sociedad, sin embargo, es necesario decir que se centra en los medios en sí y no en las personas que son presa de esta forma de comunicarse, y también se olvidan que existen sociedades en este país que siguen practicando este tipo de comunicación de “cara a cara”.

Las ventajas de la comunicación “enfrentada” o también llamada comunicación cara a cara no hay mediación, es extraordinaria, porque da paso al equilibrio entre la mente-tiempo-espacio y se refleja en las relaciones cotidianas, hay gestos, contacto, acciones inmediatas que ayudan, contacto motivador.

Hay un orden establecido en las comunidades no escrito pero si respetado, sustentado en los principios de los mitos de creación donde se pide por la vida, y reactualizados en los rituales de curación donde se recrea el mundo. Los que

participan contraen compromisos con el pueblo, se debe practicar no decirse, debe materializarse no filosofarse, debe transmitirse con el ejemplo, lo que les garantiza salud y bienestar para sus familias.

Las sociedades que olvidan esta forma de comunicación, enfrentan situaciones adversas que ponen en riesgo su estabilidad emocional, porque el caos generado por el crecimiento desmedido hace una sociedad más incierta, más angustiada, deprimida y presa de su propio destino.

El primer capítulo versa sobre la cosmovisión del *mará akate* sanador, su rol social y los procesos de construcción permanente para unificar a través de la concepción misma de los mitos de creación, ahí es donde radica el equilibrio.

En el segundo capítulo analiza las formas de construcción de los lenguajes a partir del simbolismo otorgado a las cosas que usa en la cotidianidad y en la extracotidianidad, nos apoyados de pensadores teóricos para respaldar los testimonios descritos en este apartado.

El tercer capítulo narra de manera cronológica el viaje que realizan *wirikuta*² lugar sagrado y eje fundamental para la iniciación de los sanadores. Describe cada uno de los espacios donde narran mitos de creación, realizan los rituales, dejan ofrendas petitorias, recogen elementos simbólicos, a terriza la mente ritual y encuentran habilidades en el arte de sanar.

El cuarto capítulo describe los lugares sagrados ubicados fuera de su espacio territorial que forman parte de su ruta de peregrinación donde se encuentra los espacios de reflexión profunda, fortalecimiento del autoestima y donde encuentran el equilibrio para escuchar y decir.

En el quinto capítulo profundiza en las acciones que tienen que desarrollar para darle un significado distinto a las cosas que los rodean y con las cuales conviven

² Lugar sagrado ubicado en la serranía de San Luis Potosí. Donde nacen los mitos de creación, rituales y se especializan los sanadores.

día con día. Describe cada uno de los pasos recorridos para lograr una concepción del mundo uniforme y simbólico. Estos procesos ayudan a fortalecer su lenguaje o lenguajes que conviven en la comunidad.

El sexto capítulo son las conclusiones.

El octavo capítulo, anexos.

Los capítulos se entrelazan y van encaminando por esos pasajes montañosos donde se encuentran realidades no conocidas y *mará akate* sanadores.

Hablar de un *mará akame*³ sanador no es nada fácil, es (seguramente) un lenguaje desconocido para los lectores, proviene de una sociedad indígena del norte del Estado de Jalisco, con principios y pretensiones distintas. Un *mará akame* es un verdadero comunicador, promotor de la comunicación “enfrentada” o llamada cara a cara, sin interferencias y personalizada; se describe paso a paso con la lectura de este documento.

El *mará akame* con su concepción del mundo promueve la sanación. La sanación nace como una propuesta de comunicación, porque la salud es un equilibrio entre el escuchar y el decir. Lograr el equilibrio es cuestión de actitud, de fuerza interna, de conocimiento del padecimiento, de la necesidad de resurgir del individualismo, de buscar la esencia del lenguaje e interés colectivo para promover la sanación a través de saber escuchar y luego decir.

Este binomio marca la diferencia en la forma de hacer comunicación humana entre los pueblos del norte de Jalisco; y es una propuesta oportuna y favorable para recuperar las relaciones humanas, sociales y por supuesto, para encontrar el equilibrio perdido en las ciudades donde el crecimiento del individualismo hace más complejas las relaciones humanas, por lo tanto, se han inventado nuevas formas de relacionarse entre los habitantes.

³ Curandero, chaman, sanador, cantador. Guía espiritual del pueblo *wixarika* y promotor incansable en la “compartencia” comunitaria.

La complejidad ha generado la despersonalización de los procesos de comunicación, y precisamente este es un síntoma de una sociedad enferma que perdió equilibrio. Desde nuestra perspectiva no hay posibilidad de escuchar, tampoco de decir; se da la incomunicación que da paso a actitudes negativas, se promueve la violencia, sida, hipertensión, suicidios colectivos, entre otras.

A diferencia de las grandes ciudades, los *wixaritari* privilegian las relaciones humanas con el propósito de fortalecer los procesos comunitarios, el interés colectivo; fortalecer la autoestima para ganar equilibrio que da salud. El tiempo que ellos destinan para dialogar, para ponerse de acuerdo, para organizar los procesos ceremoniales y todo lo que sea de interés comunitario (parecería ocioso para los que viven en las ciudades); para ellos, el tiempo que usan para fortalecer su conocimiento cotidiano y simbólico es total, método que les garantiza una sociedad sana y con menos interferencia que provoque incomunicación o la pérdida de equilibrio.

Parece iluso pensar en generar salud a partir de estas proposiciones, sin embargo, en la actualidad las sociedades urbanas otorgan el menor tiempo al escuchar, principalmente porque los ritmos en las grandes ciudades son de total aceleración, por eso se procura menos tiempo o lo que no le reditué de manera económica. Las relaciones humanas se encuentran empapadas de intermediarios, que consciente e inconscientemente rigen la vida de los habitantes, despersonalizando con la llamada facilidad las relaciones humanas.

En la actualidad la mayoría de los asuntos de interés colectivo se resuelven por teléfono, correo electrónico, por chateo o en el mejor de los casos en cinco minutos. Esta realidad latente poca atención ha recibido por parte de los estudiosos, es necesario atenderla, porque son situaciones que nos llevan a las personas al encierro, al aislamiento, pérdida de valores e intereses colectivos. La interferencia es parte de lo cotidiano, y son pocos los que procuran espacios

auténticos escuchar y entablar diálogos sanadores, relaciones cercanas donde se privilegie el tiempo para encontrar el equilibrio y la salud.

El desequilibrio se manifiesta con la alteración de las personas que te insultan o amenazan en las vías públicas, por ganar un semáforo o por cruzarte. La intolerancia esta a flor de piel, todos quieren decir sin escuchar antes, todos quieren hacerse oír y nadie da oportunidad a nadie para hacerlo, todos primero, nadie después. Con la incomunicación gana espacio la enfermedad y la desarticulación colectiva.

La sanación se logra recuperando el equilibrio, la forma más sencilla de experimentarlo será entonces darse el tiempo para escuchar y decir; en un diálogo sencillo, sincero, relajado donde se disfrute la presencia de la persona, la conversación, el escenario, y la suma de estos permitirá paulatinamente encontrar los elementos para fortalecer la capacidad interior. Los estados se estimulan con práctica recurrente, con el ejercicio del diálogo directo, con la presencia de las personas que permitan armonía.

No se puede lograr si las personas no se lo disponen, porque sanar depende de la actitud que se asuma, de la actitud positiva o negativa, de darse la oportunidad o de negarse la oportunidad de encontrar el equilibrio. La comunicación debe ser promotor de esta propuesta, de regresar a los orígenes para dialogar con estas dos visiones de dos mundos: en el que se vive y en la que alguna vez vivieron sus padres, abuelos, otros.

Retomar esta propuesta de escuchar y el decir, es una vía para encontrar el equilibrio: Si les funciona a los *wixaritari*, ¿por que no ha de funcionar en la sociedad urbana a pesar de lo compleja que parezca? Parece absurdo que la sociedad en su conjunto pueda enfermar, pero la realidad es contundente y da muestras del deterioro interno. Se perdió en la actualidad el respeto por los ancianos, con los que tiene capacidades diferentes, se perdieron los espacios de

beneficio colectivo, esto se agota y con ello, se termina con la salud de la sociedad. Ha perdido el equilibrio.

Por el contrario los *wixaritari* es lo que más promueven; es lo que más se busca, el fortalecer la autoestima de los ciudadanos, el respeto de los ancianos, además de colocarlos como los principales guías y formadores de la comunidad. Incluyen a todos aquellos que tiene capacidades diferentes, promueven los espacios colectivos y la reflexión colectiva. Procuran su sociedad todo el tiempo para que no enferme, procuran actividades conjuntas.

Estas dos realidades deben de ser observadas como complementarias de recuperación para procurar una sociedad que recobre su equilibrio....

La sociedad *wixaritari*⁴ ha guardado prácticas comunales y ceremoniales que hoy les permiten conservar el equilibrio entre la mente-tiempo-espacio, y quien lo retroalimenta y se preocupara por darle el orden necesario es precisamente el *mará akame* sanador. El *mará akame* es una persona en la comunidad que goza de prestigio y esto obedece a que es el sanador, guía de las peregrinaciones, guardián del mundo y por supuesto promotor del orden comunitario; él abre los diálogos con las deidades, quién hace trabajar a la gente, tiene varias funciones y habilidades.

El *mará akame* sanador se define como promotor del equilibrio entre lo terrenal y lo ancestral, allí es donde encuentra su poder mágico para sostener la salud del colectivo. El *mará akame* sanador promueve la vida y el respeto por la vida entre los individuos y pone especial interés en los niños de cero a cinco años, empujando a los familiares y no familiares a transmitir todo el cuidado en el proceso de crianza de los hijos, porque son la semejanza con el maíz, alimento sagrado en la vida y cosmovisión *wixaritari*. Esto trae a que la gente se quiera así misma, no sólo desde el punto de vista psicológico sino también físico.

⁴ Los huicholes se nombra así mismos *wixarika* para singular y para plural *wixaritari*.

Esta forma de relacionarse permite el movimiento comunitario, hay carácter de trasfondo, de equilibrio en cada una de las personas, pero esto se logra con el acercamiento, con escuchar y decir, con el compartir mensajes comunes sin interferencia y con la misma significación. Para lograr la sanación se debe como lo sugiere Teilhard de Chardin "la sanación no es complemento sin amor auténtico, tanto para la persona que va a sanar como para el sanador..." (1989).

Una de las actividades con mayor trascendencia entre los *mara'akame* sanadores, porque procuran este movimiento comunitario en la cotidianidad y más aún, en los espacios ceremoniales donde sus mensajes se vuelven mandatos que se ejecutan sin cuestionamientos, y no porque sean verdades absolutas sino porque permiten el apoyo mutuo y la integración comunitaria, es decir, donde se combina la totalidad del *iyari-cupuri*⁵, cuerpo-alma de la familia, de las comunidades y pueblos del mismo mundo.

Donde nace el equilibrio para reencausar aquellos que hayan equivocado su camino o su salud y encontrado enfermedades o desequilibrios que los tienen al borde del padecimiento. Al respecto Brooke Medicine Eagle comenta que "...la esencia de la sanación, significa totalidad en espíritu, y traerla a nuestros cuerpos, familias comunidades y mundo. Sanamos en cuando empezamos a encarnar el espíritu que vive como uno, con nosotros en todas las cosas. Por tanto, la función de un sanador consiste en encarnar y manifestar esa totalidad del espíritu para guiar a los que se hayan desviado..."

La desviación se entiende en este contexto como alejamiento de la comunidad, de las costumbres que en ella se gestan, por consecuencia (como ya se mencionan) al no generar oraciones, rituales, ofrendas y realizar ceremonias, son gentes propensas a encontrar desequilibrios, enfermedades e incluso la muerte. Muchos no regresan porque su autoestima es muy baja y por miedo a la ira de las

⁵ *Iyari*, corazón. Esencia del ser verdadero. *Cupuri*, alma

deidades. El trabajo del sanador es negociar con ambas partes para encontrar la sanación.

Bajo este escenario, si *mara'akame* sanador tiene que desplazarse grandes distancias o movilizar a la gente de su comunidad para sanar alguien, no tendrá consideraciones y lo hará sin pensar en lo que pueda implicar, pensarlo sería estar derrotado antes de actuar y las deidades y la gente de la comunidad le reclamarían, entonces él podría enfermar.

La implicación del contexto nos remite al **campo social**, donde la integración juega un papel fundamental porque en este escenario se entreteteje la cultura que da orden, equilibrio y estructura comunitaria; de ahí se desprende las actividades cotidianas, el interés colectivo que forjadas una a una pasan de este campo cotidiano al extracotidiano que les permite avanzar a lo sagrado.

Lograr pasar de una campo a otro, representa un paso adelante que los *mara'akate* dan en orden y que los involucrados se permiten para participar en escenarios deseados desde la niñez. El **campo sagrado** tiene grandes implicaciones en la concepción colectiva.

El campo sagrado da paso a los símbolos rituales importantes y muestran una bipolaridad de significación. La ideológica, la transmisión de normas y valores que rigen la conducta; por el otro, sensorial, de transmisión de significados emocionales francamente, e incluso flagrantemente fisiológicos”⁶.

En los rituales de *híkuri neixa* y *tatei neixa*, se transmite esos valores: primero, para lograr conocimiento y “revelaciones” y normar las conductas; *híkuri neixa* marca la conclusión de la etapa de la temporada de la luz. Es la ceremonia de agradecimiento a los dioses personificados al traer el agua de *wirikuta*. El

⁶ La perspectiva descrita por el investigador V. Turner Es necesario considerar estos aspectos simbólicos en los campos de la actuación extracotidiana y cotidiana que permiten los flujos y reflujos de las interacciones de los tiempos tangibles e intangibles.

segundo, se transmite oralmente el conocimiento de la práctica de la actividad agrícola. Durante la ceremonia el *mara'akame* designa los nombres equivalentes a la siembra y crecimiento del maíz equiparado con los primeros cinco años del niño y ciclo de ceremonias cronológicas de gran importancia para toda la comunidad.

Al agradecer y bendecir los frutos de la madre tierra, se le asignan nombres a los pequeños de acuerdo a su edad, relacionando las distintas etapas del crecimiento del maíz y con la madurez del niño entre el nacimiento y los 5 años; por ejemplo, a una niña de tres años se le da el nombre de maíz tierno en femenino –*xitaima*; si es niño maíz tierno en masculino, *xitakame*. Esta identificación pone en práctica la función ideológica y emocional de los símbolos rituales, de manera que el niño (a) a través de la colectividad y de la madre toma conciencia profunda del valor de la vida. Concluida las ceremonias, las deidades podrán presenciar nuevamente su mundo, el mundo de la oscuridad o el mundo de la luz; el mundo de los dioses-hombres- animales.⁷”

Cuando se ponen en práctica los rituales, el nivel emocional en los participantes se eleva en la medida que avanza el ceremonia; en las etapas preparatorias para la culminación de un ritual se visita los lugares sagrados como lo marcan los

⁷ Para Jacques Galinier el método de Turner en el cual, “Era preciso pues abandonar la deducción según la cual las estructuras rituales reproducen de manera mimética la de los mitos, a favor de la inducción de que la organización que los ritos ponen en evidencia no es necesariamente congruente con respecto a los mitos, sino que representa mas bien actualizaciones posibles” , se debe de tomar en cuenta en la descripción de los rituales otomíes todos los tipos de discurso que configuran en las actividades ceremoniales (cantos, diálogos, acertijos y obviamente los mitos). Así cuando se vea aparecer un relato sabremos a que ciclo ritual pertenece. Por lo tanto., las estructuras que subyacen en los rituales y en los mitos serán estudiadas a través de un único campo de experiencia. Sin lugar a dudas este procedimiento se opone al análisis estructural, cuya finalidad es la de establecer correspondencias entre unos textos y otros así como despejar, fuera de toda relación contextual, concatenaciones simbólicas que permitan a su vez identificar la estructura de un mito determinado. No se trata aquí de saber *como los mitos se piensan entre si* (levi-Strauss), sino más bien de comprender como, gracias a los mitos, a fragmentos de relatos y glosas diversas .contradictorias o no- “los ritos se piensan entre si” en la vida cotidiana, es decir, aclaran las categorías del entendimiento que dan cuenta de la configuración del pensamiento indígena Galinier, Jaques. La Mitad del Mundo UNAM-INI pag. 29

deidades en la mitología. Se entregan ofrendas a las deidades por recoger peyote o por recibir la cosecha, se cantan los mitos en el centro ceremonial y en los lugares más importantes, tal como lo hizo en su momento *maxakuaxi*; ahora es necesario personificar la vida de los de antes y festejar con fuerza para unir los cinco lugares míticos en la vida de los *wixaritari* y conseguir ser parte de la naturaleza nuevamente.

“Nada puede lograrse de no ser por el insistente suspiro por vivir bajo el embrujo de la sierra y sus grandes guardianes. “

Estos dos campos descritos acercan al **campo espiritual**. Es decir, la triada de campos permite elevar la religión de los *wixaritari* a campos no imaginados en la actualidad. La espiritualidad da el equilibrio real entre el escuchar y decir, ahí está el espacio-tiempo-mente donde se apoyan los *maráakate* para lograr sus propósitos de sanación.

La confianza que el *maráakame* ha logrado con el paso de los años y con su trabajo cotidiano, permite mover los lazos comunitarios y los marcos de referencia sobre que es necesario realizar y en que temporada. El sanador tiene “el don de ver”⁸ y es quién da el ritmo al resto de los comuneros, no puede equivocarse de hacerlo todos se equivocarían, porque todos siguen su ritmo.

Cuando pone a trabajar a la comunidad, realmente se hace una planeación anual de las actividades, por ejemplo, todas las actividades ceremoniales se deciden en una noche en consenso bajo calendarios lunares, sueños, presagios, temporal con los *kahuiteros*⁹ de la comunidad y se fijan fechas de peregrinación a los cinco lugares sagrados, asimismo para las ceremonias comunales más importantes como *tatei neix*¹⁰, *hìkuri neixa*¹¹, *namawuita neixa*¹², entre otras.

⁸Recuerdo está idea descrita por un especialista de la tradición *wixarika*, Neurath, Johannes 2002

⁹ Miembros del consejo de ancianos. Gente de alto conocimiento comunitario.

¹⁰ La fiesta de los frutos nuevos ó fiesta del maíz.

¹¹ Fiesta el peyote o también fiesta del maíz tostado.

¹² Fiesta de la siembra

Así se definen los tiempos, los responsables y las tareas para cada caso, es decir, se da movimiento a la comunidad, porque a partir de entonces se forman grupos de trabajo que atienden los centros ceremoniales, los lugares sagrados, van de cacería, la elaboran ofrendas, se trabaja en la siembra, se escoge a los danzantes, *jicareros*¹³, peregrinos, músicos, grabadores de cantera que realizan el *tepari*¹⁴, cantadores y hasta los deidades invitadas para cada caso.

Este remolino de circunstancia y trabajos lo que buscan los *mara'akate* es comunicarse sin dificultad con los deificados, es necesario recordar que cuando se estableció el orden, por diferentes circunstancias los antepasados se deificaron, entonces comenzaron los problemas de comunicación porque empezó el día, la noche, temporada de secas y de lluvias, entonces entre los hombres, animales y su entorno no hay problema de comunicación entre sí, pero cuando se quiere comunicar con las deidades, es necesario la iniciación chamánica. La cotidianidad se refiere a la actualidad pero cuando se someten a los rituales existen una separación de tiempos lo que implica un lenguaje distinto que solo los *mara'akate* iniciados lo pueden lograr.

Es importante destacar que en la vida cotidiana, los hombres adquieren y fortalecen su conocimiento práctico, pero el conocimiento mítico se da en los escenarios ceremoniales y de iniciación, es decir, se dan en “la experiencia liminal colectiva”.

Los dioses son iniciados o *mara'akame* (“hombres-dioses” o chamanes) y han obtenido el *nierika*¹⁵, “el don de ver”¹⁶. El *nierika* es un objeto redondo con un orificio en el centro y se puede encontrar en la parte superior de la entrada de los adoratorios y del centro ceremonial. A través del *nierika* el *mara'akame* puede observar el mundo mítico, el espacio donde se encuentran los deificados pero

¹³ Representantes de los sobrenaturales.

¹⁴ El disco de piedra de cantera con grabados de deidades

¹⁵ Espejo del alma. Ofrenda con que se logra “el don de ver”

¹⁶ En la revista desacatos Neurath, Johannes en 2002 los describe al detalle e ilustra manera puntual.

solo él puede observar, porque para lograr ver a través del *nierika* es necesario verdaderos autosacrificios como los ayunos, desveladas, asumir cargos ceremoniales, viajes a los lugares sagrados; todo aquello que le permita encontrar visiones.

Es a través del *nierika* como los *mara´akate* pueden encontrar el alivio de los males. El poder ver al otro lado, al mundo mítico les permite observar y dialogar con las deidades, así sabrán que necesitan para perdonar y sanar a los hombres que se castigan.

Cuando el *mara´akame* y los ancianos dan los cargos de jicareros, hay un primer acercamiento al mundo mítico porque ya son representantes de sus antepasados, este es el primer paso para ser sanadores. El viaje que se realiza a *wirikuta*¹⁷ ellos alcanzaran el rango de *mara´akame* e iniciado, entonces podrán ser verdaderos sanadores e iniciar un ciclo de servicio para especializarse. El viaje a *wirikuta* debe realizarse cinco años consecutivos y es aquí donde se logra el “don de ver” y entonces se puede ocupar cargos de decisión en la comunidad.

La movilidad y orden se sustenta en la memoria del *mara´akame* y en su conocimiento del mundo terrenal y sobrenatural, en la fusión de esos dos momentos donde viven. Este movimiento permite a las comunidades meterse en la sabía de un hombre que da confianza y gana confianza, que procura salud y recibe salud, de un hombre que trabaja y pone a trabajar, de un hombre que comunica a los hombres y a los dioses para encontrar la resonancia más profunda y unión.

Los *wixaritari* son firmes en convicciones y ponen toda su credibilidad tanto en las deidades como en los jicareros representantes de sus antepasados, son estas dos figuras en que recae toda la esperanza y dependen de su sinceridad el éxito de las futuras cosechas, cacería y demás.

¹⁷ Lugar sagrado en el desierto de San Luis Potosí donde se recoge le peyote

Se debe recordar que para lograr una verdadera sanación son "dos requisitos para la sanación, la confianza y la sinceridad. Por confianza entiendo que tanto el sanador como la persona que quiere sanarse confíen en la existencia de un poder dentro del cuerpo capaz de llevar a cabo la sanación cuando se le de la oportunidad. Por sinceridad entiendo la voluntad de ser fiel y veraz con el espíritu del paciente"¹⁸

Un hombre con la fuerza de un *mara'akame* sanador es un verdadero comunicador, porque su lenguaje simbólico logra mover a miles de gentes con un mismo propósito y de interés colectivo suficiente que corresponde a los mismos compromisos, sin pretensiones personales. Una persona que logra descubrir los desequilibrios del pueblo y de sus habitantes, es una persona que da orden y coherencia a través de su conocimiento puesto al servicio del pueblo. ¿Cómo se puede dejar de ver las cualidades de unidad? ¿Cómo imaginar una comunidad sin guía espiritual?

Entre las cualidades del *mara'akame* sanador destaca que es una persona dedicada de tiempo completo a las actividades ceremoniales de su pueblo, por lo tanto es un experto en el manejo del lenguaje simbólico como el cotidiano. Esta especialización no es fortuita, para lograrlo tuvo que visitar los lugares sagrados; primero como iniciado, después como sanador aprendiz y después como guía del centro ceremonial y de su pueblo. Lograrlo le implicó varios años de sacrificios cotidianos.

Por ejemplo, durante cinco años consecutivos visitó la tierra de *hikuri*¹⁹, allí alcanzó la visión para dirigir, resguardar y sanar, no sólo a los hombres, también a madre tierra. La tierra es el gran templo que hay que cuidar, hay que hablarle, adorarla y solicitar lo que se tome de ella. La tierra igual que los hombres puede enfermar y morir, por ello deben de procurarla y este conocimiento se ha venido

¹⁸ Emmett, E. Millar, La nueva salud, 1990.

¹⁹ Peyote." La flor del desierto"

practicando desde tiempos atrás y él los trasmite en los rituales que se realizan en el año.

En los rituales el *mara'akame* es el protagonista principal, además de ser patrocinador de la fiesta. Se apoya de los ancianos *kahuiteros* concededores de la costumbre *wixarika*, de los músicos tradicionales que tocan el *canari*²⁰ y *xawer*²¹ (guitarra y violín), los cinco danzantes que llevan encima vistosas plumas de guajolote que cubren su cuerpo y una vara larga en forma de víbora cubierta de color amarillo que representa los ríos que recorren y dan vida montañas, además de ser la representación de la diosa de la lluvia *nariwame*²². Por su parte el *mara'akame* lleva consigo varios instrumentos mágicos como el *muvier*²³, cola de venado, tabaco silvestre, otros más.

Los escenarios forjan y contraen la realidad cotidiana y extracotidina para alterar los estados concientes con todos estos elementos simbólicos que se comunican entre sí, en el ambiente sanador.

Los escenarios son capaces de alterar los estados de conciencia para entrar a una realidad extracotidiana. A través del canto la ceremonia empieza a resurgir de la garganta del *mara'akame*, el ambiente sufre una metamorfosis con el avance del tiempo. La realidad cotidiana considerada en estos escenarios de sufrimiento, de dolor, de conflicto se ve superada por la realidad sobrenatural donde se encuentra todo tipo de complacencia y superación de miedos, frustraciones.

El *mara'akame* guía con su canto los estados de ánimo de él y de los asistentes, los lleva y los trae por escenarios no imaginados, por situaciones no exploradas en la vida ordinaria, así, en ese escenario se encuentra la armonía interna que les ayudara a aliviar cualquier malestar.

²⁰ Guitarra pequeña de unos 50 centímetros de largo

²¹ Violín pequeño de unos 50 centímetros de largo

²² Diosa de la lluvia

²³ Instrumento ceremonial. Es una vara de 15 centímetros con dos pares de plumas colgando de un extremo que sirve para hacer contacto con las deidades.

Capítulo 1. El *mara´akame* y la enfermedad

Es importante resaltar que es una constante entre los pueblos *wixaritari* encontrar *mara´akame* sanadores, ellos son los que resguardan el equilibrio familiar y quién da seguimiento a las enfermedades del cuerpo y del alma, enfermedades desprendidas fundamentalmente por no cumplir compromisos intrafamiliares o intracomunales. Todas las enfermedades se relacionan con lo sobrenatural.

Su estructura simbólica es tan fuerte que de no abrir los espacios y canales adecuados para comunicar su malestar pueden enfermar e incluso morir y, para lograr la sanación es necesario sacrificios y rituales durante y por lo menos cinco años. Es decir, el *mara´akame* asume un compromiso amoroso con todo lo que es parte de su hábitat y en todos los niveles, espacios y rincones comunitarios. Su actitud es de acercar, de atraer, de insinuar principios armónicos.

El *mara´akame* es generador de la dinámica comunitaria, su trabajo es el de empujar hasta cerrar un círculo o para abrir otro hasta cerrarlo, logrando incorporar a gente de la comunidad y a gente ajena a la comunidad; multiplicando su sentimiento de respeto por la vida, apoyo mutuo y comunicación directa.

El *mara´akame* sanador es parte esencial en la búsqueda de los espacios y tiempos para evitar las enfermedades o para encontrar la sanación cuando es el caso. En estos pueblos la sanación se da con la combinación de *iyari-cupuri*. Los hombres que quieren alcanzar la sanación, deben de tener el corazón libre de malos sentimientos y remordimiento, debe estar preparado para perdonar y amar, además de ser fuerte. El *cupuri* recoge la esencia de las ofrendas a preparar y entregarlas en los espacios territoriales llamados lugares sagrados, morada de las deidades.

El sanador promueve entre los *wixarika* el acercamiento colectivo para encontrar la sanación de uno que representa la sanación del colectivo, se hace a través de intensos rituales durante todo el año, esto permite abrir los espacios adecuados

donde convocan a las deidades que han enfermado a alguno de sus miembros. Esta convocatoria sirve para ponerse de acuerdo, el *mara'akame* juega el papel de intermediario y al él le toca designar las ofrendas a cada una de las familias con el propósito de aliviar los males del alma y del cuerpo.

La enfermedad para los *wixarika* no es un síntoma de edad, la ubican en lo sobrenatural como se menciona y las enfermedades en todos los casos son enviadas por alguna de las deidades ofendidas porque la persona o familia no asistió a la ceremonia obligatoria o porque no han realizado durante mucho tiempo un ritual e incluso por no asumir un cargo ceremonial que lo lleve a recorrer los lugares sagrados, ò simplemente por no realizar ofrendas para las deidades.

Estás son algunas de las causas más comunes de la enfermedad, sin embargo, existen las enfermedades como el dengue, diabetes, sida, entre otras más; enfermedades también ubicadas por castigo de las deidades y se encuentran en personas que han estado alejadas de la comunidad e incluso han encontrado todos los medios para no regresar a la comunidad, pero cuando se ven enfermos regresan a su comunidad y son, como en todos los casos atendidos por el *mara'akame* para ser sanados. Estas enfermedades que atacan el sistema inmunológico, se atienden desde la perspectiva mágico-religioso, es decir, la atención con el todo; desde la actitud de alejarse, hasta el hecho de regresar para encontrar la salud en el seno de la comunidad, lo cual le implica regresar a las prácticas ceremoniales.

En estos casos es muy importante la identificación de la enfermedad por parte del sanador, porque identifica el grado del problema en la persona y cuando son casos terminales se intensifica su actividad para tratar de sanar el alma de moribundo. El perder el alma entre los *wixaritari* representa una amenaza siempre latente para la salud y bienestar del enfermo como de la familia. Por esa razón el *mara'akame* busca el diálogo con las deidades que le ayudarán encontrar la

sanación de la persona y la ubicación del alma para que no se pierda en el inframundo y pueda reaparecer en su familia.

La pérdida del alma sería una verdadera tragedia, porque un alma perdida vagaría en el inframundo todo el tiempo y sería causa de muchas enfermedades en la familia y en el pueblo, por esa razón el *mara'akame* más experimentado conversara con las deidades para que le ayuden a encontrar el alma y ubicarla en su lugar correspondiente. La enfermedad tiene que ver con todo lo coexiste en la comunidad y cada parte permite sanar o enfermar, es decir, la enfermedad no es de personas o individual, la enfermedad tiene conexión con todo desde la perspectiva cotidiana y extracotidiana, no atenderla sería como dejar morir la tierra.

En cualquiera de las dos formas de enfermedad, los *wixaritari* enfermos adoptan una actitud muy pasiva porque saben que no dependen de ellos su sanación, esto a pesar de que gocen de una extraordinaria fortaleza física. Su actitud obedece a la concepción de la enfermedad que es sobrenatural y como ellos están desprotegidos, quién puede negociar su salud es el *mara'akame* quién abre los círculos de energía que permitirán el flujo y reflujo de los rituales, de las oraciones, ofrendas, ayunos, sacrificios de animales y visita a los lugares sagrados, esto permitirá subsanar los pendientes con las deidades ofendidas y seguir sosteniendo la madre tierra.

Ahora un ejemplo de la concepción de la pérdida del alma entre los *wixaritari*. Este lo recogimos de una ponencia dictada por la etnomusicóloga Xilonen Luna en noviembre del 2004 este año en el Centro Nacional de las Artes:

“...en el año de 1997 asistimos al funeral de Lucas, ex-trabajador del centro coordinador de Tuxpan de Bolaños; las autoridades religiosas anunciaron que realizarían una ceremonia para "levantar el alma" ya que a los cinco días de haber sido enterrado, durante la ceremonia de despedida del alma, no lo habían

encontrado simbólicamente los *mara'akate*, a través de los cantos y las revelaciones de los dioses, por lo que los *mara'akame* sugirieron una ceremonia colectiva y comunal, incluyendo la participación de los *teihuaris* (mestizos) trabajadores del CCI Tuxpan de Bolaños.

La noche del jueves se realizó la ceremonia para recoger o levantar el espíritu de Lucas, *wixarika*, originario de Ocota de la Sierra, trabajo por mas de 10 años en lo que son ahora las instalaciones del Centro Coordinador del INI en Tuxpan de Bolaños. Era chofer, técnico comunitario, surtidor de los albergues de las localidades cercanas a *tutsipa* y *waut+a*, pero un día cortando leña para los niños del albergue en un barranco resbaló y cayó perdiendo la vida. A los cinco días después de muerto, realizaron el recogimiento del alma en su natal Ocota de la Sierra, más los *mara'akate* de esta localidad declararon no haber encontrado su alma.

Un mes después bajo la petición y advertencia previa de las autoridades religiosas del pueblo de que el Centro Coordinador Indigenista de Tuxpan de Bolaños debía ser objeto de una limpia ya que los ancianos de dicha localidad aseguraban que el INI había sido objeto de malos presagios debido a que se encontraba construido en el paso de los alacranes¹ y que por esa razón los hechos lamentables acontecidos en las personas de sus trabajadores, por lo tanto era necesario cambiar la ruta del paso de los alacranes.²

De esta manera el 13 de marzo de 1997 se realizaron dos ceremonias, la limpia o bendición del centro coordinador y el levantamiento del alma de Lucas. El *mara'akame* Luis Bañuelos, originario de Tuxpan de Bolaños fue quien presidió la ceremonia con el apoyo de varios segunderos y *kahuiteros*, cayendo la noche el INI con los familiares ofrecieron un toro en sacrificio,

¹ *Tamatz Parikuta*, dios de los alacranes

² El alacrán es un animal mitológico para los huicholes y que acompaña a los *mara'acate* en sus funciones.

A un costado del *tukipa* los que ofrecían la ceremonia portaban sus ofrendas constituidas por 2 velas, galletas de animalitos, chocolates, colaciones ; y se depositó primero en la Casa Real, frente al altar, posteriormente las ofrendas se trasladaron al lugar donde se realizaría el canto. Se inició el canto, éste se prolongó durante toda la noche.

Se depositaron espinas sobre piedras alrededor del fuego y junto a las ofrendas, esto con el fin de que el alma de Lucas u otros malos espíritus no se apoderaran de la comunidad.

El canto de Luis Bañuelos tenía tres variaciones, acompañado por dos segunderos ubicados a sus lados izquierdo y derecho, así mismo, la intervención de las mujeres también con la función de segunderas, el canto fue casi de manera interrumpida y sin acompañamiento instrumental. En ocasiones los *kawiterutsi* (ancianos) acompañantes intervenían en el canto.

Durante el relato (el canto), Don Luis Bañuelos reveló que tras una intensa búsqueda, el alma de Lucas se encontraba escondida en *tsacaimuka* (lugar sagrado), en forma de venado, luego de morir, los dioses lo mandaron a un lugar que queda mas abajo de *tsakaimuka*, pero Lucas reveló que ese lugar se hallaba lleno de fuego y tenía miedo de bajar, de manera que se oculta en este lugar en forma de venado; para que no se hallaran sus huellas las deidades las borraban, es por esto que el *mara'akame* tardo tiempo en encontrar su alma, pero Lucas tiene miedo, de manera que Luis lo ayuda a salir por medio de un carrizo y deposita su alma en *wirikuta*. Cuando se encuentra el alma de Lucas a salvo el *mara'akame* pide que se despierte a todos los presentes a la ceremonia pues nadie debe quedar dormido.

El *mara'akame* le pide a Lucas que baje al lugar donde se encuentra la ceremonia, pero Lucas no quiere bajar debido a que no encuentra a su familia (su familia directa está en Ocota de la Sierra), pero el *mara'akame* insiste y el alma de Lucas

a las tres de la mañana, “aparece” en la camioneta que el manejaba, y con sumo cuidado y rapidez el *mará'akame* pide las llaves y abre la camioneta, el alma de Lucas convertida en forma de mosca la deposita en la *muvieri* y ante una enorme valla humana se despide y desfila el alma de Lucas y los presentes le dan de comer de sus ofrendas y le dan luz con las velas prendidas. Después de darle de comer, todos los presentes se santiguan en señal de purificación poniéndose ceniza en la mejilla y en el pié derecho previamente mojado, después damos una vuelta al fuego en dirección opuesta a las manecillas del reloj y se enjuagan con agua que esta frente al fuego y al *mará'akame*.

Posteriormente nos trasladamos al Centro Coordinador Indigenista de Tuxpan de Bolaños y limpian el CCI con agua bendita, se dejan las ofrendas en el *kakauyari* de los alacranes y los ancianos proceden a cambiar la ruta del paso de los alacranes, las ofrendas consistieron en de galletas de animalitos, chocolate y colación.

Finalmente el *mará'akame* concluyó que la muerte de Lucas había sido por faltar a las promesas que el había hecho para ser cantador, y que en los momentos de reflexión que tenía Lucas, él pedía morir, los dioses lo tomaron en serio.

La causa de la pérdida del alma según los *mará'akate* se debió a que durante sus funerales no lo prepararon en el viaje, y no lo dotaron de las herramientas necesarias, huarachitos flechitas jicaritas, etc.

Los cantos funerarios de los *wixaritari* en las ceremonias de despedida del alma y del levantamiento del alma tienen varias características, en las narraciones los dioses desconfían de los humanos, se rehúsan a soltar a las almas; las almas levantadas serán trasladadas a la región de "la luz" un lugar similar o el mismo donde se encuentran las principales deidades *wixaritari*, como *maxakuaxi* (el abuelo cola de venado), *kauyumarie* (el venado azul), *tayaupa* (dios sol); el recorrido de las almas es el mismo que el de las deidades en la cosmovisión,

tienen que hacer el recorrido desde la "oscuridad" a la "luz", los difuntos son capaces de hablar con los dioses-hombres, los *maráakate*, después de hacer muchos esfuerzos, los difuntos expresan su sentir a los cantadores, sus miedos, sus razones por haber dejado este mundo, van narrando el sufrimiento del difunto en el inframundo y las causas por las que murió, ayudan a los muertos a llegar a la luz, ellos no quieren regresar a despedirse, hasta que después de mucho los *maráakate* logran convencerlos y se personifican a través de "una mosca", y "luces en la cabeza de los dolientes", los difuntos después de esta ceremonia han pasado a formar parte de los antepasados. "

El *kawitu*³ como la principal forma de sanación

A través del *kawitu* del *maráakame* describe el origen de todo lo que existe en este mundo, también hace contacto y se comunica con las deidades, es el vínculo para acceder al mundo mítico, permitiéndole ponerse en contacto con las deidades ofendidas con quien negociará la sanación de las personas heridas⁴ por la enfermedad.

El *maráakame* sabe que esta es la vía por la que se encuentra la enfermedad, no hay otra forma, porque por esta dialoga con las deidades y negocia la sanación de las personas como de la madre tierra; es un mecanismo insustituible para encontrar la sanación.

A pesar de que *kawitu* en la curación se hace en voz baja y con una duración corta, sea realiza con toda la seriedad que pueda existir, porque del *kawitu* depende la salud de su hermano *wixarika*. El *kawitu* en la curación es breve y muy personal, la concentración del *maráakame* es plena e in situ. El *kawitu* en la curación es concreto a diferencia de los cantos que se ejecutan en las ceremonias

³ Se le denomina a los cantos sanadores en lengua materna ó para referirse a los cantos que se ejecutan en los procesos ceremoniales.

⁴ Se refieren a la forma metafórica de ser heridos porque suponen que las deidades mandan flechas con enfermedad la cual se les clava en el cuerpo.

de comunales, que tienen un mismo propósito, pero allí se busca el bienestar de la comunidad, del grupo, de las cosechas, de las peregrinaciones, de la caza de todo lo que tiene que ver con el interés colectivo, con el interés comunitario.

El *kawitu* se hace acompañar del *muvieri* que recorre el cuerpo del enfermo de arriba hacia abajo en pequeños círculos que recoge la energía mala. El resultado es la sanación, con ella, compromisos del enfermo con las deidades ofendidas que tendrá que subsanar en el corto tiempo y estas serán la realización de ofrendas, mandas dentro y fuera de su territorio. Es importante dejar en claro que el *mará'akame* usa el canto para encontrar la enfermedad y negociar con las deidades.

Espacio del sanador

Los *mará'akate* ponen en práctica toda su energía en espacios que él mismo promueve, apoyado en la memoria ritual de los habitantes de las comunidades. Se ayuda principalmente de la temporada de lluvia y de sequía, también conocida como temporada de luz y oscuridad⁵, donde se abren espacios de comunicación con las deidades de cada temporada y con las que genera un diálogo para ofrendarlas y visitarlas.

Los rituales marcan las actividades de cada uno de los comuneros. Cada uno de estos rituales tiene una lógica propia, un ritmo, una danza, unos cantos, así como una ubicación espacial propia del ritual. En cada uno de los rituales el *mará'akame* juega un papel importante, además de ser el oficiante del ritual es quien guía cada una de las acciones que se desarrollan en el patio sagrado.

Así que el acomodo de los instrumentos simbólicos es colocado por el *mará'akame*, él se coloca frente al centro ceremonial (*tukipa*) junto con cuatro o

⁵ Se refiere a la lluvia cuando se habla de la oscuridad y sequía cuando se habla de la luz. También se hace la diferenciación de dioses masculinos luz y femeninos oscuridad.

cinco *kahuiteros* que son los invitados especiales. Ellos vigilarán el rumbo que elige el *mara'akame*. Se sientan en unos equípales casi en el centro viendo de frente el tukipa. En los cuatro extremos se encuentran ubicados objetos sagrados y algunos árboles pequeños que son para que los danzantes descansen y beban *hikuri* espumoso. Al centro se encuentra el abuelo fuego (*tatewari*), una fogata que se encuentra frente de los cantadores.

El *mara'akame* pone aún costado de él un *takutsi*⁶ donde se encuentran elementos simbólicos muy importantes para officiar la ceremonia, no se puede omitir estos instrumentos que son los que permitirán alcanzar el vínculo de comunicación con las deidades, así como limpiar los alimentos que se consumen en la ceremonia. Son instrumentos usados para abrir o cerrar los espacios de energía. Muchos de los participantes consumen *hikuri* que les permite alcanzar estados anímicos muy fuertes, pero aún sin el consumo, por las desveladas alcanzan niveles de sensibilidad altos. Así lo explica Johannes Neurath "...entre todos los grupos indígenas de la sierra de Nayarit tener la capacidad de no dormir equivale a poseer "fuerza mágica. Para los coras es el águila la que tiene los poderes mágicos más grandes, por eso la consideran una persona que nunca duerme..."...así, la "desvelada" es más que un ejercicio de penitencia: la abstención de sueño aumenta la eficacia mágica del ritual".

Las actitudes de los *mara'akate* son observadas con lupa por el grueso de la población, por eso sus habilidades deben ser reales y generan una opinión positiva en los participantes. Su actitud es muy positiva. Además de lo apuntado (Neuraath, 2002) sobre la "desvelada", el no dormir les permite dar certidumbre a los aspirantes a *mara'akame* o los iniciados e incluso a los mismos viejos que acompañan en la ceremonia, por que están seguros que llegaran hasta al final y esto dará beneplácito a los deidades ofrendadas.

⁶ Es una caja larga de palma donde guarda sus instrumentos ceremoniales.

En estos espacios rituales es necesario hacer una importante diferencia, porque aún cuando el *mará'akame* está en el centro del patio sagrado y es el centro de atención de los presentes, a este solo los que viajaron a *wirikuta* pueden mirarlo de frente y dialogar de frente con él, los otros que no viajaron al lugar sagrado, no pueden acercarse y mirarlo de frente porque él y sus compañeros de viajes son verdaderas deidades, es decir, no son representantes de las deidades son deidades humanas (Johannes,2002).

Y debemos de decir que la gente que no ha sido purificada (que se alcanza en los lugares sagrados o por los cargos ceremoniales) no cumplen con requerimientos para acercarse a las deidades y por esa razón los sanadores serán los intermediarios. Esto les permite gozar de cierto poder para dirigir a la sociedad *wixarika*. Porque ellos son los que definen las acciones que hay que hacer, así como las ofrendas, los sacrificios de animales para mantener contentas a las deidades. Sin embargo, el papel de intermediario no es tan fácil como pueda pensarse, de no hacerlo bien, puede ser acusado de brujo ante los *kahuiteros* que lo castigarían de mil formas (Casillas Romo, 1990)

El *tukipa* es otro del espacio muy frecuentado por el *mará'akame* porque es donde se reúne con los *kahuiteros* por las noches para reguardar a las deidades que viven en el *tukipa*. Este es un espacio muy adecuado para comunicar, porque no existen las interferencias porque es un espacio muy respetado. En el centro se encuentra *tatewari* que es alimentado durante toda la noche y parte del día, es quien permite la luz en el interior y que da paso a las largas pláticas de los principales de la comunidad, es allí donde se toman decisiones con respecto a la vida comunitaria.

Este espacio sirve también para fortalecer la tradición oral y fortalecer la autoestima de los presentes, además también como un espacio donde se da la reflexión profunda por parte de los concedores de la comunidad. Es el lugar adecuado porque en él se gestan las leyendas más importantes que sostienen a

los pueblos *wixaritari*. Por supuesto esto sucede en tiempos en que el *tukipa* no tiene ceremonia alguna. Porque en tiempos ceremoniales no se presta para estas pretensiones, por esa razón los ancianos, lo usan mientras se los permite la temporada.

El *maráakame* tiene sus espacios definidos en temporalidad pero él los procura todo el año. Por ejemplo los lugares sagrados se visitan una vez por año, sobre todo los que quedaron fuera del territorio *wixarika*. Los lugares sagrados es otro espacio muy frecuentado por los sanadores, porque en estos lugares se pide por la vida y se dejan las ofrendas para las deidades, pero además son espacios donde la gente que se inicia en los cargos ceremoniales y puede encontrar habilidades que no conocía de si mismo. Son lugares donde se eleva la autoestima, donde se permite la reflexión profunda y donde se tiene contacto con las deidades, donde su memoria geográfica da rienda suelta a la realidad.

Ahí se recogen elementos sagrados como el agua, zacate, *uxa*⁷ (raíz que da tintura amarilla), *hikuri*, entre otros y también se dejan ofrendas petitorias. Son lugares donde la gente encuentra sus primeras visiones y donde se libera su interior.

El lugar le permite a al *maráakame* encontrar enfermedades, ansiedades, miedos, frustraciones, es decir, se detectan estos síntomas a través de rituales de petición de vida que curarán.

Abriendo procesos comunitarios

La cultura se entreteje en la vida cotidiana de los *wixaritari*, ellos definen sus tiempos y procesos comunitarios con los tiempos rituales y día con día van reorientando sus habilidades que les permite crecer como únicos en su región.

⁷ Se extrae de una planta del desierto. Su raíz da una pintura amarilla con la que se realizan los maquillajes de los iniciados y peregrinos.

Sus habilidades se ven expresadas en su arte de amar a la vida y de procurar la vida, nada que les parezca que daña a la tierra será motivo de veneración. Por el contrario su especialización radica en cultivar una estrecha concordancia con la naturaleza que les ha visto crecer y tomar de ella lo necesario para vivir, siempre y cuando exista la reciprocidad.

Estos procesos cognoscitivos tienen que ver con la concepción del mundo, con la semilla que se sembró para cultivar hombres de bien, descritos en su amplio bagaje mitológico, porque ahí es donde se desprende su origen cosmogónico, de ahí nace la vida y su concepción de vida. Este conocimiento ancestral se nutre con la escenificación de los rituales que año con año reviven a un sociedad digna de conocerse.

La transmisión de este conocimiento permite un pensamiento uniforme, no escrito pero si asumido y respetado por los habitantes del pueblo. Ese conocimiento transmitido de generación en generación, de abuela a madre, de abuelo a padre, de madre a hijo, de padre a hijo ha dejado una enorme huella, esta huella se llama estructura comunitaria.

Los responsables de animar esta estructura comunitaria son los *mara´akate* y los gobernadores tradicionales (que en su mayoría son *mara´akate*), conocedores de su costumbre, de su territorio y de las relaciones con el exterior. Son los que guían y dirigen un pueblo que pone su esperanza en la comunicación humana.

A pesar de que la responsabilidad de dar orden y sentido a la vida de los *wixaritari* recae en estas dos estructuras, generalmente por la concepción del mundo quien define son los *mara´akate* porque su estructura obedece al temporal de lluvias y de secas. Su calendario se desprende de estos ciclos y con ellos se abren y se cierran ciclos ceremoniales, por lo tanto los *mara´akate* deben realizar una serie de acciones ceremoniales que respondan a las necesidades que el pueblo tiene.

En la mayoría de los casos, cuando se pretende elegir autoridad tradicional, él *mara`akame* es el responsable de encontrar en su sueño a la persona que gobernará por un año su comunidad. Con esto queremos dejar claro que en todas las decisiones importantes está involucrado el sanador.

Por supuesto que no es una sola persona quien dicta las determinaciones del pueblo, hay como en todas las sociedades más de una *mara`akame* en la comunidad, que tiene las misma especialización y habilidades y cada uno es responsable de dar continuidad a esta cultura, y son ellos, quienes se juntan para intercambiar ideas, experiencias y tomar las decisiones adecuadas. Como se rigen por los mismos mitos de creación su pensamiento es uniforme en tiempo-espacio.

A los sanadores se les encuentra en toda la sierra madre occidental haciendo trabajo simultáneo para dar equilibrio a este mundo que lo necesita. La sanación de la madre tierra y de los hombres, se encuentra en cada uno de ellos, en el interior pero sino lo exploramos y lo dejamos fluir este no florecerá perdiéndose en el gran umbral del mañana. ¿Tal vez los que viven de este lado necesitan un comunicador de esta naturaleza? ¿Qué se debe hacer para reencontrar la movilidad de la urbanidad, en algo se tiene que creer para moverse en un sólo sentido que permita encontrar el beneficio colectivo?

Dar cuerpo a la comunidad

La comunidad para los *wixaritari* es un todo, es el gran templo que hay que ofrendar entre todos, procurarla desde cualquier rincón y con ofrendas concebidas desde el colectivo. Hay varios actores que circulan en la esfera de la comunidad y el *mara`akame* los reúne para darles forma y orden ayudado por los *kahuiteros*. Hacer un recuento rápido de los sucesos de mayor trascendencia en la comunidad *wixarika*, con el propósito de dejar claro la función del *mara`akame* sanador.

El ***maráakame*** es un iniciado por lo tanto tiene el “don de ver” y este don sólo se le atribuye a las personas que son “hombres-dioses”, es decir que han pasado el umbral y que pueden comunicarse perfectamente bien en los tiempos ordinarios con los hombres, los animales, las plantas y su entorno natural, pero además puede comunicarse con sus antepasados deificados. Ellos pueden estar en los dos tiempos, en el ordinario como hombres y en el no ordinario como deidades donde encuentran cada una de las peticiones para solicitarlas al colectivo a través de ofrendas, sacrificios, peregrinaciones o ceremonias.

Por su parte los ***jicareros*** son los representantes de sus antepasados y logran una comunicación perfecta en tiempo ordinario especializándose en los quehaceres prácticos y empíricos, no sucede lo mismo con el tiempo mítico. Se hace necesaria la vivencia y convivencia que tendrá paso al momento de viajar a ***wirikuta***, lugar donde encuentra la visión a través de su experiencia propia. Es el lugar donde accede al grado de ***maráakame*** pero no todos los asistentes a ***wirikuta*** lo logran. Pero para conseguirlo hay que realizar sacrificios permanentes como ayunar, desvelarse, no comer sal, y ocupar cargos en la comunidad, pero todos los que van a ***wirikuta*** encuentran visiones para lograr su propósito.

A los jicareros los nombra el ***maráakame*** en coordinación con los ***kahuiteros*** y son designados por su trayectoria, por su participación en los cargos de la comunidad, además por su apego, respeto y seguimiento de su costumbre religioso.

Los procesos solidarios promovidos por el ***maráakame*** y los ***jicareros*** se ven engrandecidos en las **fiestas ceremoniales**, son entendidos manifiestos a través de la costumbre, no escritos pero llevados a la práctica. Las fiestas ceremoniales se realizan dependiendo la temporada del año mismas que los llevan a peregrinar a los cinco puntos cardinales. Encontramos lazos solidarios necesarios para aguantar una fiesta de cinco días y lo que esta implica, por eso cada familia que

llega al centro ceremonial a participar lleva consigo comida, misma que se concentra en “un fondo común” del que comen todos.

Las ceremonias son el espacio indicado para promover su concepción del mundo; cosmovisión en la que deja de manifiesto la relación entre lo tangible e intangible, donde el significante y el significado se fusionan para dar el concepto comunitario, el lenguaje comunitario, por medio de compartir la escenificación de los mitos a través de los intensos rituales. La puesta en marcha de los rituales supera la cotidianidad para entrar en el mundo de los deificados, pero no se navega al pasado con la narración de los mitos, sino se vive el pasado (en ese momento) en el presente, es decir con la reinterpretación de los mitos los *wixaritari* viven en mundo de las deidades. No hay “reinterpretación de los sucesos sino los mismos sucesos” (Cassier, 1925).

Las ceremonias comunales abren el movimiento, dan la pausa que genera actividad en cada una de las familias y centros ceremoniales. A partir de entonces se abren o se cierra los ciclos de vida, la temporada de lluvias y la temporada de sequía, la temporada de luz y de oscuridad.

Además se abren los espacios que dan certidumbre, coherencia y mayor movimiento de los pueblos, movimiento dentro y fuera de su territorio, movimiento para *mara ákate*, iniciados, jicareros, plantas, animales, cuevas y todo su entorno natural, este movimiento obedece a la realización de peregrinaciones.

Según su cosmovisión deben realizarse en dos momentos míticos: la temporada de luz y el tiempo de las oscuridad (temporada de sequía y temporada lluviosa).

La temporada de luz obedece a los tiempos de sequía donde se realizan las peregrinaciones a los cinco puntos cardinales para dejar ofrendas petitorias y también para recoger elementos simbólicos como agua, flor del desierto, *uxa*, etc. Para lograr buenos resultados, se da una sincronidad entre los encargados de la

peregrinación, con los encargados de resguardar el fuego en su comunidad, también con los que realizan las ofrendas. Se pretende como principal objetivo, atraer las lluvias y ellos creen que son los quienes realmente atraen la lluvia. Además este tiempo-espacio-mente es donde se adquieren las revelaciones para encontrar el camino de la sabiduría.

La temporada de oscuridad es el tiempo de lluvias. En ella se abren los círculos de energía para recoger los frutos nuevos, mismos que deben de avalarse por las deidades que serán los principales invitados para la realización de las ceremonias comunales. Estos tendrán como principal fin, ofrecer los primeros frutos a las deidades, así logran el permiso para consumirlos.

Es destacable la **recolección de las ofrendas** en cada uno de los puntos, morada de las deidades, en ese lugar se dejan ofrendas petitorias elaboradas con todo el rigor ceremonial requerido; son el obsequio e intercambio. Al dejar las ofrendas se toman del lugar elementos simbólicos que se llevan a la comunidad como obsequio de las deidades. El recoger cualquier elemento de la morada de las deidades implica además de dejar una ofrenda un compromiso explícito que dará tareas arduas a los *wixaritari*.

Por ejemplo, para recoger el *uxa* (planta de donde sacan tintura amarilla). Primero localizan el arbusto, enseguida se dirigen dos iniciados con tres miembros más de la peregrinación, cada uno coloca la *katira* (vela) al pie del arbusto. La *katira* esta decorada con listones de colores y alguna llevan untada sangre de venado. Se prende cada una de las *katira* y el *mara´akame* comienza con su *kawitu* (su canto petitorio) mismo que refiere a la no resistencia de la planta, es decir, le piden que por favor acceda a ser llevada por sus visitantes y a cambio le dejarán una ofrenda para que resurja en un futuro⁸. Al lograr su cometido el *mara´akame*, pide a uno de

⁸ Este ejemplo ilustra la forma de relacionarse de los *wixaritari* con su entorno natural. No se toma más de lo requerido.

los presentes que corte el arbusto y así lo hacen. El centro de la raíz es tomado con cuidado que parece un recién nacido.

El resto del arbusto se lleva para alimentar al *tetewari*⁹, porque el *uxa* es hijo de *tayaupa*, por eso es de color amarillo y el maquillaje representa al sol. La parte central es dividida en partes equitativas y distribuida entre los presentes, con el pedazo que a cada uno le toca más agua y tallada en una piedra lograrán la pintura amarilla con la que elaborarán los maquillajes logrados por las visiones al comer el *hikuri*. Pero antes de usarlo, por la noche se da un nuevo *kawitu* para festejar la ofrenda de las deidades.

Es el mismo proceder para tomar la planta conocida gobernadora, para recoger el agua sagrada y más complejo para recoger el *hikuri*.

La **elaboración de las ofrendas** que entregarán a las deidades en los lugares sagrados dentro y fuera de su territorio, se realizan con la misma dedicación y con los rituales necesarios. Las ofrendas piden vida, piden salud y son el vínculo de comunicación con las deidades, por esa razón, se procuran con el alma y el corazón. Las ofrendas llevan la vida misma del pueblo *wixarika*. La elaboración de ofrendas recae en los *mara'akame*, *jicareros* y a los familiares de los *jicareros*. También se realizan las ofrendas dependiendo del tiempo natural, para cada temporada hay una ofrenda, no se puede pretender una misma para cualquier ciclo, porque van dirigidas a diferentes deidades y tienen particularidades y necesidades distintas, por lo tanto, hay una para cada deidad.

Para los *wixaritari* la sangre del venado tiene especial importancia debido a que sus antepasados lograron que la flecha que no comunicaba los mensajes a las deidades, por falta de fuerza y energía, lo hiciera y fue precisamente porque le untaron sangre de venado (su principal alimento). Las deidades buscaron al

⁹ Abuelo fuego, deidad principal que recibe atención todo el tiempo y es de las deidades que se acompaña las actividades rituales.

venado durante varias semanas y cuando lograron cazarlo, recogieron la sangre en un recipiente para llevarlo a las deidades y estas les indicaron que debían de untarlo a las flechas y enviarlas a las deidades. Así lo hicieron lograron la comunicación. Para los *wixaritari* la sangre es más importante que la misma carne. Sin embargo en las ceremonias se come el caldo de venado sin sal con gran devoción porque es considerado también sagrado.

La **cacería** implica como en todos los casos (para los designados para buscar el venado), generalmente los *mara'akate*, los *jicareros* y algunos ancianos autosacrificios como el no comer sal, el ayunar, el desvelarse en las ceremonias de petición para que el venado se entregue de manera natural, la elaboración de las ofrendas y meterse a la sierra lo que implica recorrer grandes distancias para lograr su objetivo. Además en el lugar donde buscan el venado preparan ofrendas para intercambio; se canta durante un par de noches esperando la indicación para que las deidades revelen donde se encuentra el venado que sacrificarán y también para convencer al venado que se sacrifique.

Para los *wixaritari* es un acto tan responsable la cacería de venado, que es muy difícil que sacrifique (aún cuando andan de cacería) a las hembras, cervatillos ó jóvenes, además de no sacrificar más de uno. La cacería puede durar hasta una semana o más, pero con la ayuda de las deidades lograrán su propósito.

Del cuerpo del venado se recoge la cara, la cola como instrumentos ceremoniales para el *mara'akame*. La cara simboliza a la deidad de *kauyumarie* (abuelo cola de venado) y la cola la utilizan para limpiar a los enfermos y/o es utilizan en las ceremonias para dar de beber a los presentes. El venado sacrificado no muere porque al entregar su sangre y vida renace en las ceremonias, se ponen de pie, recorre los cinco puntos cardinales, visita los adoratorios y dialoga con los *mara'akate* como *kauyumarie*. De esa manera se reintegra a la cosmovisión de los *wixaritari*.

Estos procesos de organización comunitaria e intercomunicaría también se ven reflejados a la hora de **trabajar el coamil** (siembra de temporal). Los grupos que encabeza el *mara'akame*, *jicareros*, peregrinos, danzantes, músicos y demás, son grupos de trabajo solidarios que ayudan a los comuneros en el arduo trabajo del desmote, quema y roza. Esta última es de la más pesada del proceso y es cuando el trabajo cobra principal relevancia. Este es el arranque de los trabajos y termina con la quema del *coamil*, que está relacionado con la temporada más calida, cuando la temperatura ha alcanzado su clímax.

Los *wixaritari* siembran en laderas y sus terrenos son realmente complicados para el trabajo, por eso los procesos solidarios por parte de los grupos del centro ceremonial son sumamente importantes, es una cooperación extraordinaria porque sin este apoyo difícilmente se lograría.

Al terminar estos trabajos se inicia el temporal de lluvias. Con este se abre un nuevo ciclo...en otra tesis se contará...



Sanador de Alma y Cuerpo
Marcos torres



Sanador de Iyari y Cupiry
Marcos Torres



Mara'akame
Pochotita



Mara'akame
Pochotita



Mara'akame
Las latas



Mara'akame
Las latas



Iniciación en Wirikuta por Mara'akate



Mujeres Diosas

Capítulo 2. La Ciencia de la Comunicación en el pueblo *wixaritari*

“Comunicar consiste en participar el conocimiento y la experiencia. Lo que nos rodea, lo que somos o lo que sabemos, se hace común.”

Horacio Guajardo

...en este sentido, el significado o contenido de las palabras dependen de las relaciones sociales...

Manuel Corral

En la sociedad actual es necesario advertir los cambios tecnológicos sustanciales que se han dado en las últimas décadas, cambios que representan una comodidad y la llamada “facilidad” para acercarnos información de manera eficiente, estos procesos sin duda son importantes y hay en ellos un sin fin de cualidades, pero como todos los procesos también tienen sus desventajas, me refiero básicamente al uso del correo electrónico, internet, y el llamado chateo, donde la sociedad descansa un modelo interpersonal rápido para relacionarse, pero además interoceánico.

Estos modelos masivos de comunicación, han rebasado las fronteras como lo hizo en su momento la televisión, la radio, a los que desde entonces se les atribuyeron malas influencias por su inadecuado manejo, ganado por la búsqueda del control de la sociedad enajenada a través de estos medios de comunicación masiva. También le atribuimos modelos de consumo pulsivos que trae consigo una sociedad más volátil, adoptando así una despersonalización constante.

Estas historias no tienen fin, pero ahora resurge un modelo de masivo de comunicación alarmante porque permite la interlocución directa pero mediada, es decir, escribo y espero unos segundos para pensar mientras el otro escribe y le respondo; se crea un diálogo interpersonal mediado por el ciberespacio.

Desafortunadamente este modelo penetra de todos los sectores de manera acelerada, y suele escucharse en la actualidad historias como que “una niña de 14 años se fugó con un marino de 40 años, ya que habían mantenido un noviazgo por Internet” ó “llevo un cibernoviazgo por un año y medio, pero no he conocido en persona a mi novio”.¹

La televisión es un espacio para masificar esta tipo de situaciones, permitiendo complicidades perversas. La sociedad actual no se ha dado el tiempo de reflexionar sobre esta situación creciente por el sentimiento de competencia y la individualización a que nos someten estos medios. Y por la pérdida de los valores colectivos.

Por esa razón, toman importancia los modelos comunitarios donde todavía no hay este tipo de mediadores y donde los procesos comunicativos se dan de sujeto a sujeto a través del diálogo como un punto de encuentro donde comienza algo, mediado por los signos y códigos que permiten la co-participación. Donde hay un emisor y un receptor en una acción recíproca aceptada, donde los sujetos actúan, piensan y hablan sobre los mismos códigos. Los sujetos se dan el tiempo de reflexionar sobre las necesidades colectivas, sobre una situación de bienestar colectiva que genere equilibrio y salud.

Las sociedades actuales deben de redefinir los procesos de construcción de comunicación, por esa razón creo que vale la pena conocer una experiencia vivida en una comunidad indígena de México, como hay tantas. Puedo advertir que es un escenario de flujos y reflujos donde intervienen todos los miembros de la comunidad para fortalecer los procesos de comunicación personal, donde se privilegia el diálogo directo de persona a persona, pero que además se buscan los escenarios adecuados donde se privilegian las relaciones sociales.

¹ La complicidad de la televisión para masificar esta situación no se hace esperar, esto se transmitió en el noticiero de Joaquín López Doriga

Es decir, no hay un intermediario en la construcción de la comunicación y por el contrario se recrean espacios donde los sujetos entran en una estructura dinámica del proceso, alejando en todo momento la interferencia. Parecería un modelo atrasado, que no permite desplegar a los hombres sus potencialidades, sin embargo, a estos pueblos les ha permitido establecer las bases necesarias para subsistir hasta nuestros días como un pueblo con lengua propia, con un derecho consuetudinario, con estructuras propias y con una concepción del mundo que les permite gozar de buena salud y de definir sus propios mecanismos de sanación.

Para entender estos procesos es necesario convivir con los ciudadanos indígenas que lejos de sentirse agobiados por el aislamiento en que se encuentran y la falta de servicios básicos con la energía eléctrica; ven ello un forma ventajosa para reunirse a conversar durante las noches, espacios de diálogo que confortan la solidaridad cultural y social que existe actualmente en estos pueblos y que revitaliza su cuerpo, su alma y su interior haciéndolos fuertes en su escala de valores de su realidad.

La realidad en que viven los *wixaritari* les ha permitido ser un pueblo unido y solidario, porque efectivamente se encuentran enclavados en la sierra sin servicios básicos, sin embargo esto no ha sido un obstáculo para que muchos de ellos salgan a trabajar a otro lugar o aprendan otra lengua diferente a la que ellos tienen como materna. Esta realidad les ha enseñado que hay varias formas de concebir este mundo y ellos siguen optando por la estructura comunitaria heredada por sus antepasados, ahí es donde se enfocó el trabajo.

Aquí se fundamenta la construcción y fortalecimiento de modelos básicos de comunicación pero con una tonalidad distinta, es decir, que en pueblos como *wixaritari* donde no hay escritura es necesario apoyarse de mecanismos como el mito, el ritual, la comunalidad, la peregrinación para fortalecer su estructura comunitaria, además de verse como vínculo comunicativo donde también

encuentran el tiempo para reflexionar como sociedad en su conjunto, esto puede dejar varias lecciones a los que viven en las ciudades.

Este no es un caso aislado, ni tampoco es un caso único, sin embargo, la sociedad tiene la necesidad de regresar a un modelo de vida de respeto con su entorno, es necesario la humanización que permita revertir los efectos de ansiedad, de enfermedad y de la despersonalización de la comunicación humana valga la repetición.

Conceptos básicos de comunicación en el pueblo *wixarika*.

El concepto de comunicación, nos lleva a pensar en la reciprocidad y no en un modelo donde el receptor sea solo eso, y que sea visto como una bolsa que se llena de conceptos e ideas pero que no tiene la oportunidad de construir un diálogo. Concebir a la comunicación como un modelo que parte de las realidades comunes y de significados que los sujetos comparten y que puedan evocarlos con la misma connotación.

Es necesario desarrollar a lo largo del capítulo conceptos como signo, lengua, lenguaje; conceptos indispensables que sustentan el trabajo y que permitan entender en principio la construcción de la comunicación, pero además nos ayuden entender la realidad en que se sustenta la experiencia escrita.

El signo

La ciencia de la comunicación no podría estudiarse sin entender estos conceptos porque son los elementos que dan orden y sentido a la forma de comunicar entre los ciudadanos *wixaritari*. Se realiza por supuesto partiendo de las aportaciones de Ferdinand de Saussure que considera al signo como la parte mínima que integra al lenguaje para desarrollar las ideas en un orden particular y para avanzar a lo general.

El signo es la “combinación del concepto con la imagen acústica”, esta última se refiere a la representación de un objeto, una imagen sensorial. El signo se integra por dos elementos fundamentales, sin uno de estos dos no habría signo; hablamos del significado y significante. El primero se refiere a la representación mental de un objeto, al concepto mismo; el segundo es la imagen acústica, cuando se externa ese significado a través de la apropiación del lenguaje.

Los *wixaritari* a través de la expresión de su lenguaje, que son signos ordenados y coherentes, pero también símbolos, han captado la atención por décadas a las generaciones que han aprendido que su comunidad no cuenta con escritura, sin embargo, a través de estos signos hay un orden establecido.

El mensaje emanado en lengua materna tiene la posibilidad de que el emisor le de la referencia, el sentido y la significación que procura para relacionar los signos y los símbolos de acuerdo a lo que quiere comunicar, pero además, en este caso, el emisor identifica perfectamente el escenario donde transmite su mensaje.

El hombre ha desarrollado su capacidad para comunicarse con su congénere utilizando las herramientas que el mismo ha creado y universalizado en su sociedad; a estas las conocemos como palabras, señales, signos, oraciones, movimientos corporales, gestos y demás. Son los códigos preestablecidos llamados también lenguaje (s). Para lograr efectuar la comunicación entre el ser humano se hace necesario poner en práctica y en función los códigos, porque las palabras o signos permiten la representación mental de las cosas, condición necesaria en el proceso comunicativo.

El proceso ritual de los *wixaritari* son utilizados los movimientos corporales en las danzas, el canto de los *mara'akate*, símbolos que se encuentran en el escenario como las caras de venado secas, las piedras de canteras talladas en forma de águilas y las palabras de los *kahuiteros*, es el lenguaje o serie de lenguajes

utilizados para conformar mensajes para comunicar lo que se desea comunicar en la cotidianidad o en algún rito.

Esta es la forma de comunicarse entre los *wixaritari*, esta es la forma de usar sus signos, esta es la forma de preservar y formar a las generaciones nuevas; ahí radica su importancia. Es así como el concepto y la imagen acústica se integran dando pie al lenguaje o serie de lenguajes.

Regresando con Saussure nos dice que el signo es la combinación del concepto y la imagen acústica, el segundo se refiere a la imagen sensorial o a la representación de un objeto u objetos.

Al signo lo integran dos elementos: el significado y el significante

El significado refiere a la representación mental del objeto y le llamamos también concepto; el otro es la imagen acústica. Esta condición del signo hace posible el lenguaje, mismo que se hace válido al momento de ponerlo en práctica, es decir, cuando hay una apropiación del lenguaje y tiene el mismo significado para dos o más seres humanos.

En el caso de los *wixaritari*, en los ritos se da una concordancia de signos y símbolos que permiten pasar de una condición cotidiana a una condición extracotidiana, logrando la atención y el respeto de los ahí presentes (aún en el caso de las personas mestizas se presentan esta condición), el lenguaje utilizado es tan eficaz que todos los receptores se identifican y emiten una respuesta inmediata al incorporarse a las danzas, al bailar en su lugar intentando seguir un ritmo o al repetir el canto de los *mara'akate* (en el caso de hablar la lengua materna). Hay las condiciones necesarias que permiten tanto al emisor como al receptor identificarse mutuamente y hacer efectiva la intención de los mensajes.

En el caso de los mensajes emanados por el *mara'akame* de forma verbal a través de su canto en rito, procura generalmente hacer uso de esa significación para relacionar los signos y los símbolos y provocar en los receptores un impacto efectivo en la emisión de su comunicado, de tal suerte que los presentes respondan inmediatamente a esta condición simbólica. Los *mara'akate* son los sanadores y utilizan este medio directo y simbólico para sanar a los presentes, ya sea de manera colectiva o particular.

Los *mara'akate* conocen y manejan a la perfección esta integración de los signos y los símbolos, por esa razón la mayoría de sus cantos míticos se dirigen a la sociedad que encuentra en ellos además el equilibrio y la sanación de todos sus males; pero además ven en el un modelo a imitar, crece en su interior profundo la forma de abrir el corazón a ser y amar todo lo que existe en su entorno natural, un ejemplo lo encontramos en el mito de *tatewarí*².

Sus mensajes remontan a los receptores a un mundo donde las deidades crearon el universo, el mundo, el maíz, el venado y encontraron la planta sagrada que les trasmite conocimiento; el peyote. Todos atienden los cantos de los *mara'akame* se ven envueltos en un lenguaje no ordinario, en un estado no ordinario pero que apela a su estructura mental y en especial al lenguaje simbólico.

Todos los significados y significantes que componen a los signos del *mara'akame* que ha emitido a través de su canto se integran en el lenguaje, pero es necesario advertir que en un ritual concurren diversos lenguajes: la música emitida de los *raweri* y *canari*; la danza en el rito; los tallados en piedra cantera; la transmisión oral directa de los padres a los hijos al detallar lo que acontece, etc. Todos dan forma al rito y cada uno de ellos cumple una función que en su conjunto y la combinación de ellos generan la emisión de mensajes infalibles al inconsciente colectivo, es decir, reconocimiento de su contexto, de su origen, de su lengua.

² El Abuelo Fuego, que les permitió trascender al mundo actual

El lenguaje para comunicar debe de cumplir con una serie de reglas que permitan la significación a los signos y los códigos son necesarios e idóneos del signo. Si no se da la combinación de estos no hay mensajes y en consecuencia no se dará el acto comunicativo, por el contrario, la combinación de ellos permitirá el nacimiento de mensajes y a su vez se da el proceso de comunicación.

Por ejemplo, para una persona que visita por primera vez la comunidad y presencia un extenso ritual de cinco días y cuatro noches, esta persona tendrá serias desventajas para entender el escenario y lo que acontece, primero por la deficiencia del lenguaje lo limita a entender la significación que tiene el ritual en su conjunto, como los objetos que se encuentran en el escenario o los que cargan los oficiantes y danzantes.

Retomando el señalamiento de Umberto Eco al describir que el signo es utilizado para transmitir información o para indicar algo entre dos o más personas que tienen un mismo lenguaje (código y es colocado en el proceso de comunicación).

Fuente - emisor - canal - mensaje - destinatario

La fuente se refiere a la acción de la cual surge el mensaje a transmitir.

El emisor es el sujeto que transmitirá el mensaje

El canal es el medio a través del cual se transmitirá el mismo (pueden ser por medio del canto, de las danzas, y elementos simbólicos).

El mensaje corresponde a la integración y combinación de signos y símbolos a transmitir previa codificación de los mismos.

El destinatario será el receptor del mensaje.

Estos cinco elementos de los que habla Eco para poder completar el proceso comunicativo se encuentran e identifican en cualquiera de la puesta en marcha de rituales *wixarika*. Es necesario distinguir estos casos sobre el esquema mismo que plantea Eco:

Fuente - emisor - canal - mensaje - destinatario

El ejemplo concreto con la ceremonia del *híkuri neixa*:

La fuente es ritual mismo que se escenificará en el patio sagrado de la localidad donde se ubica el centro ceremonial comunitario.

El emisor en este caso es el *mara'akame* cantador quien guiará toda la ceremonia que dura cuatro noches y cinco días, él emite durante y a través de sus cantos conceptos e imágenes que fortalecen el lenguaje de los presentes.

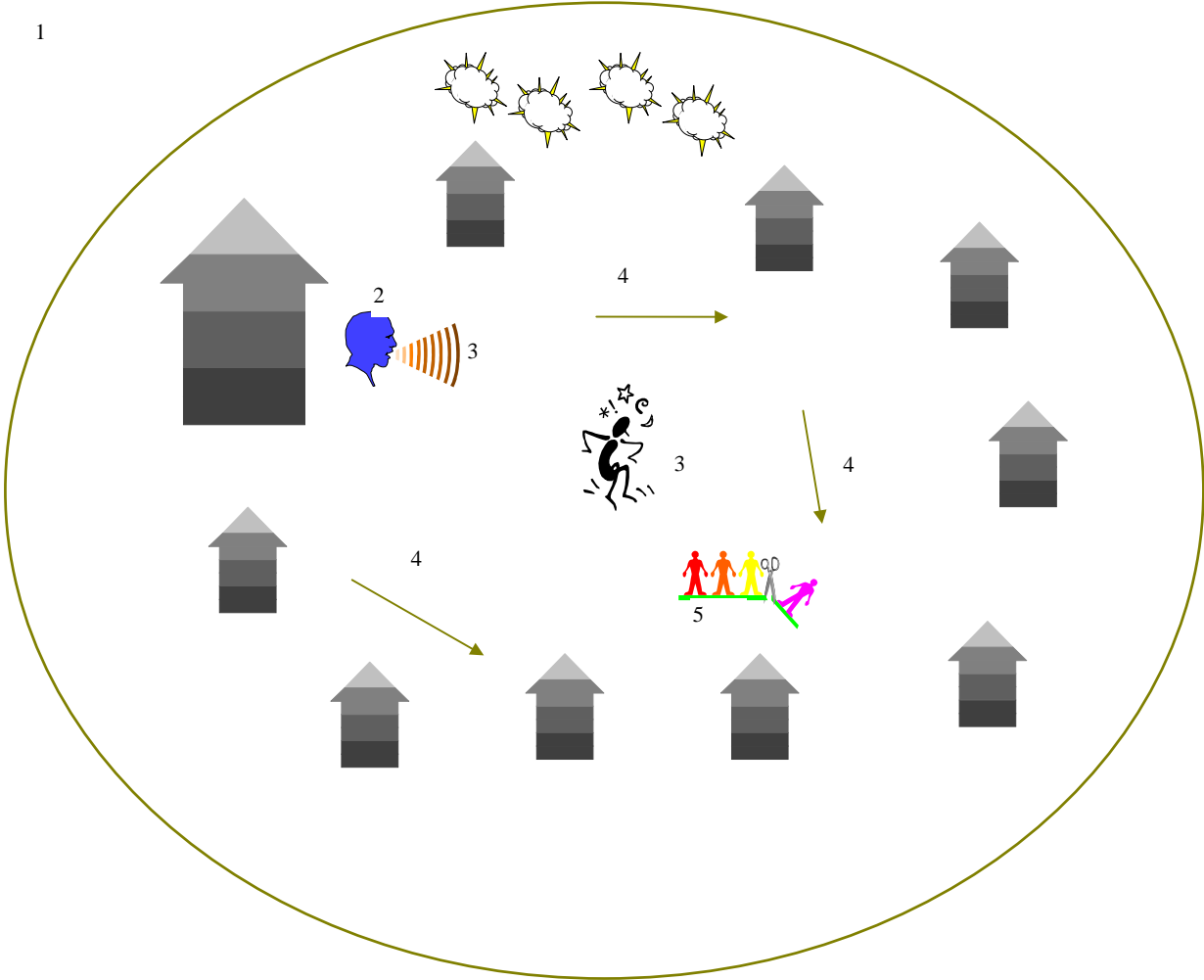
El canal se da a través de voz los cantos del *mara'akame*, las danzas, la música.

El mensaje, es la petición de lluvia y se realiza en la temporada más seca de año y con el ritual se cierra un ciclo ritual.

El destinatario es en este caso los miembros que integran la comunidad, poniendo especial atención en los niños.

Si lo viéramos en un esquema como el de Eco quedaría de la siguiente manera:

1



1 2 3 4 5
Fuente - emisor - canal - mensaje – destinatario

Observemos en el esquema, el círculo mayor marcado con el número 1 representa a la localidad donde se desarrollara el ritual y en términos de Eco es la fuente. En el dibujo marcado con el número 2 es la representación del *mara'akame* cantador que en este caso es el emisor. El número 3 representa en el canal a través de la voz. Las flechas marcadas con el 4 son los mensajes emanados. Y finalmente el 5 recae en las figuras que representan al destinatario.

Estos son los cinco elementos que sugiere Umberto Eco para que pueda darse el proceso comunicativo en cualquier sociedad. Es importante indicar que más adelante se detallan las herramientas utilizadas en el rito.

Bajo estos términos se entiende la comunicación como un proceso social donde intervienen dos o más personas con un elemento en común imprescindible: el lenguaje. En los ritos como es el caso de *híkuri neixa* coexisten más de dos lenguajes (canto, música, danza, símbolos), y son sincronizados que cada uno de ellos cumple su función.

El uso de múltiples lenguajes entre los *wixaritari* ha permitido la existencia de sus mitos de creación, de sus ritos, de sus peregrinaciones y demás. La particularidad de estos lenguajes es la descarga simbólica que a cada uno le imprimen, es decir, además de ser un mismo lenguaje para todos, conocido a la perfección, los *wixaritari* lo llevan aún campo no ordinario; campos considerados en ese escenario como sagrados. Generalmente se buscan este tipo de escenarios donde se conjugan tiempo-espacio-mente para fortalecer sus códigos comunitarios, sus signos. El contexto juega un papel fundamental porque permite el crecimiento del lenguaje toponímico.

El investigador Rafael Reséndiz argumenta que la comunicación:

“pone en funcionamiento también un sistema social, sea éste dentro de un marco económico, político o ideológico”

Es acertada la sugerencia del investigador Reséndiz, porque debe entenderse la comunicación como un sistema social para analizar a la sociedad *wixarika* en su conjunto, sin aislar nada, pero además el rito es la forma más clara de mostrar el sistema social ideológico. Los mensajes que se estructuran en esta puesta en escena, se apoyan como se describe en las líneas anteriores; en los diversos lenguajes que emanan una serie de mensajes a los receptores que interactúan en ese momento.

Se ha dicho que el emisor se apoya en el lenguaje para enviar sus mensajes, pero si quiere que estos sean recibidos con eficacia debe antes integrarlos, darles orden y expulsarlos por medio del lenguaje. Al lenguaje lo integran signos y a su vez a los signos los componen tres elementos como lo apunta Eco:

- Seimanon se refiere a la entidad psíquica de los signos.
- Semainomenon entendido como el significado o contenido del signo.
- Tynchanon es el objeto, al cual el signo se refiere y que es nuevamente una entidad psíquica o una acción.

Dentro de los códigos se encuentra el significado y el significante como la relación existente entre los signos y a lo que se está refiriendo.

El proceso de comunicación conlleva a una serie de elementos o normas preestablecidas, es decir, que sin un código no es a fin entre el que emite el mensaje y el que lo recibe no habrá el menor entendimiento entre ambos e impidiendo la comunicación. Pero cuando ocurre lo contrario y si hay un código común entre el que emite y el que recibe, entonces hay un entendimiento pero el receptor deberá hacer uso de su experiencia, misma que le permitirá la identificación de los signos que integran el proceso mental de descodificación de signos, llamado también un proceso semiótico.

En el caso de un *mara'akame wixarika* cuando emite sus cantos a la sociedad *wixaritari*, da por entendido que la mayoría de los presentes entienden los mensajes porque sus cantos los realiza en la lengua materna; lengua que todos dominan, por lo que sus cantos pasan de uno a otro sin detenerse a preguntar si han entendido o no, además hay una respuesta casi inmediata. Pero si él *mara'akame* cantará en su segunda lengua que es el español, sucederían una serie de cosas como:

Primero, su mensaje no se entendería porque no hay un dominio claro de la segunda lengua por parte del receptor. No se puede saber si la pronunciación es la adecuada e incluso si se dice lo que se quiere decir.

Segundo, el mensaje perdería valor simbólico y no cumpliría su propósito ancestral.

Tercero, no cumple con su función de comunicar

Cuarto, los receptores desconocerán totalmente los mensajes y,

Quinto, perdería credibilidad el cantador y sería sustituido por uno que cante en lengua materna.

Sexto, la imagen acústica con el concepto no serían concordantes, por lo tanto no existe un signo y no hay un lenguaje común que permita comunicarse.

Se deben cumplir con el conjunto de reglas que el lenguaje establece:

El emisor debe en primera instancia hacer una lectura de los signos,

Después realiza su combinación.

No debe ser arbitraria la utilización.

Debe cumplir con los lineamientos establecidos en la comunidad *wixarika* para codificar eficazmente sus mensajes.

Para el caso del lenguaje utilizado en los ritos, el cantador debe conocerlos perfectamente.

Si se cumple con estas reglas que marca el lenguaje, el emisor se verá favorecido y cumplirá con su cometido al emitir un mensaje, es decir, que si las palabras utilizadas forman parte del lenguaje común y que de acuerdo a las reglas del mismo se da la combinación de los signos se dará la significación de los mismo, la lengua o los códigos son la condición necesaria del signo.

Eco nos sugiere dos formas de hacer combinación de los signos en cada serie lingüística. A la primera la llama paradigma y a la unión de varios paradigmas le llama sintagma y el orden del sintagma es el que permite al receptor el sentido general del mensaje.

Entonces, la lengua es el conjunto de paradigmas que indica el cómo se da la combinación de los elementos para formar los sintagmas en el habla. Para decirlo mejor lo mostramos de la siguiente manera:

Los paradigmas son: adjetivos, sustantivos, verbos, adverbios, preposiciones, consonantes, vocales, etc.

En los sintagmas la relación de los signos es constante, debido a esto es que se da orden y sentido lógico al mensaje, de no relacionarse los signos el uno con el otro se perdería el orden lógico y no diría nada. El ejemplo; la oración de una *mara'akame* que dice: los *wixaritari* no vivimos de la tierra, vivimos con la tierra, cada uno de los signos o de los paradigmas da una significación en su conjunto y se muestra por separado no tiene el mismo efecto que en su conjunto, porque se

esta diciendo algo más que la tierra o que viven, el mensaje es: los *wixaritari* no vivimos de la tierra, vivimos con la tierra.

En este orden se dice lo que quieren decir y su ordenamiento lógico permite al receptor entender el mensaje. Si el mensaje llevara otro orden, por ejemplo, los *wixaritari* vivimos de la tierra, no vivimos con la tierra, su estructura no permite una significación deseada, es importante el orden lógico que el emisor le dé al mensaje y la importancia de saber hacer la combinación de los paradigmas a fin de lograr el proceso de significación en la integración de un mensaje.

Se utilizan los paradigmas y los sintagmas en la elaboración de los mensajes y estos responden a la forma de ordenar el mundo y el pensamiento.

Lenguaje

El lenguaje “es un conjunto organizado de sistemas de comunicación (*sistemas de signos*) de gran complejidad estructural debido a que concierne a lo social (...) a través de este nos relacionamos con el mundo porque nos permite la formulación de los conceptos, y estos a su vez hacen posible el pensamiento y la comunicación”.³

Se debe entender que existen diversos lenguajes en el pueblo *wixarika* como se ha mencionado, entre los que destacan los siguientes: oral, la danza, simbólico, musical, animal, y otros mas. Y de estos lenguajes hay una aceptación por parte del pueblo y los usan en los diferentes momentos en que dura el rito para transmitir conocimientos preestablecidos, ideas, sentimientos, vivencias y demás.

El lenguaje cumple con dos funciones principalmente: la individual y la social, pero la primera esta ligada a la segunda y es concebido el lenguaje como un sistema establecido de signos no estático, es decir, tiene la cualidad de ir incorporando nuevos signos porque es una institución actual pero producto de su pasado.

³ Saussure Ferdinand, Cuso de lingüística General, 1989.

Funciones del lenguaje:

Jakobson define las funciones del lenguaje en relación con la comunicación, distinguiendo:

Función emotiva- se centra en el sujeto

Función conativa: o de acción sobre otro

Función Fáctica: o de conservación de la comunicación, como cuando uno inicia una conservación y espera respuesta

Quiako ¿cómo estas?

Función metalingüística: cuando se habla sobre el código mismo, por ejemplo una definición.

Función poética: cuando el objeto de atención es la estructura del mensaje mismo.

Función referencias cuando el análisis del discurso se efectúa en función de lo que se tiene que decir.

En su libro *el lenguaje*, Buysens argumenta que la función principal del emisor es tratar de influir en el medio circundante, por la misma razón señala que el lenguaje debe ser definido como un medio para influir en el receptor.

La argumentación de Buysens cobra sentido si se analiza desde el punto más álgido del rito entre los *wixaritari*, los ritos ponen en escena dramáticos acontecimientos que sus antepasados atravesaron para darle forma a este mundo y al recrear estos acontecimientos proponen a los participantes una sanación verdadera porque los sumergen en la inocencia total y van diciendo y haciendo poco a poco, es una forma distinta de ver la vida, tratan pues de dan orden a su estructura mental, desde su visión mitológica narrada y descrita por el mara'akame que es el sanador de la comunidad.

En el proceso de la comunicación el *mara'akame* (emisor en el estudio) emite sus mensajes simbólicos a los participantes pretendiendo crear una respuesta al receptor, el lenguaje es la parte medular del proceso, sin este no se puede influir sobre el receptor y más aún si los dos participantes en este proceso de comunicación no hablan el mismo lenguaje, no se da un proceso comunicativo; no existen las condiciones necesarias para que pueda darse la comunicación.

Si se retoma el ejemplo descrito en las líneas antecesoras, se puede decir que los *wixaritari* usaran su segunda lengua para comunicar los mitos que viven en su cosmogonía, las palabras o signos utilizados no tendrían el mismo efecto. Primero porque no todos dominan el castellano; además porque la mayoría de los ancianos concedores de mitos del costumbre *wixarika* no hablan castellano lo que les provocaría incertidumbre en el rito; tercero, los niños quienes son centro de atención perderían la oportunidad de saber el verdadero contexto donde se desarrollaron los mitos, porque la lengua castellana no refiere lo mismo en la toponimia que la lengua materna. Por esa y otras razones los *wixaritari* utilizan su lengua materna para comunicarse entre si.

Lengua

Saussure señala que el lenguaje individual es la *lengua* y esta es parte de un producto social, "es un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esa facultad en los individuos, es una totalidad en sí y un principio de clasificación, ya que ocupa el primer lugar entre los hechos del lenguaje". ⁴

El lenguaje es el código de donde se servirá el individuo para poder transmitir sus ideas.

⁴ Saussure Ferdinand, Cuso de lingüística General, 1989.

La lengua es la utilización de este sistema de signos por un sujeto y es de naturaleza homogénea en tanto que es:

1.- un sistema de signos en el que solo es esencial la unión del sentido y la imagen acústica y,

2.- En donde las dos partes del signo son igualmente psíquicas.

Estas son las diferencias entre la lengua y el lenguaje.

Recordemos sobre lo apuntado:

Un proceso de comunicación conlleva necesariamente un código común entre los participantes del mismo.

Este código está integrado por signos y a través de la combinación de estos, (paradigmas y sintagmas), el emisor articula un mensaje.

A esta apropiación que hace el emisor del código o lenguaje se llama habla.

Para comunicarse los *wixaritari* utilizan lengua materna. La palabra hablada en es la fuente de toda su estructura comunitaria, es el arca de la memoria que responde a un modelo experimentado durante años y es la forma de ordenar el lenguaje ordinario y el ceremonial donde se encuentran todos los utensilios a disposición para integrar y comunicar.

Esta aspiración indígena por la comunicación es testigo desde hace varios años de reanudar los hilos de comunicación y tradición sin el acompañamiento de la comunidad científica, porque hace alarde de su memoria individual y colectiva que acumula la variabilidad de signos socializados. La lengua materna es un instrumento insustituible para reorganizar al pueblo en su conjunto.

Al ejercitar su lenguaje y dirigirse a un grupo específico; el transmisor lo que hace es poner en funcionamiento la memoria del colectivo, al receptor, pero además esta utilizando un medio privilegiado en estas comunidades. La memoria juega un papel importante, ya que recorre escenarios buscados y compuestos por códigos preestablecidos desde la infancia. Porque en ese tiempo hay un contacto permanente con su cultura, pero además un diálogo mantenido en el tiempo⁵.

Los ancianos en este caso son los encargados de vigilar la transmisión de los mensajes y verificar que se reconstruyan y se nutran en el seno de las familias, es importante decir que ellos no son informadores, ellos son los que transmiten con alegría, la motivación para permanecer sanos, son los encargados de centrar la atención sobre las potencialidades de cada uno, y promueven la unión con todas las cosas, ellos transmiten su saber, ellos socializan su conocimiento construido por el tiempo.

Desde que nace un *wixarika* es recibido por el padre; hay una relación directa entre la madre el padre y el nacido, cosa que en el mundo occidental se ha perdido, pues en ella hay una interferencia. Se considera interferencia a los hospitales y médicos que reciben al nacido. Aún cuando en estos tiempos se permita al padre entrar a ver como nace su hijo nacer, existe un proceso de mediación entre el nacimiento y el recibimiento. En cambio en la sociedad *wixarika*, todo el tiempo hay una relación desde el embarazo.

Para entender el propósito de este ejemplo. El padre acompaña a la mujer a un lugar aislado de la misma sierra con características muy particulares. El padre lleva hierbas que la mujer necesitara, equipal, trapos, alcohol y otras cosas más. Cuando el niño esta naciendo el padre lo recibe en una manta blanca y corta el cordón umbilical; cubre al niño con la manta y lo lleva al cuerpo, mientras la mujer expulsa la placenta que juntos enterraran en un lugar muy explícito, donde en caso de tener más hijos llevaran la placenta al mismo lugar. Este lugar es

⁵ J. Morales Bermúdez, Antigua Palabra, México 1984.

considerado sagrado desde entonces porque están entregando la bolsa donde creció su hijo y depositarlo en la tierra es entregarlo a la madre tierra.

Al regresar a la comunidad o rancho, encuentran a los padres de la madre y el padre, pero también se encuentran los ancianos que darán nombre al recién nacido.

Los ancianos reciben al niño, no le dan el nombre de inmediato porque consideran dos elementos importantes básicamente para darle el nombre al nacido:

Tiempo natural: Si los niños nacen en tiempos de lluvias el niño tendrá un nombre que corresponda a las deidades de la temporada e incluso con el crecimiento del maíz; el nombre lleva en si mismo un simbolismo que permiten tener a su vez la deidad que les garantiza su crecimiento y protección.⁶

Los sueños: dicen que mientras duermen los ancianos pueden encontrar comunicación con deidades del lugar que les guiaran hasta el lugar sagrado que protegerá al niño y mantenerlo sano y con goce de salud, bajo esto pueden entonces darle nombre a la persona.

Comunicarse de adentro hacia fuera

Los *wixaritari* fortalecen su concepción del mundo en el seno de los rituales que realizan durante el año, se reproduce en cada una de las familias. Esta situación permite el dominio de los códigos establecidos en las comunidades sin escritura pero con un continua actividad humana que les da su fuerza interna para ordenar su propio bienestar físico.

⁶ Esto lo pudimos constatar en la elaboración de los estatutos comunales realizados en la comunidad indígena de Santa Catarina donde para niña se le daba un nombre y para niño otro pero tenían que ver los dos con el momento en que se encontraba el crecimiento del maíz. Por ejemplo cuando el maíz esta jiloteando a la niña se le da el nombre de *Xitaima* y para el niño *Xitakame*, deidad del maíz tierno.

Pero no son sociedades aisladas o cerradas que no se dan la oportunidad de relacionarse con pueblos no indígenas, sin embargo, las relaciones que sostiene la sociedad *wixarika* con la sociedad *teiwari*⁷, es limitada por la concepción del mundo⁸. No hay en el mestizo el mismo vínculo simétrico que garantice el respeto al individuo, a su entorno y a la satisfacción de sus necesidades internas que le garanticen sanación interna.

La reciprocidad la encuentra en los rituales, porque en ellos se emiten símbolos que han visto pasar desde el momento de su nacimiento. Los rituales como el *híkuri neixa* en donde hay elementos simbólicos como: maíz, venado, peyote, plumas, agua, fuego, otros, elementos de trascendencia en la cultura *wixarika*, porque buscan vida en todo momento.

Sin embargo, para que los rituales emanen el simbolismo buscado por parte de los *maráakate*, recapitulan los mitos que viven en su cosmogonía, es decir, que mientras el ritual se desarrolla, el *maráakame* por medio de la lengua materna entona largos mitos de origen o de creación que tiene que ver con el momento actual y con el pasado que les da la sabiduría para caminar por su interior; el *maráakame* es el guía, el educador, el que transforma de prácticas de curación, el que lo hace ser radiante.

Pero este conocimiento se ve reforzado en las peregrinaciones realizadas a los lugares sagrados, donde los sanadores desarrollar sus niveles intuitivos, además porque es en estos lugares donde se reactualiza el lenguaje y la carga simbólica practicada durante la niñez y la infancia.

El centro ceremonial es un espacio sagrado, es un lugar donde se reúnen las autoridades tradicionales para sesionar, es el lugar adecuado para ser fiel la

⁷ Así es como se le designa a la persona que no pertenece al pueblo wixaritari.

⁸ Pedro de Haro, es un *maráakame* de la comunidad de Tuxpan de Bolaños y es mestizo. El llegó cuando era niño, lo aceptaron a cambio de su involucramiento directo en la costumbre. Es un caso extraordinario porque además de dominar la lengua, los mitos, presidir los rituales goza de extraordinario prestigio por su defensa del territorio wixarika.

comunicación oral, lugar donde se hacen escuchar evitando los ruidos y las posibles interferencias, donde se da una relación afectiva que no es simple, que suma al grupo y que lo hace interactuar las funciones del lenguaje como lo apunta Jakobson, porque se ponen en práctica las funciones del lenguaje en relación con la comunicación.

La colectividad reunida por sus códigos

Es necesario hacer referencia al contexto en que se da este proceso de comunicación, porque el contexto es el marco de referencia con respecto al cual la combinación de signos (paradigmas y sintagmas) adquiere un significado específico. Es decir, que para una persona ajena a este escenario les podría parecer absurdo y una pérdida de tiempo relacionarse de esta forma si hay tantas cosas que hacer⁹.

Pero para la sociedad wixaritari es indispensable fortalecer su comunicación, porque encuentran su bienestar, su fuerza interna y su salud. Es indispensable distinguir el contexto que nos permite hacer válido un signo, el cual nos va a referir un significado. El investigador Raúl Ávila en su texto "*la lengua y los hablantes*", destaca cuatro tipos de contextos que son útiles para la investigación pretendida.

1ro. Refiere al contexto semántico: es aquel en el que el signo adquiere un significado en relación con otros signos, es decir, es la combinación de paradigmas y sintagmas.

2do. Contexto situacional: hace referencia a la situación de los hablantes en el espacio y tiempo, es decir la relación que se da entre el hablante y los signos.

⁹ La vida en las ciudades tiene una connotación distinta y la individualización ha ganado terreno por lo que muy raro ver este tipo de interlocución grupal.

3ro. Contexto físico: el que recurre al mundo físico y no a las palabras que aparecen junto a ella, ni la situación ni el espacio, y permite al receptor encontrar el sentido de las palabras.

4to. Contexto cultural: es el cúmulo de conocimientos que tiene el sujeto de enunciación que puede ser histórico, adquiridos, aprendidos hábitos, costumbres, experiencias, etc.

El contexto juega un papel primordial porque pretende un escenario complementario a la palabra hablada. En este tipo de comunidades, los escenarios se construyen con el nacimiento de los niños, con el crecimiento del maíz, con la llegada de las lluvias, es decir, durante todo el año se generan los contextos.

La sociedad *wixarika* garantiza la existencia de su pueblo en el tiempo y espacio, en el presente y el pasado, en la sincronidad de los tiempos donde los hombres dan seguimiento a la espiral interminable de mensajes que los relacionan y los unen.

En este caso, el contexto social influye fuertemente en las relaciones humanas, ya que ello permite la expansión de los códigos; desde el emisor y receptor hasta los mitos y rituales que canalizan para acompañar los mensajes.

En esta comunidad se conjugan perfectamente lo que sugiere Horacio Guajardo con la bilateralidad y multilateralidad que permiten el debate y el intercambio “yo hablo, tú escuchas” “tú hablas, yo escucho”.



Iniciados con Muvieri en Lugar Sagrado



Roberto Inicado



Hikuri neixa



Cambio de varas



Mujeres Diosas



Flecha Petitoria



Mara'akate en Lugar Sagrado



Hombre Dios

Capítulo 3. La sanación trasciende montañas

“...el prestigio es a la violencia, en la época moderna, lo que el alma, era en otro tiempo al cuerpo...”

Serge Moscovici.

La comunicación parte de la palabra hablada ejercida de manera directa y donde se funda comunicación entre el *wixaritari* y la forma en que la gente aprende a tener acceso a su propia sabiduría interna, a sacar su propia técnica de curación y su dominio depende de su sensibilidad, de los espacios, de los escenarios, tiempos y ceremonias donde se ejercitan estos códigos.

El contexto juega un papel importante, así como los lugares donde se recrea, eso es lo que se describe en el capítulo; los espacios libres de interferencia y donde el sanador hace alarde de su acervo memorial del lenguaje no ordinario y desarrolla sus habilidades, prácticas y técnicas de curación y de diagnóstico.

Los *wixaritari* fortalecen la práctica de intuición en su territorio y fuera de su territorio donde nace su vida mitológica; el mensaje obedece a la comunicación intuitiva del sanador que recibió en la comunidad y se materializa en tierras lejanas; tierras de recreación de mitos comunicados desde la niñez. El escenario fortalece los códigos sociales preestablecidos, la estructura social, por supuesto, la representación mental de las cosas que hace la comunicación. Se involucra el *yo* de cada uno de los *wixaritari* y empieza a sentir deseos de superación.

Además, hay una descripción a manera de crónica de los sucesos que se dan en las peregrinaciones realizadas por los *wixaritari* fuera de su territorio, pero íntimamente ligadas con su cosmovisión. Es decir, ponen en práctica el conocimiento adquirido en la comunidad durante años y que parte del simbolismo que se da en la oralidad, porque la oralidad no es simplemente un mecanismo interpretador, sino parte misma de tales prácticas (Víctor Franco Pollotier, 1996).

El ejemplo se encuentra en los rituales, que ponen en práctica el retorno a los lugares que apelan su repetición, y no tienen una explicación visible, sin embargo, el ritual se propone un forma complementaria y reproduce un efecto representativo de ciertas prácticas sociales con el fin de capturar el pensamiento, produciendo un efecto simbólico, una creencia, un lenguaje la sanación misma.

Frecuentemente los escenarios se conjugan con el lenguaje sagrado “todo lo que vemos, oímos y comemos en esas tierras, son parte de las deidades, hay que dejar que ellos nos guíen, de lo contrario nos podemos perder o enfermar...”¹. Así como se hace referencia a lo dicho por Manuel, la mayoría de las acciones son un conjunto de comportamientos y signos, acompañados siempre por expresiones verbales que son los que guían estos comportamientos, los signos, símbolos y lenguajes conjugados en el contexto.

La relación que encontrada entre la palabra y los diferentes actos del grupo (así se constata más adelante) son tendientes a garantizar una reflexión, que buscan la significación del lenguaje y las imágenes guardadas se reproducen de manera instantánea, es decir, la situación de la lengua es garantizar esa conducta esperada, es reproducir el escenario ceremonial y por consiguiente una interrelación que garantiza los valores sociales vinculados a una profunda labor de enseñanza y de ordenación de su estructura comunitaria que genera un sistema de creencia.

La descripción cronológica de este capítulo obedece principalmente para ser fiel a la forma de ver la comunicación directa y de empecinamiento para influir en el receptor, mismos que se traducen en las conductas en la comunidad, porque los comportamientos y los valores sociales los encuentran en las transmisión de los mitos y la recreación de los rituales, principio básico de hacerlos latentes, de representarlos y de escenificarlos para el conjunto de la sociedad que se relaja para encontrar la sanación.

¹ *Wixarika* Manuel Esparza, uno de los principales en la peregrinación, 1995.

Finalmente, es necesario verlo como un modelo que ha funcionado para estas comunidades sin escritura y les ha permitido la interacción y el resguardo de su cultura. ¿A cuántas personas y sociedad puede servir esta experiencia, cuando el mundo se acerca a la era de la sequía, de la guerra y la enfermedad?

La reconstrucción de un viaje...

El viaje realizado por los *wixaritari* de la comunidad de las Latas², es un proceso interactivo de comunicación que reafirma los códigos y los valores culturales generados a partir del conocimiento de su origen en lugares apartados de donde habitan actualmente. Se transportan a sitios aislados donde tienen la oportunidad de reflexionar sobre su significado de la vida humana. La realidad que enfrentan sobrepasa su entendimiento, por eso en el viaje hay un *mara´akame* que guía y conduce por caminos considerados por los sanadores como sagrados.

Para trasladarse a *wirikuta*³ es necesario responder a reglas no escritas pero establecidas, que permiten al peregrino trasmutarse de su estado actual aún estado infantil, lo consigue a raíz de un excesivo sacrificio humano, es decir, que su conducta debe ser intachable en ese momento y en el futuro. La verificación de este padrón esta a cargo de los sanadores o llamados principales del grupo que mantiene interacción con las deidades del lugar.

En este proceso los *wixaritari* sanadores⁴ establecen un recuento de faltas de los peregrinos y es necesario exteriorizarlas frente al grupo para alcanzar la sanación y regresar simbólicamente a la infancia donde no tienen faltas carnales. Para los

² Localidad de la comunidad de *Tuapurie* (Santa Catarina Cuexcomatitlán) denominada en *wixarika* como *kiurihuite* una de las más arraigadas a su costumbre.

³ Es un lugar considerado sagrado para los *wixaritari* porque es donde partieron sus antepasados y donde encuentran la planta llamada *hikuri*. Se encuentra en el Desierto de San Luis Potosí.

⁴ Se le denomina a los shamanes con experiencia en este tipo de peregrinaciones y son cinco en la peregrinación.

wixaritari las faltas más graves son las sexuales y pueden impedir concluir en buenos términos la peregrinación.

Los peregrinos son constantemente estimulados por los principales con el propósito de lograr una integración y para comprender los mitos, los rituales, los símbolos, las ofrendas, los lenguajes que ilustrar. Dejan una huella en los peregrinos. Es necesario que el principal recree un ambiente sagrado⁵, es decir, hace uso de todos los medios que tiene para recrear un patio sagrado, donde colocan instrumentos simbólicos, que permite unificar el presente y el pasado para dar paso a las fuerzas sobrenaturales.

Estos sucesos impactan en los peregrinos porque el lenguaje utilizado crea una conciencia colectiva expresada en la vida cotidiana donde se pone en práctica lo aprendido, pero además se trasmite a aquellos que permanecieron en la comunidad.

Los antiguos *wixaritari* realizaban su viaje a *wirikuta* a pie, se asentaban en los lugares conocidos con nombres *wixarika*, identificados como lugares de sanación de los antepasados. Para llegar a estos lugares tardaban de 30 a 40 días aproximadamente. Su medio de transporte eran burros o mulas cargados con dos costales llenos de tortilla dura, semilla de guaje molida, chile, semilla de calabaza molida, los mezclaban entre sí y el resultado era su comida del viaje.

Este viaje les permite buscar, cazar⁶, comer el *híkuri*⁷ y ascender a la montaña sagrada de *wirikuta: ráunax*⁸, lugar mítico, donde se dice que nació el padre sol y donde nació el primer cantador. Es tierra sagrada por excelencia entre los *wixaritari*.

⁵ En lo que dura la peregrinación los principales colocan ofrendas donde representa la comunidad y su patio sagrado, cuidando la colocación de todas las piezas.

⁶ Es una forma de denominar la recolección del *híkuri*, ya que los *wixaritari* consideran al *híkuri* como la representación del venado e incluso a la hora de buscarlo, se dice que se busca el venado azul que una comunidad de *híkuris*.

⁷ Se le nombra al *híkuri* en lengua materna

⁸ Es el cerro de donde partieron sus antepasados a poblar las tierras donde hoy viven

Los viajes se realizan en diversos medios según las necesidades y el número de peregrinos, por ejemplo, se viaja en camiones de transporte público⁹ cuando las peregrinaciones tienen un carácter familiar, lo realizan generalmente un sanador *maráakame* en compañía de los representantes de la familia o los directamente afectados por enfermedades de los sobrenaturales.

Cuando las peregrinaciones se realizan por centro ceremonial, se contrata un camión o camioneta que los lleva desde su lugar de origen hasta la tierra de *wirikuta* y viceversa. Esto les permite llegar en menos tiempo al desierto de San Luis Potosí y a su vez recorrer los distintos sitios considerados sagrados en los que depositan ofrendas petitorias, en algunos lugares se quedan toda una noche como se hacía tiempo atrás, para narrar hermosos sucesos mitológicos.

Aún conservan la costumbre de llevar la tortilla dura en costales, las semillas de calabaza y guaje molido; el viaje dura por lo regular ocho a nueve o diez días dependiendo del *maráakame* que guía la peregrinación.

Los *wixaritari* en su viaje a *wirikuta* viven en un mundo subjetivo, pero la subjetividad entre los *wixaritari* es la manera de enseñar a los iniciados¹⁰ el drama de los sucesos sobrenaturales ocurridos por estas tierras donde participaron directamente sus antepasados y hoy es necesario conocer esa gama de connotaciones arcaicas heredados que los conectan con su pasado, su historia y su presente.

Los *maráakate* conocen los ritos que se exigen aún iniciado, la abstinencia, las ofrendas que se deben de preparar, las plegarias, los cantos, etc., en el largo camino a *wirikuta*, su preparación como *maráakame* se da en las mismas

⁹ En el reciente publicación de Eugeni Porras, “Cultura y Comunicación, homenaje a Edmun Leach, describe” la secuencia ala que nos referimos corresponde a una peregrinación, realizada con el apoyo de automóviles y que regularmente duran de cuatro a cinco noches”. Pp. 198.

¹⁰ Son los peregrinos que acuden a *wirikuta* por primera vez.

condiciones y hay quienes se emplean a fondo de tal manera que visitan hasta diez o más veces *wirikuta*, y logran la especialización de sanar.

Ser *maráakame* es un grado que se gana en la comunidad y son designados por la mayoría de los jicareros¹¹ del centro ceremonial. Los jicareros deciden que *maráakame*, porque conocen bien su compromiso con el costumbre y sus cualidades como cantador de mitos, guía del cuerpo-mente-espíritu. Un buen sanador¹² siempre es buscado por los centros ceremoniales, porque de la profundidad de sus palabras depende la armonía en su cosmos y en la tierra: lluvias abundantes, salud, la vida y de la fidelidad de los rituales que recrean los mitos, provocara en el espectador registro geográfico mental (Fernando Benítez, 1980) de los lugares sagrados.

Transporta con su canto a niños, adolescentes, adultos a estos sitios sagrados que algún día conocerán en carne propia y pondrán en práctica todo este conocimiento heredado por los sanadores antiguos con los cuales tuvieron contacto en las diferentes etapas de su vida.

La peregrinación, es de suma importancia para la sanación y la concepción del mundo *wixarika*, de hecho el complejo simbolismo que encierra la búsqueda del *híkuri* hace a los peregrinos atentos a las señales que de él reciben. Furst recoge la opinión de la Barre (1970), ha sugerido que los rituales actuales del *híkuri* son “quizá ritos más cercanos a los precolombinos”¹³. Su aseveración es correcta, porque la mayoría de los *wixaritari* que habitan estas tierras e incluso los que no viven en ellas, aceptan la mitología emanada de él y aceptan por convicción su poder mágico-religioso, además participan en los rituales que se escenifican en los centros ceremoniales.

¹¹ Se le denomina a las personas que tienen un cargo ceremonial.

¹² Se podría diferenciar dos tipos de cantadores, los que lo hacen en rituales familiares y los que lo hacen de manera comunitaria.

¹³ Eugeni Porras, Cultura y Comunicación, homenaje a Edmun Leach, Página 113

Esta visión se repite de generación en generación, lo que permite entender el mundo tradicional que los *wixaritari* establecen con sus rituales, ceremonias y búsqueda del *híkuri*. Existen casos de *wixaritari* que no han participado en la peregrinación, pero comparten el mismo sentimiento por su ideología y prueban el *híkuri* con la misma responsabilidad en los rituales; saben de *wirikuta* por los cantos que describen a detalle el lugar (es), narrados por los que fueron al mundo de los sobrenaturales.

La vida cotidiana de los *wixaritari* esta llena de recuerdos de sus viajes a *wirikuta*, esos traslados permite ver a las deidades naturales con verdadero estoicismo, pero sobre todo la participación en la búsqueda del *híkuri* en un lugar que le designan *mukuyuabi*, es el templo de las deidades *wixaritari*.

En *mukuyuabi* se ofrecen plegarias, cantan, preparan ofrendas para el *híkuri*. Se forman en fila india; los principales sacan sus instrumentos de cacería: arcos, flechas; señalan hacia las cinco regiones del mundo. Se busca el primer *híkuri*, todos buscan de manera cuidadosa, no es tan fácil encontrar el cacto en esta región del desierto, por eso se debe pensar en cosas positivas. Al encontrarlo se reúnen todos los peregrinos en el lugar y los cinco principales clavan su flecha a la orilla del *híkuri-venado*¹⁴, cuidando de no dañarlo, se trata de atraparlo vivo y después hacer el sacrificio.

La unidad que se establece entre los tiempos pasado y presente, nos lo explica la amalgama entre *híkuri-maíz-venado*, armonía de lo que se esta viviendo siempre, es decir, que se internan en el mundo mítico, donde los deidades animales y personas vuelven a formar parte del pasado, compartiendo el mundo sagrado donde se reproducen los acontecimientos sobrenaturales que vieron nacer al mundo sano en el pasado y hoy pueden vivirlo los iniciados.

¹⁴ Hay una relación simbólica entre estos dos elementos. Se considera al *híkuri* venado, por esa razón se habla de cazarlo.

Los peregrinos establecen el vínculo con los códigos entre lo que sucedió y lo que esta sucediendo, se pernocta en ambos tiempos, pues deben de lograr el estado de avenencia con los sobrenaturales, su comunidad, su naturaleza y el hombre mismo. Se garantiza renacer con salud y ofrecer vida a los suyos por medio de la cacería de *híkuri-maíz-venado*. Realizar el viaje les da a los miembros un grado de sanador importante dentro de la comunidad y son percibidos de forma distinta por los demás miembros, porque se les permitió pasar al mundo extraordinario de las deidades.

El *híkuri* entre los *wixaritari* es la manera de ascender a lo sagrado, pero también les hará hábiles en la sanación, en la casería, les enseñará a sanar y dar amor aún estando solos, y les ayudará en sus labores cotidianas. La gran mayoría de los *wixaritari* que lo consumen suelen tener capacidades curativas en los distintos niveles de la existencia humana y algunos descubren su talento para comunicar de una forma humilde y sencilla formas diversas de sanar, pues siente un profundo compromiso en sus trances que es una técnica de sanar. Es la realidad subjetiva y no la objetiva la que cuenta en este encuentro.

Los sanadores han tenido éxito porque encuentran los "espacios adecuados para ellos y los iniciados, porque solo así se entienden la realidad oculta mediante formas que reflejan las historias personales y de grupo".¹⁵

Los sanadores *wixaritari* se ayudan con la planta del *híkuri* para buscar la sanación en el menor tiempo posible y para poder buscar el *híkuri*, los *wixaritari* realizan una serie de sacrificios, compromisos, ofrendas de petición a largo del viaje y en su comunidad antes y después de la peregrinación.

El primer ritual colectivo es la confesión de los males de cada uno de los participantes para aspirar a la purificación de sus cuerpos y almas. Este acto es imprescindible, sino se realiza no tiene caso seguir, pues los deidades no

¹⁵ Michael Harner, "el Universo Oculto del Sanador", del libro La Nueva Salud, editorial Kairos, 1990.

aceptarán a los peregrinos, pero además, no podrían cruzar las puertas astrales que comunican con el mundo de los antiguos y encontrar la salud.

Por medio de la confesión, los *wixaritari* pueden pasar de un estado ordinario a un estado de inocencia; existe una regresión mental en sus cuerpos, en su alma y en el tiempo. La confesión es sanar, se realiza en dos formas comúnmente: la primera, asiste el implicado con los cinco principales, narra en voz alta sus errores.

En la segunda, se realiza la confesión por la noche en voz alta en presencia de todos los *xukurikate*¹⁶ se hacen públicos los errores carnales, no importe la presencia de parientes, esposos o esposas. No se permite ninguna muestra de celos, resentimiento, dolor, furia, nadie puede tener esos sentimientos en su corazón, podría ponerse en riesgo él y a los mismos compañeros. No encontrarían *híkuri*.

La purificación o sanación les permitirá cruzar las cinco puertas de energía que los *mara´akate* abrirán en el transcurso del viaje. Cada una con un diferente grado de importancia, pero ninguna imprescindible pues son sitios donde corren las fuerzas de las deidades sobrenaturales que asisten a su encuentro para bendecir su camino, recibir su alimento y ofrendas.

Cuando los iniciados entran en los campos sagrados, también entran en un alto grado de conciencia del valor de su salud, cada paso, cada palabra mencionada por el *mara´akame* es un código que ayudará a descifrar el mundo antiguo, cuando el mundo era habitado por personas animales, pero además, reafirma el peregrino su costumbre. Entra en un trance emocional increíble, su rostro manifiestas muecas gozosas.

Son cinco puertas; la energía emanada es similar en cada una de ellas, aunque el grado de conciencia va creciendo en la cada uno de los iniciados, coexisten en dos tiempos guiados por su *mara´akate*, son llevados al un mundo donde tienen la

¹⁶ Suele llamárseles así a los peregrinos porque van a recoger el *híkuri*.

oportunidad de escuchar y ver sucesos sobrenaturales, lo que crea en el espectador un cambio radical.

Los cambios que le suceden a cada uno de los peregrinos les permite mayor integración grupal y comunitaria, es decir, que todos juntos realizaran los trabajos en forma organizada cuidando que nada salga mal, pero lo más importante es la sanación colectiva, no hay preocupaciones individuales, ahora las peticiones de lluvia, de salud, de vida, se dan en forma de grupo y se pide por los ahí presentes y por los ausentes.

La fertilidad, la salud, integridad, respeto, son elementos básicos que se ven reforzados en este viaje por cada uno de los participantes que propician al poner en práctica actividades como darle de comer al abuelo fuego “*tatewarí*”¹⁷, limpiar la zonas de asentamiento, cumplir con las necesidades de los sanadores o *mará akate*. Entregar suficientes ofrendas a las deidades, cumplir con los ayunos y abstinencias que impone el viajar a tierras sagradas.

Los escenarios que encuentran los sanadores en esta región les permiten llevar a los iniciados elementos simbólicos que respetaran desde lo más profundo de su corazón¹⁸ desde el día en que tienen contacto hasta su muerte. Los escenarios permiten al sanador trascender tanto que se deja ir hasta verse como parte del todo y no como el generador de la armonía que hay y habrá en el pueblo.

Los escenarios se ven favorecidos con el apoyo del *híkuri*, porque alterara su conciencia y realizar un viaje hacia la dimensión oculta del universo, que genera la organización comunitaria entre los *wixaritari*, porque nace a partir de la recreación de estos espacios su gobierno tradicional, se especializan los cantadores, los *xawareros*¹⁹, los *canareros*²⁰, etc.

¹⁷ Se refiere a la deidad del fuego.

¹⁸ Michael Harner, "el Universo Oculto del Sanador", del libro La Nueva Salud, editorial Kairos, 1990.

¹⁹ Músicos tradicionales que toca el violín.

²⁰ Músicos tradicionales que toca la guitarrita.

Es obligado para los *mara´akate* lograr que los iniciados pasen de lo ordinario a lo no ordinario, porque ahí es donde encuentran la sanación, porque salir de lo ordinario implica salir del dolor, del conflicto, del sufrimiento. Este ir y venir de la realidad ordinaria y no ordinaria permite al sanador llevar a los iniciados a experimentar su armonía más profunda dentro de sí para sanar el dolor. Los escenarios descritos abajo son ideales porque permiten profundizar en su interior.

ROAXAWATIHUEA²¹

Primer punto fuera del territorio wixarika considerado lugar sagrado, conocido en lengua materna como "*Roaxawatihua*". Aquí se realiza la primera liberación interna de los iniciados, porque aquí es donde el *mara´akame* e iniciado comienzan "una resonancia que capta lo inefable"²². Este lugar da la posibilidad de confesión y el iniciado recibe comprensión y sentido de conexión. La confesión se realiza en un ritual especial de confianza, intimidad, responsabilidad, dependencia y solicitud, subyacente²³ en toda la sanación. La preocupación, amor, y atención del sanador sirven para crear un lazo especial, y así, lo que era una simple confesión, se desplaza hacia el arte de sanar y con esta breve ceremonia se escala el principio de vida y de repetición que guardara en el tiempo.

Aquí bañan a los iniciados que quieren ser *xukurikate*²⁴ y que van por primera vez a buscar su curación interna, pero también a buscar *híkuri* en *wirikuta*, tierra agraria de San Luis Potosí. El baño representa pureza, nobleza y sobre todo salud y arrepentimiento. Les cubren el rostro con un pañuelo para no quedar ciegos²⁵,

²¹ Este lugar también se le conoce como Santa Teresa y es donde los iniciados para sanadores se cubren el rostro con un pañuelo rojo y de aquí en adelante se guiarán de manera auditiva. Este proceso es muy interesante porque es donde se fortalecen el interior de cada uno de los participantes, esto se da mediante la fe que conecta a sus pacientes con las fuerzas de voluntad y de creencia.

²² Ted Kaptchuk, "la sanación: un Viaje Juntos", del libro La Nueva Salud, editorial Kairos, 1990

²³ *Ibidem*

²⁴ Este es el último baño que recibirán en varias semanas los iniciados.

²⁵ Se dice que los rayos del sol de los lugares sagrados son muy intensos y como ellos no están preparados para recibir tan luminosidad, es necesario cubrir su rostro en cada uno de los lugares más peligrosos. Ellos le denominan peligroso a los lugares con mayor representatividad.

porque como son nuevos y muy delicados pueden perder la vista al recibir la luz emanada de los lugares sagrados.

Desde este momento su preparación es guiada, cuidada y todos sus movimientos son con respecto al resto de los integrantes, pues se insiste trabajar en grupo. Se les cubren los ojos a cada uno de los iniciados por lo que deben tener mayor precaución en sus movimientos y poner más atención a las indicaciones del *mara akame*.

Se realiza una caminata de tres a cuatro km en línea recta a Jerez, Zacatecas, los principales van adelante a unos cinco metros de distancia de los iniciados; los principales llaman a uno por uno para que confiese sus errores. Es llamado al primero de la fila, es llevado por el alguacil; ellos manifiestan sus errores ante los cinco principales, al terminar se les da consejos y son azotados cinco veces por el alguacil con una soga de 40 cm aproximadamente (castigo simbólico), los ponen a bailar con música tradicional de *xaweri* y *canari*²⁶. Los toman del brazo los mensajeros primero y el segundo para incorporarlo a la formación. Mientras esto sucede el resto que espera tiene la obligación de ir ordenando su confesión.

La confesión ritual son las transgresiones sexuales, debe hacerse durante este viaje. Cada persona pasa un tiempo reflexionando sobre su pasado y hace un nudo en una cuerda; cada nudo es la representación de una falta en el sueño, por deseo ó realizarlo físicamente. Al terminar con todos los iniciados se espera a que llegue la noche para ser arrojadas cuerdas al abuelo fuego²⁷, quien perdona los errores y sanara a cada una de las personas, asegurándose de que todos sean “nuevos”²⁸.

²⁶ Violín y guitarra tradicional

²⁷ Deidad nombrada en lengua materna Tatewarí

²⁸ Se habla de que una persona es nueva en el medio simbólico, se habla de transmutación de adulto a niño.

El encargado de arrojar los pecados al abuelo fuego es el *mara'akame* quien vela toda la noche y sostiene su canto a manera de murmullo informando a los deidades de lo acontecido en el primer acercamiento.

Es muy importante la celebración de los ritos de purificación, pues ahí empieza la búsqueda de la sanación espiritual que le permite encontrar la puerta umbral para ser “nuevos”. La transmutación le permite pasar de adulto a niño, del tiempo profano al tiempo sagrado de los sobrenaturales, de un hombre normal a un hombre sano; sólo como hombre sano podrá pasar las puertas del otro mundo. Si se consigue, entonces se puede seguir el viaje a la tierra sagrada *wirikuta*. Así lo describe Eliade “ahora bien, esto se traduce en un retorno hacia atrás, hasta la recuperación del tiempo original, fuerte, sagrado”.²⁹

P. Furst recoge un testimonio de Myerhoff, y nos dice que participo en la primera peregrinación de 1966, reconoció correctamente el viaje a *wirikuta* como un regreso simbólico al estado original. Con el objeto de que los mortales comunes puedan seguir esta búsqueda sagrada, él escribe, “los peregrinos deben de estar limpios de toda experiencia sexual, esto es, deben de regresar al período de la vida en que eran inocentes, antes de que fueran maduros, mundanamente adultos”.

Indudablemente los *wixaritari* tienen la oportunidad de mutación por medio de la sanación, pues les permite viajar hasta sus orígenes. Así lo hacen en el tiempo de participación en los rituales de su comunidad.

Wirikuta, es el lugar sagrado donde se confiesan y donde se tiene la oportunidad de sanar. El que oculte un pecado será castigado por los deidades por su nueva falta y pone en riesgo a la comitiva, todos lo sabe bien, pero además los *mara'akate* principales pueden darse cuenta de quien mintió y buscan la manera de resolverlo.

²⁹ Eliade Mircea. Rito y Realidad, 1986.

Los proceso en los que se ven involucrados los *wixaritari* por estas tierras tienen que ver con el retorno a sus orígenes y conforme se avanza a la tierra de el *híkuri*, los *wixaritari* van en regresión, van adentrándose más al mundo de los antiguos.

Cuando los *wixaritari* escenifican sus rituales se da también este fenómeno, suele ser muy palpable, dar vuelta en sentido inverso al sol, permite adentrarse al mundo de los antiguos. Los cantos marcan el ritmo de retorno en cada vuelta que se da en sentido opuesto al reloj.

Lo mismo ocurre en los pasillos de la tierra sagrada de *wirikuta*, donde el sentido de purificación radica esencialmente en retornar al estado infantil donde se es por esencia puro, digno de contactarse con las deidades. El llegar a *wirikuta* se debe pasar por tiempos presente-pasado, aunque es necesario incidir en el pasado; regresar a aquel mundo de los sobrenaturales para encontrar la tranquilidad del alma, para eliminar el sentido individual y fortalecer el sentido colectivo que permite armonía con sus condescendientes, el entorno natural.

“Vivir los mitos implica, pues, una experiencia verdaderamente religiosa, puesto que se distingue de la experiencia ordinaria, de la vida cotidiana. La religiosidad de esta experiencia se debe al hecho de que se reactualizan acontecimientos fabulosos, exaltantes, significativos; se asiste de nuevo a las obras creadoras de los sobre naturales; se deja de existir en el mundo de todos los días y se penetra en un mundo transfigurado, auroral, impregnado de los seres sobrenaturales. No se trata de una conmemoración de los acontecimientos míticos, sino de su reiteración”³⁰

“Si no confiesas todos tus pecados te castigaran los deidades y enfermaras en *wirikuta*, te volverán loco y no podrás encontrar el *híkuri* porque se esconderá”³¹.

³⁰ *Ibíd*em

³¹ Marcos Torres, Mara ákame principal de la peregrinación

MAYE MUTA (+R+K+TZIE)

El segundo punto denominado en lengua materna “*+r+tzie*”, se encuentra en la periferia de la ciudad de Zacatecas. Se realiza la limpia por *+r+kuekame* y *nauxatame*, los principales del grupo.

El primer *mara´akame* y el segundo, marcan la “puerta” del umbral con dos flechas que se unen en lo alto del espacio, murmuran algunas palabras que apenas se escuchan; primero para pedir que todos impuros pasen a este espacio sagrado sin ser castigados³²; antes de entrar al túnel son presentados uno por uno por medio de una limpia de pies a cabeza, ejercitada por los *mara´arakate* principales, con sus plumas pueden quitarles lo profano que envuelve sus cuerpos. También limpian sus pertenencias que llevan en pequeñas bolsas para hacerlas más ligeras y atraviesen el umbral sin problema.

La puerta comunica con el pasado, permite entrar a una realidad inimaginable, sin embargo, para los iniciados es un espacio de gran valor porque encuentran respuesta a muchas inquietudes que tienen desde pequeños. Es único este momento, nada podría sustituirlo pues están con los seres sobrenaturales que les dieron la vida y hoy a través de una serie de símbolos pueden encontrarse.

Los iniciados se someten a una intensa reflexión de sus actos para lograr curarse y poder entender más de los mensajes emanados por las deidades en forma de luces.

Se les enseña a los iniciados donde queda *tatei martinieri*, pues ellos (los iniciados) llevan el rostro cubierto con un paño. Después de haber reconocido y establecer el contacto con deidades del lugar pasan a otra sierra. Los iniciados pasan con los dos principales para ser sanados. Aquí depositan las primeras ofrendas³³. Terminada la confesión de todos los primerizos. Se establecen frente a

³² El castigo se refiere a enfermedades del alma, enfermedades que se pueden materializar en el iniciado o en alguno de su familia que se encuentra en la comunidad.

³³ Jícara votiva, URU, que en donde depositan su petición familiar

la hoguera y en voz alta realizan una nueva confesión depositando la cuerda donde minutos antes registraron sus pecados a *tatewarí*, para que el abuelo fuego termine con el acto de sanación.

Los *wixaritari* han visitado este sitio al que consideran sagrado y donde se encuentran las deidades en espera de los que vienen a buscar la salud de su alma y de los que quieren conocer el mundo de aquellos hombres que crearon su mundo.

“Cuando los jóvenes pasan por las diversas ceremonias de iniciación, se celebran ante ellos una serie de que a pesar de representarse exactamente como las del culto propiamente dicho - salvo ciertas particularidades características -, no tienen, sin embargo, por meta la multiplicación y el crecimiento del tótem de que se trate, sino que van encaminadas a mostrar la manera de celebrar estos cultos a quienes se va a elevar, o que acaba de ser elevados”.³⁴

La puerta permite a los iniciados que acaban de rendir cuentas a las deidades, entrar en un trance emocional consciente que les garantiza entender la interacción establecida por los cinco sanadores principales con su grupo de peregrinos. No es un acto individual el que se da, no es una plegaría individual, no es una relación de pareja; aquí se manifiesta una convivencia entre lo ordinario y lo no ordinario para encontrar la salud comunitaria.

Es la “puerta”; lo dicen, es el paso de una sierra a otra, el paso de un estado mental a otro. Los sanadores principales, avanzan unos metros, se pone de frente uno del otro, levantan la *muvieri*³⁵ juntándolas en el espacio y en el centro; murmuran algunos cantos y la dirigen a los cinco puntos cardinales; el resto de los peregrinos permanecen en línea recta a unos cuantos metros de los *mara´akate* y se cierra la “puerta”. El paso por este túnel umbral desprende en los iniciados

³⁴ Eliade Mircea. El chamanismo y las técnicas arcaicas de éxtasis, 1986.

³⁵ Es un flecha con la cual se apoyan los *mara´akate* principales para realizar curaciones y en este caso para abrir las puertas que se encuentran en los cinco puntos cardinales y para trascender.

impacto emocional importante, es un espacio considerado peligroso, porque es un espacio donde se concentran los dos tiempos, por eso los iniciados llevan la cara cubierta para no recibir el impacto directo de los brillantes rayos luminosos que emana el lugar.

Se manifiesta una conciencia simbólica que llevarán por el resto de sus días y aún cuando se termine el compromiso con el grupo de peregrinos, esta conciencia permanecerá en cada uno y se materializará en la participación de las ceremonias comunales, además de repetir este patrón con sus descendientes a fin de no truncar el proceso de sanación, de los acontecimientos sobrenaturales y la misma interacción comunitaria.

La conciencia generada a partir de un viaje a *wirikuta*, permite entender la realidad donde los patrones culturales son transmitidos en estos espacios designados únicamente para enseñar los mitos que dieron origen a los *wixaritari*. La creación de esta conciencia permite una estabilidad intercomunitaria.

"La sanación no se limita a estos momentos en que estamos enfermos; forma parte del proceso y del viaje de la vida".³⁶

XURAVE MUYECA³⁷

El tercer punto "*xurave muyeca*", aquí se hace una confesión colectiva. Durante toda la noche se realiza una ceremonia para pedir salud y bienestar a las deidades para los jicareros que acompañan a la comitiva, para lograrlo se rezan plegarias a *+rikuekame*.

Explican a los iniciados el porque se realizan las peregrinaciones, quiénes fueron los primeros en realizarlas, en que tiempos, etc. En este momento a los iniciados se les designa un nombre imaginario, también a las cosas, a toda la gente del mundo, animales, etc.

³⁶ Ted Kaptchuk, "la sanación: un Viaje Juntos", del libro La Nueva Salud, editorial Kairos, 1990

³⁷ Dentro de las Estrellas

No duermen esta noche, se vela toda la noche. Los iniciados forman un círculo, círculo de energía sanadora; colocan las cosas sagradas a espaldas del sanador principal; en frente de él, posa *tatewarí* el abuelo fuego. Se sacraliza el lugar, porque según el mito, aquí vive la diosa de la estrella en compañía del dios del viento. El *maráakame* principal canta las historias de la creación del mundo, del nacimiento de la primera jícara, de la primera flecha, del primer cantador, etc.

Mientras el cantador narra los mitos, el *waykame*³⁸ realiza algunos juegos nacidos de la imaginación. Un ejemplo, “la llamada del padre”, aquí se le llama al Juan Pablo II para que bautice a los niños recién llegados. El nacimiento del gobierno tradicional, es otro juego; los diálogos y los monólogos son improvisados por cualquiera de los miembros.

“Se ve, pues, que la historia narrada por un mito constituye un conocimiento de orden exotérico no sólo porque es secreta y se transmite en el transcurso de una iniciación, sino también porque este conocimiento va acompañado de un poder mágico-religioso”³⁹

Esta actividad en realidad es una forma de mantener despiertos durante toda la noche a los iniciados para que atiendan los mitos de creación que narra el sanador. Porque busca a través de la relajación y reflexión pasar de un campo a otro sin correr ningún riesgo.

El trastocar el orden cotidiano, alterar el ritmo del mundo, darle otros nombres a las cosas, es conservar, eliminar a cualquier enfermedad y salvaguardar la existencia misma; les da la oportunidad de entrar en un espacio donde todo marcha en sentido inverso para encontrar la salud.

³⁸ El *waykame* es un personaje en la peregrinación que imita a los principales pero de manera burlona para que los peregrinos no se duerman y estén atentos a lo que sucede. También es el responsable de involucrar a las personas.

³⁹ Eliade Mircea. El chamanismo y las técnicas arcaicas de éxtasis, 1986.

Estas escenas ponen en práctica los símbolos de la tergiversación de las cosas y su significado, parte fundamental para encontrar la sanación el desarrollo de la peregrinación.

Para los *wixaritari* que es su segundo viaje es más comprensible, para los que son iniciados es desconocido aunque son guiados por el *waykame*, que les insiste en las cosas. Los diálogos que se entablan son muy insistentes en esta tergiversación; todos saben de su importancia, pues en esa inversión se muestran caminos importantes para encontrar el *híkuri*. Entre más se acercan al lugar donde recogerán el *híkuri* se intensifica esta inversión del sentido.

Ellos viven en estos momentos en la conjugación del presente y el pasado por lo que esta regresión les permite la comunión con las deidades.

Aquí dan la bienvenida a *tatewarí*. Cada uno de los iniciados colocó una vara de planta gobernadora una en la fogata; otra la depositada en *tatutsi*; los jicareros forman una fila; caminan en dirección opuesta a las manecillas del reloj y dan de comer a *tatewarí* maíz molido. Todos realizan esta actividad, niños y grandes, es una muestra de convicción, unidad y sentido de la vida en torno al pasaje mítico.

Es para los peregrinos otro día de ayuno. El ayuno es parte del proceso formativo.

WERIKA MAÑAKA⁴⁰

En el cuarto punto es *werika manaka* en Zacatecas, se hace la segunda limpia a los iniciados que llevan el rostro cubierto.

Los sanadores presentan a los iniciados y cruzan el umbral abriendo la segunda “puerta”. Para abrir la puerta es necesario los cantos de los sanadores y elevan

⁴⁰ Su traducción al español sería donde esta parada el águila. El nombre hace referencia al símbolo nacional y es como reafirmar su ser mexicanos.

sus flechas⁴¹ en las cuatro direcciones cardinales y el centro, bendiciendo a cada uno de los participantes; se pide permiso a la tierra para pasar por ella sin ningún problema y al mismo tiempo se les pide a los deidades naturales⁴² que les protejan de las fuerzas negativas.

Esta segunda puerta de la conciencia, permite el equilibrio emocional entre lo objetivo y lo subjetivo.

Los iniciados son la atención de los sanadores y de aquellos que ya han cruzado por estos caminos por lo menos una vez; los iniciados son el punto de fijación de los deidades, por eso les indica el camino para conocer de cerca las actividades a realizar para que dominen plenamente su lenguaje mágico.

“En efecto, conocer el origen de un objeto, de un animal, de una planta, etc., equivale a adquirir sobre ellos un poder mágico, gracias al cual se logra dominarlos, multiplicarlos o reproducirlos a voluntad”.⁴³

Parte del trabajo lo realizan los sanadores encargados de alimentar el conocimiento a los iniciados, pero también participan activamente todos aquellos con experiencia. Cuando se abre la puerta, cada uno debe de pasar por este espacio, en ese transe los iniciados sienten la energía de los antepasados, sienten el mundo nuevo, viven por largos minutos en el umbral mágico y ahí presencia la salud colectiva que establece con los *xukurikate* y las deidades.

TENUIPA

El quinto punto es *Tenuipa*, ubicado en Zacatón, Zacatecas; se hace la tercera limpia, los iniciados llevan el rostro cubierto.

⁴¹ Muvieri

⁴² Sol, Venado, Maíz, otros

⁴³ Eliade Mircea. El chamanismo y las técnicas arcaicas de éxtasis, 1986

No son las paradas originarias donde se asentaban los antepasados ya que *rurawe muta*, por ejemplo, se encuentra dentro de unos peñascos a gran distancia de la carretera pero impide el paso los extensos cercos de piedra de pequeños propietarios.

Debido a que queda este lugar a la orilla de la carretera, la limpia es en un tiempo menor pero con la misma convicción y elegancia por parte del sanador. Se limpia a todos y aún cuando el paso de los camiones es muy insistente, cuando pasan los iniciados a recibir la limpia existe tal concentración que no se inmutan por el ruido que producen los camiones.

+R+M+T+U

Al sexto punto *+r+m+t+u*, en seguida del Zacatón; se pide la flecha mayor a las deidades, se elaboran flechas sagradas. Se elabora el *passari*⁴⁴ que es la bolsa sagrada de la trampa para la cacería de venado. La bolsa de la trampa representa el lobo (*+rawe*), y *maye* (león).

En este lugar se vela. Se rehace el círculo de energía, se coloca a *tatewarí* y al *tatutsi* en su lugar, también los sanadores se colocan donde les corresponde.

Al caer la tarde el sanador principal, ordena a los jicareros levantarse para buscar la “almohada de *tatewarí*”, ellos salen por la orilla del abuelo fuego respetando el círculo y en dirección opuesta a las manecillas de reloj. Salen en fila india, al frente del grupo va el *xawarero* y el *canarero* tocando música tradicional; los demás los siguen en línea recta. Se elige un arbusto, todos los peregrinos se colocan a su alrededor, la música no para. Se colocan al pie del arbusto velas pues van a sacrificar el arbusto que servirá para alimento de *tatewarí* y es necesario acabar con lo profano. Al igual que la cacería del *híkuri* hay un sacrificio, por lo que piden

⁴⁴ Es un círculo de madera silvestre al cual se le coloca estambre para aparentar las trampas que antiguamente usaban los Wixaritari para cazar los venados.

autorización a las deidades del lugar; rezan por unos instantes, bendicen el arbusto y entonces lo toman, es decir, lo cortan.

De su interior se extrae la almohada de *tatewarí*, el resto del arbusto, lo llevan en pequeños trozos que les servirá como alimento de *tatutsi* y *tatewarí* durante toda la velada.

Al regresar al campamento, el *xawarero* y el *canarero* van al frente de la fila india. Todos llevan varios leños en las manos. Al llegar al lugar de asentamiento, entran siguiendo el mismo orden de caminar en sentido opuesto a las manecillas del reloj y al pasar al lado del abuelo *tatewarí* y *tatutsi* depositan un leño, cada uno simboliza el alimento de las dos deidades. Nadie puede dejar de hacerlo. Es importante darle de comer y respetar la dirección de entrada y salida descrita, pues se cree que así se avanza en mayor medida al mundo de los antepasados.

Se entrega al sanador principal el tronco donde hay que extraer la almohada de *tatewarí*. Se emplea a fondo y por la noche se da a conocer la almohada de *tatewarí*, pero esta vez la sostienen los bastones que son nombrados las varas de mando⁴⁵ en el gobierno tradicional.

Los cinco principales se levantan para colocar la almohada a *tatewarí*; los peregrinos encienden sus velas, después de algunos cantos del principal para colocar simbólicamente la almohada, poniendo gran cuidado en los detalles ya que la almohada les acompañara durante todo el viaje y se entregara al centro ceremonial al concluir el ciclo ritual. Todos regresan a su lugar, las velas son apagadas y guardadas. Esta noche se duerme y es una noche con tranquila.

El ritual de la colocación de la almohada de *tatewarí*, es el alma de los peregrinos que tendrán que entregar en *teakata*⁴⁶ y al centro ceremonial al regresar del viaje y es la prueba fiel para las deidades que les aguardan.

⁴⁵ Son elaboradas de palo brasil, conocido también como el corazón maduro de dios.

⁴⁶ Lugar Sagrado que se encuentra en su territorio y es considerado el ombligo del mundo.

JAKITENE

Como séptimo punto se denomina *Jaikitene*, ubicado en Villa de Ramos, realizándose aquí la cuarta limpia y los iniciados permanecen con la cara cubierta.

Aquí los iniciados descansan del paño que les cubre el rostro, les permiten descubrirse el rostro por algunos minutos con la promesa de no mirar a los lados, sólo pueden mirar hacia la tierra de lo contrario molestarán a los deidades porque no están completamente sanados.

TATEI MARTINIERI

El octavo punto *tatei martinieri*, ubicado en *Yuliat*, San Luis Potosí, se entrega las ofrendas y se obtiene el agua mágica⁴⁷. Los iniciados o *matehuámete*, reciben bendición. Caminan a otro punto denominado el toro y allí dejan las ofrendas. Lluvia, fecundidad, nacimiento, salud, fertilidad, crecimiento; todo brota de estas aguas. Aquí vive *tatei turikita* y *sturiviakame*, diosas de la fertilidad y de los niños.

Los principales se paran de frente al ojo de agua y los peregrinos se colocan en círculo; todos depositan sus pertenencias que llevan, se depositan ofrendas familiares, objetos personales que se colocan en una bolsa *wixarika* llamada *cuchuri*⁴⁸; se quitan el guarache del pie derecho y es colocado junto a las ofrendas. Cantan y rezan haciendo reverencia hacia los puntos cardinales.

El *muvieri* pasa por la cabeza de los peregrinos formando círculos, seguido de cantos del chaman que coloca la flecha frente al peregrino, en respuesta y agradecimiento besa el *muvieri*. Se sacraliza a los guaraches pues son ellos los que los conducen sanos y salvos a la tierra sagrada del *híkuri* y de regreso a su

⁴⁷ También se conoce a esta agua como sagrada y la llevarán en pequeñas botellas para entregarla a las deidades que se encuentran en su tierra y en las costas de Nayarit, la sierra de Durango y en costas de Jalisco en lugares sagrados y donde se cierra el círculo ceremonial.

⁴⁸ En el *cuchuri* van por lo regular los objetos personales del peregrino o de su esposa (o)

tierra. Los *wixaritari* creen que los guaraches evitan los piquetes de animales ponzoñosos que se encuentre como obstáculos en el camino.

Los principales después de la bendición, llevan a los iniciados a la orilla de ojo de agua; ellos (iniciados) se desnudan y son bañados mediante un ritual con aguas mágicas que provocan también una regresión simbólica. Se bendicen los violines, las guitarras, los canastos. Es el segundo baño que reciben. Por exigencias rituales no prueban bocado todo el día, sin embargo el humorismo es un rasgo sobresaliente en todo el viaje.

Los principales recogen el agua bendita en pequeños bules que llevarán al centro ceremonial pues tienen el poder de la fertilidad, el poder de la salud, de la vida. Aquí también se dejan ofrendas; son colocadas en la orilla del ojo de agua de manera que no puedan observarse a simple vista.

El agua sagrada que se recoge en el lugar, les dará la fuerza y salud a los que esperan en la comunidad, pues se cree que la agua es una diosa maternal que emana desde el centro de la madre tierra y sube al cielo en forma de nube para después regresar y fecundizarla nuevamente en forma de lluvia.

Las aguas más apreciadas son las que proceden de estos lugares sagrados, concentran energía positiva que les permite gozar de salud a ellos y sus hermanos indígenas.

NIWETARIT+A⁴⁹

Al noveno punto *niwetáritzie*. Es la representación del mar, hay que ascender cinco escalones, en donde la bolsa de la trampa sagrada permitirá la cacería del *híkuri*. Después de encontrar el *híkuri*, rezan, depositan ofrendas y se le da de comer el *híkuri*. Después se baila y se toca música tradicional.

⁴⁹ Se traduce como el cerro de escalón.

Es la representación de la costa.

Se recorren cinco escalones a la derecha de *yuliat* a 20 km. de *tatei martinieri*, es ahí donde se busca el primer *híkuri*.

Los principales forman el círculo y colocan a *tatewarí* y *tatutsi*, mientras salen en busca del primer *híkuri*, al que le entregaran las flechas sagradas (*uxu*) y al cual le pedirán permiso para buscar el venado azul al día siguiente.

Al día siguiente. Caminan en línea recta, a la cabeza van los cinco principales, en seguida los *xawarero* y *canarero* quienes tocan en todo el recorrido, seguido por los demás peregrinos. Al internarse en el desierto, todos los peregrinos (hombres - mujeres) buscan un lugar donde orinar, de no hacerlo pueden ser castigados por los deidades naturales por su desobediencia (delimitan el territorio). Se reincorporan y ahora se forma en línea horizontal. Al centro los principales sacan de su *tacutsi*, el arco y la flecha; la levantan a los puntos cardinales y hacen la simulación de un lanzamiento; primero hacia el sol, luego derecha y a la izquierda, hacia atrás, después hacia arriba y por último hacia abajo, repiten cinco veces, sin soltar la flecha. Entonces caminan todos para cazar al primer *híkuri*⁵⁰.

Cada uno busca por su lado, en estos terrenos casi ya no existe el *híkuri* por lo que es muy difícil encontrar el cacto. Cuando se encuentra el *híkuri* se concentran donde se encontró. La cacería ha tenido éxito, tienen el primer venado. Los principales, con el arco lanzan una flecha a la orilla del *híkuri* hasta completar cinco, con el cuidado de no dañarlo pues se trata de no herirlo; muy pronto se ve rodeado de *jicareros*, los que también colocan sus ofrendas familiares (*uru*) a la orilla del *híkuri*. El sanador principal, es el encargado de levantar el *híkuri*, bendecirlo con sus plumas (*muvieri*), cortarlo en las partes necesarias para que les

⁵⁰ Representa la caza del primer venado, pues en los tiempos antiguos el *híkuri* apareció como venado, lo que les dio de comer mucho tiempo, como lo es ahora la *jícara* más importante el *híkuri*.

toque de él a todos los *xukurikate*⁵¹. Se acerca uno por uno para recibir de la mano del sanador la parte de *híkuri* que le corresponde.⁵²

Ahora todos han probado y comido lo sagrado para el *wixarika*; el *xaware* y *canare* vuelven a levantar su sonido jubiloso, salen por delante los principales y son seguidos por los peregrinos. Al llegar al lugar de asentamiento los *wixaritari* depositan un pequeño leño a *tatewarí* y *tatutsi* en forma muy ordenada y en mismo sentido inverso al reloj. Los *xukurikate* arrojan sus ramas al fuego cuidando que las puntas miren al oriente para limpiar los pecados como lo hacían los antiguos pobladores. Esta noche se descansa.

UXATEKIPA

El décimo punto *uxatekipa*, ubicado en el ejido del Estribo, San Luis Potosí, se hace la quinta limpia, los iniciados siguen con el rostro cubierto.

TOI MAYAO- SAN JUAN TUZAL

El onceavo punto se le conoce en lengua materna *toi mayao*, ubicado en el ejido de San Juan Tuzal. Se dejan ofrendas, se obtiene agua mágica; el grupo de peregrinos recibe nuevamente la bendición. Se recoge la raíz de la planta *uxa*⁵³, para obtener el pigmento amarillo tradicional (color del padre sol), que es pintura sagrada para el iniciado.

Este es el manantial sagrado. Se concentran los peregrinos aún costado, todos depositan ofrendas y el guarache izquierdo de los principales se colocan a espaldas del manantial. El *mara'akame* principal levanta las flechas y comienza

⁵¹ Después de comer el primer pedazo de *híkuri* se les denomina de esta manera

⁵² En las ceremonias que se realizan al llegar los *xukurikate* se reparte el *híkuri* en trozos, pero también se reparte la carne de venado en caldo, es decir, que simbólicamente los *wixaritari* están comiendo carne de venado.

⁵³ Raíz de arbusto que es raspada en una piedra de ría con unas gotas de agua para sacar tinta amarilla que la usan como maquillaje ceremonial. Es relacionada con la deidad del sol.

recitar algunas plegarias, dirige su canto a los distintos puntos cardinales; los iniciados se ponen de rodillas, y como llevan el rostro cubierto son guiados en cada una de sus acciones; el sanador avanza hacia ellos con la flecha por encima del hombro y los bendice uno por uno.

Después de los cantos y bendiciones, les descubren el rostro y los llevan a bañarse; esta vez por lo amplio del manantial se meten de cuerpo completo. Todos se bañan excepto los principales. Mientras los iniciados se bañan, los principales depositan las ofrendas en lugares que no sean tan visibles; a la orilla del manantial pero debajo del pasto.

El baño de los iniciados, simboliza el baño que se le da al recién nacido en su comunidad. El baño es la regresión al estado de pureza, de sanación, de inocencia, lo que se requiere para comunicarse con las deidades.

Otro grupo de cinco personas, se le designa la tarea de conseguir la “*uxa*”, (pigmento amarillo) que se consigue de la raíz de un arbusto nativo de este lugar. Se selecciona la planta, se le coloca al pie del arbusto una flecha “*uru*”; con la cual le piden permiso a la madre tierra de extraer a su hija”, la cortan de tal forma de no dañar otra más, tan sólo la que se requiere. Se limpia la raíz y se cortan tramos de no más de 10 cm de largo; estos son frotados en pequeñas piedras con una gota de agua y da como resultado la *uxa*, pintura que sólo los *xukurikate* como maquillaje pueden usar en la cacería del *híkuri* y en el *híkuri neixa*⁵⁴ y *teakata*⁵⁵.

Las representaciones dibujadas en las mejillas de los *xukurikate* tienen que ver con la jícara que representan o de las visiones encontradas en el viaje a *wirikuta*; los *nikuna*⁵⁶, pinta a la *niuya*⁵⁷, es visto entre las parejas que asisten a las

⁵⁴ Ritual de temporada de secas

⁵⁵ Lugar sagrado que se encuentra en su territorio conocido como “la madre matriz”

⁵⁶ Para referirse al esposo

⁵⁷ Para referirse a la esposa

peregrinaciones; en el caso de los *nunutzi*⁵⁸ los jicareros se apoyan por su pariente que le acompaña.

Dejan las ofrendas por tercera ocasión y también los iniciados son bañados por tercera ocasión. Este lugar sagrado lo conocen los *wixaritari* como “ojo de agua de venados”.

El principal recoge agua sagrada para llevarla al “*tukipa*”.

‘Ali wilikuta	De <i>wirikuta</i>
‘Ali wilikuta,	De <i>wirikuta</i> ,
‘ali wilikuta,	de <i>wirikuta</i> ,
‘a+s+me wiyali,	durante cinco años,
kanankayeis+ani	han bajado hasta nosotros.
‘Usa m+ tasa+ye,	Con ‘ <i>uxa</i> amarilla,
‘usa m+ tasa+ye,	con ‘ <i>uxa</i> amarilla,
nemechi’tu+ani.	escribiré en tu cara. ⁵⁹

WUAKIRIKITENIE

Al doceavo punto *wakirikitenie* y *jaiturata*, ubicado en el Coyotillo, San Luis Potosí, se hace la sexta limpia, se depositan ofrendas y los iniciados llevan la cara cubierta. Aquí es la entrada a *wirikuta*.

MUKUYUABI⁶⁰

En el treceavo punto *mukuyuabi*, es el templo de los deidades *wixaritari*. Rezan, velan y preparan las ofrendas que le van a dar al *híkuriro*, pidiendo al abuelo fuego

⁵⁸ Para referirse a los niños

⁵⁹ Petra López Díaz, de la Comunidad de el Chalate, Jalisco.

⁶⁰ Otienta pintada de azul

que les ayude a encontrar el *híkuri*. El *híkuri* es la planta de los deidades, y se sacrifican para encontrarla.

El *híkuri* representa el maíz, el venado y la jícara, se manifiesta en toda la naturaleza; el *híkuri* da salud a todos y aconseja a los iniciados.

Se entrega el tabaco sagrado a cada uno de los *xukurikate*, lo tienen que conservar durante todo el resto del viaje, representa el corazón del fuego que deben de entregar al *tukipa* al final de la peregrinación. Es el guía para encontrar al hermano mayor, el bisabuelo cola de venado que es buscado por el principal.

Aquí se abre la cuarta puerta umbral. Se ayuna toda la mañana porque va a empezar el ritual de la cacería del *híkuri*. En un círculo, el primer sanador reparte a los peregrinos el tabaco sagrado⁶¹ conocido como “macuche”; antes de repartirlo se escuchan oraciones a las deidades y coloca el macuche en el suelo; levanta sus plumas y en seguida toma el macuche y lo coloca en unas pequeñas hojas de maíz.

Este acto representa el nacimiento del macuche. Cada uno lo guarda en un pequeño bule (que nace en la región del wixarika) lleva tapa de olote y dos orificios por el costado por donde pasa un pequeño hilo cáñamo para sostenerlo en el cuello. Este tabaco sagrado debe acompañarlos durante el resto de la peregrinación y deben de cuidarlo. Representa una ofrenda del grupo peregrino y de la comunidad en general. El tabaco sagrado, se entregará a *tatewarí* en la fiesta del *híkuri neixa*, también se entrega el fuego al centro ceremonial que se toma antes de la salida a *wirikuta*.

Se ordenan filas, buscan el *híkuri*, se manifiesta un remolino y este les indica el lugar donde se encuentra el *híkuri*, el que tiene la suerte de ver esta señal entrega

⁶¹ Carl Lumholtz, describe que es indispensable para el buscador de *híkuri*; le proporciona un status sacerdotal.

las ofrendas; el *híkuri* puede manifestarse en diversas formas (venado, maíz, cruz, jícara y demás).

Todos llevan un cesto en la espalda, los principales van adelante y el *xawarero* y el *canarero* detrás de ellos más el resto; Todos saben ahora que van en busca del *híkuri*. Se partió hacia el oriente tomando como referencia el campamento, todos los *jicareros* iniciados y no iniciados tienen el derecho de buscar el *híkuri*, la flecha mayor de los *wixaritari*, el primer venado.

Los *wixaritari*, tienen el cuidado de no cortar *híkuri* muy asoleados, y los que cortan, lo hacen de manera que la raíz permanezca, tan sólo se llevan la cabeza.

Mientras todos recolectan *híkuri*, el principal se dedica a buscar la figura del venado mitológico que se materializará en una colonia de *híkuri*. Mientras camina va recogiendo *híkuri*, sin perder su principal objetivo el venado azul; después de dos horas aproximadamente el principal llama a sus peregrinos pues los deidades le han permitido encontrar al venado de los cinco colores que se extiende en una superficie de algunos 10 metros cuadrados y concentra una colonia de *híkuris* de todos tamaños.

Todo se torna mágico, la dicha renace en los peregrinos al momento de ir concentrándose en el lugar y contemplar tal escenario, brota una pequeña sonrisa en cada uno de ellos, es una emoción indescriptible. Todo el entorno natural se vuelve un gran templo; reencuentro de dos tiempos importantes para la vida de los *wixaritari*; las deidades del lugar reciben a los visitantes, los peregrinos estupefactos entregan una a una de las ofrendas que cargaron desde su tierra.

Todos se concentran en esta área; se colocan las flechas limpiadoras llamadas *muveri* alrededor de lo que consideran el corazón del venado, en realidad es la mancha más grande de *híkuri*. Se concentran a su alrededor sin perder detalle de las tareas del principal; colocan la *uxu* flecha petitoria por familia, rancho y

comunal, también se depositan jícaras votivas, cuadros de estambre, velas, listones que representan los animales de casa.

En este lugar se forma un círculo, el principal es quien recibe todas las ofrendas antes de entregarlas a los sobrenaturales, los *tacuatsí*, los artículos personales para bendecirlos con sus plumas chamánicas y quitarles lo profano con sus cantos.

Cada uno de los peregrinos entrega al principal cinco *híkuri*s de los que tienen mayor número de divisiones, mismo que son entregados a los iniciados. Así como se comparte la carne del venado con los miembros de la comunidad, el *híkuri* debe compartirse para encontrar armonía y comunión que se establece al compartirlo.

Los principales cortan el *híkuri* por las divisiones naturales colocándolos en un paño a la orilla de las ofrendas; es un acto de sanación, los iniciados llevan el rostro cubierto y son colocados en frente de las ofrendas y de los principales. No se les permite mirar el ritual de iniciación.

Colocan una jícara ceremonial frente al iniciado, en el exterior de la jícara se pueden apreciar símbolos realizados de piedra de río molida con diferentes colores verde, negro, rojo etc. que representan la milpa. En cada una de ellas depositan 60 pequeñas tajadas de *híkuri* que habrán de comer todos los iniciados si quieren sanar y ascender al mundo de las revelaciones de las deidades, por medio de las visiones encuentran sus cualidades internas.

A los peregrinos que han realizado otro viaje se les da proporcionalmente menos *híkuri*, es decir, conforme a los años que han peregrinado a *wirikuta* recibirán su dotación. Por ejemplo, para algunos peregrinos que es su segundo viaje, reciben el equivalente a recibir 40 tajadas de *híkuri*; para otros es su tercer viaje, ellos comen tan solo 30 rebanadas. Los *wixaritari* creen que mientras más viajes

realices a *wirikuta* eres más sensible al contacto con las señales de las deidades del lugar y una forma de probarlo es comer menos *híkuri*.

Cada persona del grupo toma un pedazo, hacen la reverencia a las cuatro regiones, solicitan un deseo, solicitan aprender, solicitan salud para su familia, demandan vida, buenas lluvias, refuerza sus plegarias antes de comer el primer pedazo de *híkuri*.

Los iniciados, sin abrir los ojos, mastican el *híkuri* durante algunas horas junto con un gajo de naranja para disminuir lo amargo de cacto. De vez en cuando el principal se acerca para preguntarles o aconsejarles.

“en efecto, los mitos relatan no sólo el origen del mundo, de los animales, de las plantas y del hombre, sino también todos los acontecimientos primordiales a consecuencia de los cuales el hombre ha llegado a ser lo que es hoy, es decir, un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir, y que trabaja según ciertas reglas. Si el mundo existe, si el hombre existe, es porque los seres sobrenaturales han desplegado una actividad creadora en los comienzos”⁶²

Los principales vigilan que los iniciados coman todo el *híkuri*, no podrán levantarse hasta terminarlo; el principal no se mueve de su lugar y los contempla con mucha atención; de su boca emanan rezos a manera de murmullos y tararea un canto antiguo conducto para entrar en el viaje de los iniciados y guiarlos por caminos de sus antepasados. El *wixarika* que esta bajo los efectos de *híkuri* experimenta una sensación extraña, sin embargo, se deja ir su mente en un viaje sereno, sin el menor miedo pues tiene el respaldo del guía, se integra a todo lo que existe a su alrededor para encontrar ahí las respuestas a sus interrogantes o escuchar la voz de las deidades.

⁶² Eliade Mircea. El chamanismo y las técnicas arcaicas de éxtasis, 1986,

Después de dos horas aproximadamente, ya que todos se comieron el *híkuri*, se levantan los iniciados que sufren los efectos del *híkuri*. El sol se encuentra en un punto más fuerte, los músicos reproducen música tradicional como señal de partida, se forman en fila india; antes de partir se recoge la colonia de *híkuris*. Los *híkuris* recolectados en este lugar serán entregados al centro ceremonial para utilizarse en próximas ceremonias comunales.

Los principales están listos, los músicos siguen con sones tradicionales; los iniciados no hablan, pareciera que no están, miran el suelo sin mayor movimiento. Avanzan hacia el campamento, cada uno recoge dos leños para alimentar a *tatewarí* y *tatutsi*.

Cuando se sale del campamento en grupo en busca del *híkuri*, se le da comer a ambas deidades; de regreso de la cacería de *híkuri* se le vuelve a dar de comer. Esto permite tener siempre vivo al fuego a lo largo de viaje.

El resto de la tarde los peregrinos descansan; los iniciados guardan un alto grado de concentración pues los efectos de la mezcalina recorren su cuerpos. En este estado los peregrinos realizan un reencuentro con su pasado⁶³, sienten cosas novedosas donde descubren habilidades que no conocían; no hablan, su aplomo es tal que parece que no existe nada a su alrededor. El sol esta en lo más alto, les da directamente en el rostro, esto provoca los destellos multicolores que ellos describen en sus visiones.

Mientras los iniciados viven bajo los efectos del *híkuri*, son vigilados por el alguacil y otro de los *xukurikate* con experiencia; nunca se les deja solos, todo movimiento es custodiado por los jicareros por si llegaran a tener un desencuentro con alguna deidad inesperada o por si alguno mintió en su confesión y resulta ser castigado, por esos motivos nunca se les deja un momento solos.

⁶³ Julio Robles, segundo sanador de los principales

Los cinco principales aprovechan este tiempo para entregar la ofrenda comunal llamada la ofrenda mayor⁶⁴, esta ofrenda se distingue por ser la cara frontal del venado con cuernos y listones de varios colores, velas cubiertas de sangre de venado y flechas de oración. Toda la ofrenda representa fertilidad en la temporada de lluvias y salud para toda la vida.

Por la noche los *xukurikate* han concluido el ritual al encontrar y comer al cacto sagrado, se levantan y llevan en las manos una *katira*⁶⁵ encendida; los cinco principales de frente a *tatewarí*, el cantador levanta la *muveri*, recita sus plegarias casi en silencio por algunos minutos, sus cantos invocan a los sobrenaturales porque les han permitido pasar del estado impuro a un estado esencialmente sagrado para ascender al mundo de los creadores.

Aún en esta noche mantiene su entusiasmo y no permite dormir a nadie, todos los *xukurikate* disfrutan con júbilo.

Los hombres danzantes expresan su espiritualidad y recogimiento interior tan profundos que de alguna manera los sacraliza, los vuelve almas danzantes que santifican el paisaje desértico; en la profundidad del canto del principal descansa el glorioso mundo de los que rezan en el centro ceremonial en su tierra nativa. Todo es armonía y riqueza espiritual, el círculo se cierra nuevamente.

Al día siguiente por la mañana los iniciados son llamados por los ancianos para que platiquen la visión(es) que tuvieron, detallan lo acontecido en cada una de sus visiones. Los principales al escuchar van explicando cada uno de los símbolos en los relatos, manera que queda explícito su encuentro con los sobrenaturales y su mundo mágico.

Por la tarde todos los *xukurikate* se concentran en el campamento; el principal en posición sentada recibe de cada uno de los *xukurikate* 25 *híkuris* de mayor

⁶⁴ La ofrenda de todos los peregrinos, la ofrenda del centro ceremonial, de la comunidad.

⁶⁵ Se refiere a las velas elaboradas por ellos en la comunidad.

tamaño, los alinean del lado derecho e izquierdo de *atewarí*; se realiza una larga fila que simboliza el viaje por estas tierras y son el alimento para las deidades del centro ceremonial y las familias de los *xukurikate* que los esperan en sus ranchos.

RAUNAX⁶⁶

En el catorceavo punto es el cerro quemado. Se para en *masaujata*, para recibir y obtener agua sagrada; y recoger el *yeimukuarí*⁶⁷ que representa el *+tarí*⁶⁸ del venado. Ese mismo día suben a *ráunax*, ubicado en el ejido de real de catorce.

“Al frente aparecen las imponentes montañas, entre ellas: el cerro *ráunax*, considerado el lugar donde se elevó el sol “⁶⁹. *Ráunax* donde surgió el misterio del sol, ahí dejan las últimas ofrendas por que ahí aparece el padre sol.

Por la mañana cada uno de los peregrinos entrega un leño a *tatewarí* y *tatutsi*, su alimento para que se mantenga firme el resto del día. Forman nuevamente una fila india para ascender a *ráunax* (esta vez se quedan algunos *xukurikate* a cuidar el campamento, sobre todo los ya conocen el cerro quemado), al frente marchan los dos principales, le sigue él *waykame* y en seguida los músicos, el resto de peregrinos desfilan por parejas, al final de la fila se encuentran dos *xukurikate* con experiencia que van cerrando los campos de energía. A los iniciados se les cubre el rostro nuevamente; suben a *ráunax* guiados.

En este lugar se abre la quinta puerta de la conciencia y la más representativa e importante para los iniciados. Los dos principales a mitad del ascenso se detienen en una pendiente, levantan sus flechas *muviere* seguidas de cantos chamánicos y señalan las cinco regiones del mundo para bendecir todo lo que existe en el mundo; piden por los peregrinos y familiares que se encuentran lejos; las *muviere*

⁶⁶ Conocido también como cerro quemado. De donde partieron las deidades que les dieron vida y salud.

⁶⁷ Zacate sagrado

⁶⁸ Petate

⁶⁹ Eugeni Porras, Cultura y Comunicación, homenaje a Edmun Leach, Página 124

señalan nuevamente los cinco puntos cardinales para permitir la entrada a cada uno de los peregrinos. Esta vez, los peregrinos reciben la bendición, pero también reciben un pedazo de *híkuri* en la boca al entrar al campo de energía.

A diferencia de las otras cuatro puertas de energía, esta cuenta con elementos muy distintivos como el comer *híkuri* antes de entrar, el intercambio de *híkuri*, el que puedan quedarse algunos miembros en el campamento y demás . Estos sucesos pueden traducirse en el alto grado de conciencia alcanzada por los iniciados que han superado las pruebas que los sobrenaturales exigen; su honestidad los ha llevado al encuentro con el cacto sagrado y él les ha permitido comerlo en grandes cantidades para alcanzar la salud y ascender aún mundo anhelado.

En lo más alto de *ráunax* se encuentra la morada de *tamatz kauyumarie*, lugar donde nació el primer cantador, punto de partida para salir a la sierra madre y lugar donde nació el padre sol, es el arcaico mundo de lo sagrado.

En esta última parte de su recorrido manteniendo las manos cruzadas sobre el pecho y la cabeza inclinada, con reverencia. Entran en un estado reflexivo y recuento de los acontecimientos ocurridos para llegar a *ráunax*, asociación del paisaje mágico con la tierra sagrada.

En lo más alto del cerro quemado, *ráunax*, la esperanza de lo divino, la meta de los iniciados, la materialización de los cantos del principal; el camino mil veces recorrido para alcanzar la salud, la purificación interna, la interacción con los deidades naturales, todo se ha materializado en lo más alto de *ráunax*, ahí donde años antes partieron sus deidades.

Aquí los peregrinos iniciados son objeto de dicha, pues sus ojos son testigos de la ruta de los antiguos. El cantador, desnuda sus ojos, la maravillosa luz brilla como nunca y los deja conmovidos al observar tan maravilloso paisaje, todo puede

observarse desde aquí, no hay preguntas ni palabras, sólo gestos expresivos o asombrados, solo ellos lo saben.

La mañana siguiente todos se levantan muy temprano, levanta sus objetos personales sin olvidar nada, cubren al *tatewarí* con tierra para que no se extienda mientras se consumen las últimas brasas, levantan sus *tacuatsi* que simbolizaba al centro ceremonial; limpian con sus plumas el ambiente los sanadores y se marchan.

Entre los objetos valiosos que se llevan es el agua recogida en los manantiales sagrados, el zacate sagrado que recogieron al subir de *ráunax*, el *híkuri* recolectado durante dos días efectivos. Todos estos elementos sagrados por excelencia son la respuesta de los sobrenaturales que escucharon sus plegarias. Los *wixaritari* deben de llevar estos presentes al centro ceremonial, donde se podrán de acuerdo todos los jicareros para realizar la cacería del venado y realizar la ceremonia del *híkuri neixa*.

Cada uno de los peregrinos iniciados saben que tienen que cumplir con los compromisos contraídos en *wirikuta*; es el primer viaje de cinco a realizar, esto viajes pueden ser consecutivos o no, de no ser así pueden encontrar enfermedades emanadas de las deidades ofendidas.

El ser *xukurikate* implica responder a todos los mandatos de los principales, que tienen que ver con las tareas del centro ceremonial y dedicarle tiempo completo al costumbre. Los trabajos sucesivos de tumba, quema y siembra se realizan en grupo, se concentran en un coamil y después en otro y así hasta terminar con todos los coamiles de los *xukurikate*.

“La carne, su único pecado, y su contra parte, la pureza ritual, les obsesionan. Desde muy jóvenes emprenden la lucha contra la carne y se esfuerzan en mantenerse limpios ayunando y apartándose de sus mujeres. Vencidos, incapaces

como *mautiwaki* de rechazar la tentación, expuestos a los castigos que se desencadenen sobre los infractores, la peregrinación a *wirikuta* representa la grande y única oportunidad de librarse de sus pecados”.⁷⁰

Las familias entienden lo que surgirá si no se cumplen las promesas, el enojo de las deidades no se hará esperar, por eso la mayoría de las familias ayudan al *xukurikate* a dirigir su buena conducta.

⁷⁰ Fernando Benítez. Los huicholes, Pág.79



Mara'akame y el Hikuri



Peyotera en Wirikuta



Abriendo la Puerta
Mara'akate en Wirikuta



Raunax donde nació
Tatewari



Rituales de Sanación



Iniciados en Wirikuta



Rituales de Sanación



Entregando al abuelo Fuego Tatewari

Capítulo 4. Hacer del objeto una significación colectiva, Más allá de la palabra hablada.

“la comunicación material facilita la comunicación social y aún es parte de ella. Lo mismo en el aspecto de transportación que en las telecomunicaciones. Pero en el centro está la palabra: como enlace, como método, como concepto y como signo”

Horacio Guajardo.

En las comunidades sin escritura, los rituales representan un espacio de sanación y una forma importante de transmisión de códigos, símbolos, y signos que por años han dado origen a los lenguajes que hoy todavía se ven entre los *wixaritari*. En los rituales se conjugan lenguajes que se complementan unos a otros porque tienen el mismo fin: comunicar, decir algo, insinuar algo, replantear algo, y por supuesto dar continuidad a las imágenes acústicas y sensoriales que hacen posible estos lenguajes de interlocución colectiva.

El escenario en los rituales suele ser muy complejo, sobre todo cuando se presencia por primera vez y no dice mucho en el primer acercamiento, porque se parte y se observa una realidad que no tienen los mismos patrones culturales, lo que limita la identificación pero no el asombro.

Para los *wixaritari* es un espacio culturalmente adecuado, parte del principio de realidad y de su cosmovisión, su objetivo es representar las prácticas sociales preestablecidas que involucran a los participantes, además de encausar un efecto simbólico, un efecto de beneficio colectivo y de significación colectiva.

Los *wixaritari* hacen uso de los rituales para dar la orientación necesaria a la estructura del pueblo, porque es un espacio donde se pone a disposición información no convencional al público en general. Los rituales sirven también para dar la reestructura de cargos ceremoniales, cargos del gobierno tradicional y en el seno de ellos se acuerdan las acciones de orden ceremonial y no ceremonial para garantizar la armonía colectiva y la salud colectiva.

Por ejemplo, es en los rituales donde deciden quién será el sanador responsable del guiar la próxima ceremonia, quién ostentará el cargo ceremonial. Esta decisión no se hace de manera arbitraria, se crean los consensos entre los especialistas del pueblo, entre los sabios del pueblo y con los habitantes del pueblo. Para la designación de un cargo se toman en cuenta las actitudes, trayectoria, trabajo comunitario, relación social, capacidad en el manejo de las técnicas de curación y formalidad para asumir cada uno de los encargos a los que será sometido.

El lenguaje más visible en los rituales es la palabra hablada, ejercitada en lengua materna por todos, características fundamentales del ritual, se evita el español, se profundiza en el lenguaje materno arcaico, lenguaje especializado en simbolismo, porque se pasa del lenguaje ordinario al lenguaje extraordinario, que solo lo usan los oficiantes en los escenarios de vínculo con las deidades para pedir salud y vida.

El lenguaje ceremonial tiene otra tonalidad y otra connotación, los cantos se dictan distintos y se perciben distintos, se danza distinto, los objetos se observan distintos, así todos los lenguajes que gravitan en la atmósfera del ritual.

Los lenguajes que se combinan en los rituales de los *wixaritari*, al principio no muestran una jerarquía entre sí, todos tienen el mismo nivel de importancia, no hay elemento sobrado, cada palabra, cada movimiento, cada melodía, cada ofrenda tiene una connotación en su cosmovisión, nada sobra, son complementarios. La estructura ceremonial acordada en los rituales permite la pausa para que cada uno de ellos apele a su tiempo y espacio para influir en el inconsciente colectivo, dándole una significación a cada uno de los elementos que conviven en el ritual.

La ciencia de la comunicación no convencional es fundamental para entender y explicarnos cómo un ritual puede ser un espacio donde confluyen múltiples factores que hacen permanecer la comunicación directa, la sanación inmediata

que integra a los miembros de la comunidad a partir de socializar información especializada del principal u oficiante, de los danzantes, de los objetos simbólicos que tienen a la vista. De la respuesta favorable e inmediata que garantiza un orden establecido en estos pueblos a pesar de no contar con escritura.

Es importante observar el comportamiento del oficiante, de los asistentes, de los signos, las acciones verbales y no verbales, del conjunto de acciones en el ritual, es el espacio que materializa los valores sociales, que construye el presente, lo ordena a partir de hacerlo latente e involucrar al conjunto de la sociedad. Es decir, los pone a su disposición para apropiárselos, validarlos y crear entonces un orden objetivo y subjetivo de la estructura comunitaria.

Del ritual se desprenden procesos cognoscitivos a partir de la escenificación del mismo, porque ahí, se conjugan los elementos simbólicos transmitidos y reforzados desde el nacimiento hasta la muerte de los *wixaritari*.¹

El ritual del *híkuri neixa*² pretende (como en todos los rituales entre los *wixaritari*) como principal objetivo incluir a todos los miembros de la comunidad, y precisamente, se apoya de los estados emocionales de los iniciados que regresan de la peregrinación a *wirikuta*, porque han transmitido a su familia que ahora

¹ “La cognición es posible gracias a una estrecha interacción entre los dispositivos fisiológicos, emocionales y psicológicos del ser humano. El proceso cognoscitivo se inicia cuando los órganos sensoriales perciben del exterior unidades de información (formas, colores, sonidos, sabores, olores) que estimulan diferentes áreas de la corteza cerebral, las cuales reciben, interpretan y almacenan información El Teatro como Vehículo de Comunicación, Prieto y Muñoz.

² La fiesta del *híkuri neixa*, se realiza en la temporada más caliente y polvorosa del año; en el mes de mayo es cuando se reúne las personas que viajaron a *Wirikuta* y los que se quedaron en la comunidad a custodiar al abuelo fuego. Ahora abran de juntarse para intercambiar experiencias y obsequios que las deidades les entregaron. Elemento imprescindible en esta ceremonia es el “peyote”, principal ofrenda para las deidades.

En esta ceremonia se simboliza la fecundación de la madre tierra y los cantos chamanicos son dirigidos principalmente para solicitar lluvia, sus plegarias entonan hermosos recuerdos de su viaje. La importancia de la lluvia es enorme.

Es aquí donde los *xukurikate* tienen la oportunidad de bañarse por primera vez desde su regreso de *Wirikuta*, no les está permitido quitarse el agua sagrada de Tatei Martinieri.

participa en la ceremonia y que también participó en el viaje a *wirikuta* de manera simbólica.

El escenario es el adecuado y responde a los patrones culturales del pueblo, patrones constituidos a partir de los procesos emotivos y significativos.³

Los procesos se construyen desde la infancia, y el ritual incita a los padres a llevar a los niños de 0 a 5 años a participar en la ceremonia, involucrándolos para ser parte de todo ese entramado cultural que envuelve a los *wixaritari*. El objetivo es que los procesos posteriores permitan al niño crecer con una visión cultural propia. Se garantiza la continuidad de manera importante para comunicar además de construir y entretejer su cultura a partir del ritual y su repetición cíclica. No se realiza de manera mecánica, porque cada ritual es único, no interpreta, vive una realidad.

El *híkuri neixa* es un espacio de recreación del mito del nacimiento del mundo y del mundo de la oscuridad en donde todos eran animales; la escenificación les permite personalizar a las deidades, pero en estricto sentido, es un espacio que revitaliza las sensaciones alcanzadas con las experiencias vividas en el viaje de *wirikuta*, para pedir abundantes lluvias y sobre todo a nivel simbólico se busca fecundar a la madre tierra. Los participantes reciben estímulos muy fuertes que los llevan a vivir intensos trances donde se manifiestan sentimientos como llanto, canto, alegría, tristeza, exaltación, entre otros.

La ofrenda principal en el ritual es el *híkuri*⁴ considerado sagrado para el pueblo. Se ofrece a las deidades, a los participantes; es un elemento indispensable para estimular, tiene propiedades alucinógenas y los vuelve reservados, atentos, más sensibles y fuertes, por consiguiente, sanos, saludables para trascender al espacio

³ “El padrón significativo que adoptan los estímulos sensoriales está estrechamente relacionado con el condicionamiento cultural de las emociones del individuo, mismas que se almacenan en el sistema límbico, también conocido como el centro de las emociones, en la base del cerebro. Es ahí donde se llevan a cabo los procesos conscientes e inconscientes, alimentados por la información recibida desde la corteza Ibid, pág. 27

⁴ Se le denomina en lengua materna *híkuri* lo que nosotros conocemos con el nombre común de peyote

cosmogónico. El *híkuri* se socializa en rebanadas o de manera licuada y se coloca en los cinco puntos cardinales: norte-sur-este-oeste y centro.

Esta comunión de *híkuri*-narración o *kawitu* de *wirikuta*, introyectan a los participantes y espectadores a un proceso subliminal tan intenso que su mundo subjetivo retorna y gobierna el patio sagrado, gracias a la intensidad simbólica, emotiva de los procesos cognoscitivos que a partir de ese momento se da. El ritual encuentra eco en el inconsciente de cada uno de los participantes que los mete en un intercambio consciente, intercambio mutuo que construye símbolos, signos, lenguajes que fortalecen su cosmovisión.

La escenificación del ritual no se entendería sin el consumo del *híkuri* y el venado, porque para los *wixaritari* es un vínculo con las deidades, de esa manera establece comunicación a través de símbolos. El *híkuri* en si mismo representa más que una planta, esta relacionado con deidades que formaron el mundo; representa la totalidad porque en la planta crece la esperanza de ser mejores, de encontrar salud y aproximarse a las deidades; el consumirlo constituye un verdadero estímulo para participar en el ritual.

Sería incompleto un ritual sin la reinterpretación del viaje a *wirikuta*. *Wirikuta* es el lugar donde recogen el *híkuri* y encuentran sus principales visiones para reconstruir su mundo en cada reinterpretación del ritual. La reinterpretación permite los procesos de construcción motiva que empuja a los asistentes a prefigurar su salida el próximo año a tierras sagradas. El conocimiento compartido determina el grado de aprendizaje de *wirikuta* sin haber estado allí⁵ y el grado de salud colectiva. Los sanadores comparten la experiencia generadora de motivación colectiva.

⁵ ...el proceso interpretativo es exclusivo de la especie humana y se atribuye a su conciencia simbólica, la cual se deriva de la capacidad de convertir a un objeto en un signo y atribuirle a éste un significado. Dentro del marco del ritual, los significados obedecen aun contexto sociocultural específico y aún determinado sistema de códigos Ibíd. Pág. 39

En el ritual por ejemplo, las deidades principales provienen de su entorno natural: animales, cuevas, ríos, lagos, bosque, cielo, noche, luz, plantas, etc., en la actualidad también considera a cristo, sin embargo, este último no ocupa un cargo mayor y por el contrario, se ha adaptado un mito para ubicarse entre las deidades.

El venado por ejemplo, es otro símbolo imprescindible en la ceremonia y tiene varias connotaciones. Cuando se sacrifica para la ceremonia se recoge su sangre, se guarda en pequeños botella de vidrio para llevarlo a las deidades que se encuentran fuera de su territorio⁶. La carne del venado se socializa en el ritual preparado sin sal, esto obedece a que los oficiantes no comen sal porque acaban de regresar de *wirikuta*.

La cara del venado y la cola se utilizan como instrumentos rituales-simbólicos del cantador. La cara representa a *kauyumarie*⁷, la cola es utilizada como flecha sagrada con la que se alimenta a los asistentes. La piel se destina para fabricar los huaraches utilizados en las ceremonias comunales.

Este simbolismo en comunidades mestizas vecinas no existe (a pesar de su cercanía), obedece al contexto cultural, al significado que tiene para uno y para otro el venado, a lo que se le atribuye desde su concepción misma, a su capacidad de convertir un objeto en un signo.

Esta concepción se nutre de la capacidad que tienen los *wixaritari* para provocar la comunión entre los dos tiempos, los dos espacios; el pasado y el presente, pero también el mañana, porque ahí mismo crean y recrean acuerdos, gracias a la capacidad histriónica de los sanadores, de cada uno de los danzantes. La actitud y

⁶ Se lleva principalmente a los lugares sagrados que se encuentran en los estados de Nayarit, Durango, San Luis Potosí y Zacatecas.

⁷ Es conocido como el Abuelo Cola de Venado

la capacidad individual suman al colectivo, que con reacciones emotivas alimentan esa comunicación cargada de significaciones en este mundo.⁸

La realidad subjetiva en que se recrean los rituales entre los *wixaritari* es explícita que impacta en los peregrinos al entregar al fuego y sus objetos utilizados en el viaje a *wirikuta* (que ahora son símbolos importantes para él, su familia y la comunidad). El llanto es el sentimiento intenso porque guarda un significado trascendente. Al momento de entregar al fuego los objetos simbólicos rompen en llanto, pero no sólo ellos, los que los observaban también lo hacen. En otras palabras, los *wixaritari* transmiten su sentimiento emotivo que da salud a todos los presentes; replantean su relación con la comunidad, con su lengua, con la madre tierra, con su lenguaje metonímico y hacen uso de él, experimentando un pasaje al inconsciente colectivo.

Al regreso de *wirikuta* a los peregrinos no se les puede mirar de frente porque son sagrados en ese momento, sanos, es decir, son dioses no representantes de los dioses y la gente de la comunidad lo sabe, esa es la razón por la que no se les puede mirárseles de frente; los hombres comunes no pueden mirar a los dioses.

Estos casos se observan en las reuniones comunitarias, de pronto se aparecen los peregrinos y todos los presentes se paran para recibirlos pero sin mirarlos a la cara. Este gesto de saludar sin mirarlos de frente causa entre los presentes una sensación de placer por tenerlos presentes. Es una visita especial, les augura salud, éxito y fortuna en las cosechas, en la caza y en todo lo que desarrollen.

⁸ si los elementos disponibles no son suficientes para explicar un fenómeno desconocido, el cerebro construye automáticamente modelos de realidad, utilizando los materiales presentes en los bancos de memoria; en otras palabras, interpretando los fenómenos desconocidos en términos de realidades ya conocidas, Scarduelly, Pág. 44.

El conocimiento del universo y el acomodo de las piezas

Hacer del conocimiento cosmogónico una estructura de cargos, una reestructuración continua de su derecho consuetudinario, de su lenguaje metonímico y de detonar los objetos a signos, de reestablecer el ánimo pasando por el túnel de lo individual a lo colectivo con la creatividad suficiente para alterar el tiempo cotidiano al tiempo de las deidades y constituir nuevas realidades, donde el simbolismo juega un papel fundamental en el proceso. El ritual profundiza en la realidad subjetiva que se recrea a través de la reinterpretación del mundo de sus antepasados. Es hablar de un orden establecido a partir del simbolismo del pueblo *wixarika*.

Eliade manifiesta que “el pensar simbólico no es haber exclusivo del niño, del poeta o del desequilibrado. Es consustancial al ser humano: precede al lenguaje y a la razón discursiva. El símbolo revela ciertos aspectos de la realidad –los más profundos- que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento. Imágenes, símbolos, mitos, no son creaciones irresponsables de la psique. Responden a una necesidad y llenan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser.”⁹

Bajo esta perspectiva los *wixaritari* conocen y manejan a la perfección el simbolismo y lo construye-alimenta durante todo el proceso de crecimiento de los *wixaritari*, es determinante para salvaguardar los procesos de fortalecimiento del capital social al escenificar el ritual. Los padres y los ancianos saben que de no realizarse la ceremonia no habrá lluvias, vida, salud y por ende, cosechas, y no se establecerá vínculo con las deidades, ni tampoco se presentará a los niños nacidos que les acredite con *wixarika*.

De no realizarse el rito los niños de 0 a 5 años quedarán al desamparo, porque no se les asignará un nombre en lengua materna que le refiere algún acontecimiento

⁹ Eliade Mircea, Mito y realidad, 1991.

con su entorno natural, por ejemplo, si el niño o niña nace en el momento que se siembra la semilla del maíz se le da un nombre, pero si nacen cuando el maíz está jiloteando tendrá otro nombre relacionado con el crecimiento de maíz. También dependerá el nombre que le asignen a los nacidos, según el temporal lluvias o sequía.

Pierde la posibilidad de asignarle por parte de los sanadores la deidad protectora que lo acompañará durante su crecimiento. La deidad asignada tiene que ver con el nacimiento del niño, el temporada de lluvias o sequía; del tiempo de la luz o la oscuridad.

Los sanadores principales tienen la responsabilidad de establecer un vínculo con las deidades y decidir conjuntamente la ubicación del nacido o presentado. Los *wixaritari* cuidan a los niños con bastante empeño porque saben que juegan un papel trascendental en el vínculo con las deidades.

Si no se presenta al niño, no recibiría su jícara votiva, la jícara que conservan todos los *wixaritari* desde que nacen hasta que mueren y donde se colocan las deidades protectoras; el universo mismo, la garantía de ser curado en caso de enfermedad; en fin todos los insumos que requieren los niños nacidos para sobrevivir en estas tierras.

Y finalmente, no participaría en el viaje mental por las tierras de *wirikuta*, un viaje elaborado para ellos donde se relacionan con los lugares sagrados que fortalecen su memoria geográfica: manantiales, zacate, *uxa*, *híkuri*, otros. Establecen las bases de lo representativo y significativo; se perfila la connotación de un mundo que en algún momento visitarán por el bien individual y colectivo.

El simbolismo entre los niños de 0 a 5 cumple una función obligada para los ciudadanos *wixaritari*, porque a partir de estos procesos, garantizan una misma connotación de los objetos, además la continuidad y la reinterpretación de sus

mitos. Este proceso permite a los niños grabar profundamente en su mente los viajes para concebir el tiempo y su entorno de manera distinta.

A partir de entonces, los niños deben asistir durante cinco años consecutivos a las ceremonias donde se repite el proceso de formación simbólica. Los padres son responsables de la continuidad no solo en este escenario sino en todo momento tendrá que actualizarlo: en la casa, en el coamil, en la limpia de la milpa, en la cueva, en el río, en el amanecer. Al respecto nos comenta Eliade que “difundidos o descubiertos espontáneamente, símbolos, mitos y ritos revelan siempre una situación límite del hombre, no sólo una situación histórica: situación límite, es decir aquella que el hombre descubre al tener conciencia de su lugar en el universo (...) Por el simple hecho de encontrar en el corazón de su ser los ritmos cósmicos- la alternancia, por ejemplo, día y noche, o invierno-verano- llega el hombre a un conocimiento más total de su destino y significación”¹⁰

Los *wixaritari* cuando son niños a través de los cantos, las danzas, los mitos, los ritos y su incorporación a los rituales van encontrando un orden y una significación a cada una de las piezas que componen su entorno. Encuentran y conforme pasa el tiempo, una relación afectiva y emotiva con su entorno, por esa razón, la relación de los *wixaritari* con su entorno natural es de respeto mutuo. Y porque en la naturaleza misma se escode la historia, por ejemplo, en su territorio hay lugares considerados sagrados donde sucedieron acontecimientos de los sobrenaturales, además de nichos naturales con agua, bosque, flora y fauna que no se tocan porque son moradas de las deidades. Hay cuevas llamadas de los lobos, que solo sanadores experimentados pueden visitar, ya que son lugares donde los *mará akame* pueden fortalecer su sabiduría. Su entorno es parte inseparable de su destino.

El símbolo y el rito son partes complementarias para comunicarse entre los *wixaritari*.¹¹

¹⁰ Eliade Mircea, Mito y realidad, 1991

¹¹ La creación de símbolos puede involucrara la transformación del cuerpo y de los espacios que lo rodean en campos de comunicación unificados y completos, Schechner, pág. 194

Convertir a un objeto en un signo; los objetos significativos

Se menciona que la sociedad *wixaritari* tiene la capacidad para darle significado a todo lo que le rodea su medio y además da uso a esos elementos, les da un valor simbólico dentro de su estructura cosmogónica. Se desprende lo siguiente y forma parte de la continuidad formativa de los lenguajes que se utilizan en el ritual.

El símbolo de *nierika*¹² representa el universo que lo “rodea y lo compenetra” y “considerada la puerta de las regresiones, espejo del alma”¹³, además la morada de las deidades mitológicas como sol, el fuego, la abuela lluvia y *watakame*, ellos les enseñaron a conservar el maíz, las rutas para llegar a los lugares sagrados dentro y fuera de su territorio.

El *tepari*¹⁴ llamado en el disco del dios, se encuentra en el *kalihuey* y en los *xixiqui* y también en *teakata*. El *tepari* es una piedra de cantera tallada de manera artesanal en forma circular de aproximadamente 50 cm. de extremo a extremo; con dos caras, en las dos caras se graban imágenes de águilas, serpientes, maíz, venado, esto obedece a la representación de las deidades que representan.¹⁵

Los *wixaritari* en sus casas acostumbran a colocar un *xixiki* donde se alojan las deidades y cuentan con su *tepari*. La formación de familias requieren un *xixiki*, por eso todas las familias cuentan con sus adoratorios.

Lumholtz en su libro “México Desconocido” hace referencia a los ídolos sentados en las sillas de *teakata*, estos símbolos se encuentran en los rituales y se colocan en el centro, son ocupadas por los cantadores oficiantes. Son cinco, a su

¹² La *nierika* es la jícara mayor que se entrega cuando el Wixarika es presentado en las ceremonias de 0 a 5 años, por lo tanto es considerada como el espejo del alma.

¹³ Peter Furst, *Alucinógenos y cultura*, 1991

¹⁴ Al *tepari* se le conoce como el disco del dios y se encuentra en todos los adoratorios

¹⁵ En el centro del *tepari* hay un orificio, del abuelo fuego, se hizo para que el dios vea a través de él., independiente del centro ceremonial, *tukipa*; cada *xixiqui*, tiene su *tepari* ya sea familiar o colectivo, Zingg, ver conclusiones tomo II

alrededor se colocan las ofrendas que se ocuparán en la escenificación del ritual. Son elaboradas con materiales de la región, otate, sicúa, piel de venado, una raíz que sirve de pegamento donde se juntan las partes y con que se cubren las uniones.

Los *wixaritari* se caracterizan por usar las flechas, un símbolo importante en la estructura y con diferentes fines, sus dos principales usos: la usan para limpiar a los enfermos. El sanador recorre el cuerpo de la persona afectada con la pluma de arriba hacia abajo, con ella concentran la enfermedad para extraerla chupando la zona afectada.

El otro uso, es para abrir o cerrar las puertas ancestrales que les permite establecer comunión con las deidades. En lengua materna se les conoce como *muvieri*. “flechas de oración, utilizadas para presidir fiestas comunales, familiares” y como uso cotidiano” como lo denomina Zingg.¹⁶

Las *muvieri* son elaboradas con una vara de unos 30 cms de largo y medio centímetro de ancho terminación en punta, se le colocan dos pares de plumas de águila o aguililla. Las plumas se encuentran entre sí y dan el aspecto de ser una. Las plumas se encuentran en la sierra madre occidental o en el desierto de *wirikuta*. Todas las familias cuentan con sus *muvieri*, Representan a la pareja, lo femenino-masculino, la unidad, el equilibrio.

En los rituales son los principales los que utilizan las *muvieri* para presidir la ceremonia, también lleva consigo otras que utiliza para sanar. Son guardadas de manera cuidadosa en el *tacuats*, que sirve como estuche para transportar sus objetos ceremoniales.

¹⁶ Robert Zingg, Los Huicholes tomo I, 1982.

Hay otro tipo de flechas llamadas en lengua materna *uru* que son flechas votivas para ofrendar a las deidades. Son de las mismas características que las *muveri* pero sin plumas. Las plumas las sustituyen por figuras y colores con las que se decoran, llevan las peticiones de la familia y de la comunidad.

Estas flechas se entregan y se dejan en los lugares sagrados. Sus decorados responden a las demandas de los *wixaritari*, también a los compromisos que contraen. En la *uru* se inscriben símbolos elaborados con sumo cuidado porque se hacen con polvo de piedra molida revuelta con pintura azul o roja.

Las flores utilizadas en los rituales representan a la mujer que entrega el alma, pero además por ser la flor del *híkuri*. Los *wixaritari* le denominan en lengua materna *tutu*, nombre asignado también al *híkuri* en tierras de *wirikuta* donde se recoge. Esta doble significación genera un cuidado especial para las flores.¹⁷

Las velas ocupan un lugar importante en la mitología *wixarika* y se les denomina en lengua materna *katixa*. Se utilizan en los rituales, peregrinaciones, pero además se dice que es lo que sostiene la parte central del centro ceremonial¹⁸ es la vela mayor, la vela que resguarda el adoratorio comunal.¹⁹

¹⁷ Los *xukurikate* que acuden a *wirikuta* quienes se someten a rituales de purificación y libres de pecado quedan listos para ser *tutu*, o sea la flor del peyote que es el peyote mismo, cada uno recibe un nombre que comienza con *tutu*, los cuales cargan una jícara que a la vez puede ser una flor, y todo junto es peyote. Tras este conjunto se estas asociaciones se convierten en “los que traen las lluvias. Gutiérrez del Angel, Arturo. Tesis. Pag. 117

¹⁸ Un murillo de ocote de unos 12 o 13 metros de alto, que se encuentra en parte central del Centro Ceremonial que sirve para sostener el techo del mismo.

¹⁹ Las velas o *katixa* forman parte de la mitología *wixarika* y parte del ciclo de vida de los *wixaritari*, durante la peregrinación a *Wirikuta*, se utilizan las *katixatsiri tusa*, velas blancas y las *katixatsiri taxeie*, velas amarillas. Las blancas se fabrican con cera de abeja y se asocia con el agua, lo humano y el centro de la tierra. Las pequeñas están asociadas a peticiones familiares y las grandes a peticiones comunitarias. Las velas amarillas son elaboradas en la región, son las más sagradas y son las que se dejan como ofrenda. Dicen que las hizo el padre sol para que los hombres pudieran ver. Gutiérrez del Angel, Arturo. Tesis, pag. 107

El agua es en esencia un código simbólico y por ella se recrean los pasajes más importantes en el orden mitológico del pueblo.²⁰

Al fenómeno natural de la lluvia se la atribuyen a sus deidades que permitieron la continuidad de la vida, gracias a la dedicación y elaboración de ofrendas petitorias, porque de lo contrario se hubiera muerto tras el abandono de *nakawe* como cuenta el mito.

“La lluvia vino del sol, por la aprobación y petición del sol y le denominaron *nariwame*, *namakame* (el águila de *wirikuta*) la salvó de morir ya que su madre *nakawe* la había abandonado, ella en forma de lluvia para poder regresar y fecundar a la tierra tenía ciertos requerimientos como la preparación de las tierras y la construcción de templos o casas, debían los dioses erigir un *xixiqui* “con su equipal, jícara, flecha y ofrenda”²¹

Los *wixaritari* le atribuyen al tabaco silvestre propiedades importantes, además de ser uno de los elementos simbólicos que se socializan en los rituales y peregrinaciones, es uno de los alimentos preferidos de las deidades como *tatewari*.

²⁰ Los antepasados le enseñaron a la hermana de *tatewari* como debían limpiarse (frente a *tatewari*) llevando agua sagrada de los manantiales antes de comer el peyote y pintándose con *uxa* al regreso de *Wirikuta*, así mismo el *mara'akame* *Maxakuaxi* debía cantar para poder encontrar venado, le enseñó el peyote, así mismo cuales debían ser los ayunos y sacrificios.

Dice el mito que *tatewari* busca a *Maxakuaxi* pues no encuentra a sus hermanas, quienes partieron a *Wirikuta*, ni ha podido encontrar al venado, así que *Washa Wimari*, hermana de *Tatewari*, al llegar a *Wirikuta* pide consejo a los antepasados que habitan en *wirikuta*, “platicó la historia de *Utotavita* y de cómo sus antepasados no habían podido encontrar venado, *Saimanuri* le dio de comer peyote a *Washa Wimari* y al quinto día pudo ver a sus hermanos los antepasados que todavía estaban buscando venado, le entregaron un *rukuri* con cinco peyotes para que junto con la *uxa* se pintaran de amarillo sus compañeros al regresar de *wirikuta* “en la misma forma que lo hace el *Wixarika*”, que tenía que “limpiarse” y llevar agua sagrada de los manantiales para limpiar a todos sus compañeros antes de darles el peyote. Después de esto *maxakuaxi* debía cantar por que sólo así cazarían venado. . Cuando *Washa wimari* llegó con sus compañeros pidió que se limpiaran frente al fuego con la jícara del peyote y con el agua de los lugares sagrados. Se pintaron con *uxa*, “por eso en *Jícure Neixa*, el *Wixarika* se pinta con *uxa* a un lado del cantador”El peyote enseñó a cantar a *Maxakuaxi* y a *Kauyumari*, cantó la historia de cómo venía el jícuri, de sus ayunos y sacrificios para conseguirlo.

²¹ Mito del nacimiento de la lluvia y el conservador de semillas.

En el ritual de *híkuri neixa* es alimentado por el vocablo *yakwai*, guía y compañero en ritos como en el viaje a *wirikuta* porque les facilita encontrar el venado, el peyote, los hace más ágiles, etc. El tabaco silvestre es por excelencia un compañero permanente en la vida del *wixarika*.²²

El orden interno de los *wixaritari* recae principalmente en el número cinco. Este número les permite esta estructura en tiempo, mente y espacio, por ejemplo, hay cinco lugares sagrados importantes; uno dentro de su territorio y cuatro fuera de él, sin embargo, se frecuenta por lo menos una vez al año y se dejan ofrendas, se recogen ofrendas que deben compartir con los otros. Los niños deben presentarse ante las deidades en edades de cero a cinco años, mismos que deben realizar este viaje simbólico por cinco años. Cuando se preparan las ofrendas son cinco y se entregan las cinco. Al iniciar los ritos se hace referencia siempre en las cinco direcciones donde están ubicados los lugares sagrados y resguardados por las deidades.

Así el número cinco siempre estará presente en su orden objetivo y subjetivo y permite el orden interno del pueblo.²³

²² “Kauyumari engañó a un cantador Tzauririka para que dejara de estar bendito. De la unión de Tzauririka y la flecha bendita convertida en mujer se hizo la semilla del tabaco. Kauyumari sembró el tabaco junto al mar, cinco días después nacieron los bules chiquitos con granos, donde ahora se guarda el tabaco sagrado. Kauyumarie cortó el tabaco y lo regaló a Seriakame, Maxakuaxi, Takutzi Muwieri, Kakame, y a los tepehuanos y a los coras, para que con este tabaco siguieran su costumbre.. Maxakuaxi fumó tabaco de su bulito, se levantó buscando al venado como si el tabaco le dijera donde está “por eso ahora el Wixarika hace un morralito con tabaco y lo cuelga de su boca para que le diga como encontrar el peyote en *wirikuta* El alimento de los dioses, mito Wixarika.

²³ según cuentan los antepasados, que los personajes se reunieron y planearon unas peregrinaciones hacia Real de Catorce. Prepararon todo lo sagrado y partieron para *Wirikuta*. Cuando llegaron allí, sacaron todo lo sagrado que habían llevado: velas, mazorcas, jícaras y flechas, entonces desgranaron las mazorcas y limpiaron los granos con el viento, que se llevó el polvo del olote; el polvo de los cinco colores del maíz se fue a todos lados. Los personajes salieron a los alrededores y cada uno encontró peyote. El mismo maíz se convirtió en peyote que estaba floreado. Las flores eran blancas, rojas, amarillas, azules y pintas. Los personajes probaron el peyote que era amargo y se quedaron atarantados: aprendieron muchas cosas que vieron, como cantos sagrados, música tradicional, cómo curar y otras cosas. Ahora se hacen peregrinaciones para seguir la ruta de los personajes. Salvador Martínez, Agustín Nuestro Libro de la memoria y la Escritura; Apuntes para la Enseñanza de la Cultura Wixarika. U de Guadalajara. Pag. 59

El cinco les permite un orden cosmogónico importante, por el se logra la identificación del territorio propio y territorio que ya no es propio, además de fortalecer las estructura de cargos y jerarquías.²⁴

Construyendo lazos comunitarios a través de la comunicación y sus procesos.

Estos elementos simbólicos son medios importantes para influir en el inconsciente colectivo, para influir pero no de manera arbitraria, por el contrario, la suma de estos elementos en el ritual permiten el consenso comunitario y para ello hace referencia estos pasajes cosmogónicos, el uso de la función emotiva del lenguaje construido desde su niñez. Los rituales son los espacios donde se pone a prueba los códigos y signos que se reactualizan e intercambian, es decir, que se crea el ambiente y los medios para hacer más “eficiente la función comunicativa” como lo sugiere Huxley que es basada en su orden cultural.²⁵

Pero además, van más a fondo, porque la construcción de estos procesos responden a un orden grupal, no son del orden individual aunque es necesario decir que las habilidades individuales en la escenificación de un rito, es lo que hace que se involucren los individuos y que den el orden en el proceso. Este “efecto de grupo” ha permitido la reinterpretación de estos escenarios con la integración de todos los habitantes, desde los ancianos que tiene el papel de resguardo de su cultura, hasta los niños de 0 a cinco años que son el medio y los futuros alimentadores de esta estructura comunitaria.²⁶

²⁴“El mito de creación habla del viaje de un sinnúmero de dioses que emergieron del mar, y otros que emergieron de las historias de los dioses fundadores, y parten “en busca de un lugar donde vivir”, así mismo ellos son los creadores del mundo, y crearon la costumbre para que los hombres pudieran vivir, unos de mayor jerarquía sobre otros y otros se desdoblan de otros, como la mitología hindú. En la religión hindú los dioses y diosas se desdoblan de un mismo dios, que a la vez tiene distintos atributos, Xilonen Luna, tesis.

²⁵ Uno de los objetivos del rito, tanto en las especies animales como en la humana, es crear medios para aumentar la eficiencia de la función comunicativa. Huxley, Aldous, pág. 67

²⁶ El aumento de de la complejidad de la comunicación representa una forma muy eficaz de desarrollar la coordinación y la integración interindividuales, es decir, de promover conductos sociales que tiendan a convertirse, en conjunto, una estrategia adecuada. Scarduelly, Pág. 35

El simbolismo en el pueblo *wixaritari* desempeña un detonar de su estructura comunitaria ensayada por mucho tiempo, les ha permitido la existencia como pueblo mismo, gracias a los rituales se da interacción entre uno o más comuneros, entre una y más familias, entre una y más comunidades: es decir, que su desempeño ritual tiene un sentido más amplio que transmitir conocimiento, reforzar su conocimiento e involucrar en la celebración; el ritual juega el papel de formador del capital social, de crear los puentes entre más de uno de los comuneros, de replantearse y estructurarse como pueblo, por eso en los ritos de paso se observa ver la creación del mundo, donde se ejercita con la repetición se estructura comunitaria.

En base a la repetición los diferentes escenario los *wixaritari* van formalizando su estructura comunitaria, se va socializando, consensando y a su vez eligen a las personas que desempeñarán sus cargos. El ritual permite reafirmar su estructura comunitaria y ceremonial a través de socializar información que le da un carácter comunicativo y facilita la interacción para identificar ciertas conductas con respecto a lo transmitido. Tanto el responsable del ritual como al que se dirige el ritual puede establecer las condiciones del orden conciliado en estos escenarios.²⁷

Al respecto, el nivel profundo nos dice el autor que el “es el estado que se alcanza al momento de participar en una situación extracotidiana cargada de símbolos arquetípicos. La información recibida no es racional o discursiva, se dirige al hemisferio derecho del cerebro al inconsciente”²⁸

La consideración es que las actividades rituales no obedecen una acción aislada, si no es parte de todo ese proceso construido desde la infancia hasta la muerte y más allá, y precisamente dirigida hacia el colectivo, esta pensada para hacer una llamamiento a su información más profunda, a las imágenes acústicas para los

²⁷ Prieto y Muñoz. El Teatro como Vehículo de Comunicación. 1989. Si bien ésta es una interpretación funcionalista del proceso comunicativo dentro del ritual, debe considerarse para entender la importancia del rito como generador y perpetuador de mensajes vitales para una sociedad y como creador de un ambiente óptimo para la coordinación comunicación interindividual a nivel profundo.,

²⁸ Ibid, Pág. 44

finos distintos de los rituales. Es necesario advertir que en estas comunidades se realizan diversos rituales con amplios objetivos, algunos para pedir a los sobrenaturales, otros para iniciar, otros para la jerarquía social, sin embargo, todos tienen la característica de involucrar a todos los comuneros sin importar las edades, porque allí es donde se socializará información simbólica y poco accesible en la cotidianidad.

Los *wixaritari* hacen uso constante de su estructura ceremonial para desarrollar cualquier actividad, les ha funcionado de manera permanente, ya que en ella existe el respaldo del simbolismo generado por los mitos y ritos escenificados que dan la identificación de sus códigos simbólicos a los miembros del pueblo, sin embargo es necesario la reactualización de estos patrones en todo momento, es decir, permite el entendimiento comunitario y el respeto mutuo de su entorno natural.

Pero es necesario destacar que el manejo adecuado de los símbolos, de los escenarios, del lenguaje obedece principalmente al orden que existe entre los *wixaritari*, es decir, que sin este orden establecido y practicado los mensajes recibidos no sufrirían el mismo efecto. Más aún, como lo comenta Scarduelly: “En el rito, el mensaje no es transmitido por los objetos que se utilizan, sino por la organización interna de la configuración simbólica de las que formas parte”²⁹

La realización de los rituales deja ver con claridad que las ceremonias juegan un papel fundamental para darle orden comunitario y efectivamente el conjunto de acciones permite generar las condiciones para dar a conocer información extracotidiana, información con una connotación mayor pero que es compartida por el grueso de la comunidad, asumida y permite la interacción intercomunitaria.

Los *wixaritari* en la toma de decisiones, no se hace de manera unilateral, ni tampoco se hace si no están las partes que componen e integran la comunidad, es

²⁹ Scarduelly Pietro, Dioses, Espíritus y Ancestros, 1988.

decir, que todo proceso responde primeramente a su concepción del mundo, por ejemplo:

Para impulsar un proceso de construcción de los estatutos comunales, es necesario primero narrar a todos los presentes el mito de la creación del mundo al detalle, el cual permitirá ordenar las piezas y a partir de esta connotación pueden entonces abrir a la plenaria su participación, sin olvidar su aspecto más profundo: la estructura cosmogónica.

Toda esta connotación simbólica se reproduce en cualquier actividad y precisamente su característica es la repetición, porque en ella se garantiza la eficiencia de los mensajes, se garantiza la permanencia misma de su entorno.

El hábitat de los *wixaritari*, se encuentran espacios físicos reconocidos como lugares sagrados que en ellos se ha descargado un código simbólico y por lo cual, cualquier *wixarika* que pase por ese lugar lo hace con respeto y no hace mal uso del lugar; cuida los árboles, los ojos de agua o manantiales, no caza en cualquier tiempo, hay un tiempo adecuado y es regido por su calendario ceremonial, etc.

Esta concepción no es posible, al no darle al objeto una significación distinta, por eso reinterpretarlo en sus rituales con el involucrando de los comuneros. Por esa razón los rituales son espacios donde se forjan los lazos de comunicación profunda.

Los tiempos rituales

Los *wixaritari* se rigen principalmente por los tiempos naturales, su calendario parte de las actividades agrícolas: temporada de lluvias y temporada sequía.

Las ceremonias pueden ser ofrecidas por un individuo que tiene una petición fuerte a las deidades o por los miembros de la comunidad, sin embargo cualquier

actividad religiosa es abierta, a todos los habitantes pues su carácter es socioreligioso.

Los *wixaritari* conservar una religión prehispánica, sus principales deidades son deidades naturales y tienen que ver con los sucesos naturales que acontecieron como los describen los mitos de creación. La realidad de las deidades son la materialización en cuevas, los manantiales, animales, el venado, el peyote, el maíz, la madera, plantas, flores, cerros o las fuerzas naturales, lluvia, sol, viento, noche, día.³⁰

Sugiere Turner, que esos símbolos rituales importantes, “muestran una bipolaridad de significación. La ideológica, la transmisión de normas y valores que rigen la conducta; por el otro, sensorial, de transmisión de significados emocionales francamente, e incluso flagrantemente fisiológicos”³¹.

En los rituales de *híkuri neixa* y *tatei neixa*, se transmiten estos valores. El primero, para lograr conocimientos mágicos y normar las conductas; el segundo, desde el nacimiento se le designan nombres en lengua, lo que le permite ser parte de su naturaleza ideológica.

Cuando los rituales se realizan, el impacto emocional en los participantes crece en medida que avance el desarrollo, pues este espacio sirve para reunir los cuatro elementos restantes; se han visitado los lugares sagrados, se han entregado ofrendas a las deidades por recoger *híkuri* o por recibir la cosecha.

Se canta los mitos en el centro ceremonial y en los lugares más importantes, ahora es necesario representar la vida de los antepasados y festejar con fuerza

³⁰ Victor Turner. El proceso ritual, 1988 “Sus rituales son el paréntesis de petición y lucha por encaminarse aún mundo de iguales. Buscan en los rituales encontrarse a si mismos, verse en sus deidades que en ese momento se presentan ante todos; el ideal anhelado esta en medio del polvo, entre las sillas ceremoniales, e el peyote molido, en los saltos de los danzantes, eso es lo que se busca imitar, el mundo de los antiguos, el de los hombres sabios. Los rituales son el medio de transmisión de símbolos, de esa manera los rituales se vuelven un sistema de significados.

³¹ Ibid

para unir los cinco elementos en la vida de los *wixaritari* y conseguir ser parte de la naturaleza. Así son los rituales entre ellos, los hombres protectores de la madre tierra, sanadores de madre tierra, donde no nada sobra, donde todo tiene una energía viva y forma parte de su casa, de su carne, de su ser mas intimo.

Nada puede lograrse de no ser por el insistente suspiro por vivir bajo el embrujo de la sierra y sus grandes guardianes. Ahora las deidades podrán presenciar nuevamente su mundo, el mundo de la oscuridad; el mundo de los hombres animales.

Tayao³², es la fuente de todas las fuerzas vitales. Es la energía de cada mañana y que impulsa a los sabios a recorrer su conocimiento en medio de su naturaleza. Sin embargo, necesita *tayao* ser alimentado y cuidado para poder vencer cualquier obstáculo que se le presente en los recorridos nocturnos.

Tatewarí, el guía espiritual desde todos los tiempos, él fue el que los llevo a la tierra sagrada del *híkuri* (peyote), él reunió a los antepasados para caminar a *wirikuta* y subir a lo más alto de *leunar* (cerro quemado), donde por primera vez comieron el *híkuri* y describieron los hechos por medio de cantos, así nacieron los *maráakate* y también desde ese momento el *tatewarí* preside el centro del mundo y los acompaña en cualquier actividad religiosa.

Kauyumari, se le considera el primer *maráakame* cantador, fue quien acompañó a *tatewarí* a la tierra del *híkuri* y este último le enseñó a comunicarse y entenderse con el maíz, el sol, el fuego; ahí se cantaron los sucesos ocurridos durante el viaje y así mismo nació el primer cantador *maráakame*. *kauyumari* se materializa en forma de venado, con lo que se da la trilogía de los *wixaritari*; peyote-venado-maíz.

³² Ortiz Monasterio, Corazón de Venado, 1992.

Maxakuaxi³³, persona venado que reaparece en los cinco distintos colores del maíz y que preside la fiesta desde el interior del *tukipa*, con el abuelo fuego. Según nos cuenta Rafael López, es una deidad que pisa las tierras sagradas de *wirikuta*, cuando el *mara'akame* busca el vendo azul. El lo guía muy de cerca y sus pisadas va dejando peyotes.

Por esa razón, este culto se carga a estas personas, “personas especialmente designadas por él”³⁴

La mayoría de los preparativos de esta ceremonia se realizan en el interior del centro ceremonial a cargo de los cinco *mara'akate* principales, aún cuando la mayoría de los sanadores de la región se reúnen para presidir el ritual. Todos los habitantes de las rancherías bajan y se concentran en el *tukipa* para participar, pues todos necesitan la bendición para su milpa y la vida misma, llevan todas las familias consigo a sus niños de cero a cinco años, porque van hacer presentados como ciudadanos *wixaritari* y se les designara el nombre y jícara³⁵.

“La recapitulación es a la vez una rememoración y una reactualización ritual, por medio de los cantos y la danza, de los acontecimientos míticos esenciales que han tenido lugar desde la creación”³⁶

Paso por paso, la gente recrea esos días, se ponen tristes, algunos no aguantan el rezo profundo y lanzan el llanto. Comienzan a pasar una sogá con nudos entre las manos de los *xukurikate* hasta terminar en el mismo lugar. Esa sogá representa, los días de peregrinación. Se lanza a *tatewarí* (deidad fuego); el sanador sigue cantando y saca de un bule el tabaco sagrado (macuche), que le acompaña a su viaje y en donde se concentra el corazón del fuego. Todos sacan su tabaco; los cantos prosiguen y se lanza el tabaco a *tatewarí*, todos los

³³ Descripción del *wixarika* Rafael López de la comunidad de Nueva Colonia, jicarero del centro ceremonial de Pochotita.

³⁴ Lumholz, Carl. México Desconocido, Tomo I. 1986.

³⁵ Dios que les guiará en sus diferentes viajes que realice en vida.

³⁶ Eliade Miercea, Mito y Realidad, 1991.

xukurikate; lloran por instantes, se levanta poco a poco y se escucha música sagrada desprendida de la *xaweri* y *canari*³⁷.

“para el hombre de las sociedades arcaicas, por el contrario, lo que paso al origen es susceptible de repetirse por la fuerza de los ritos. Lo esencial para él es, pues, conocer los mitos. No sólo porque los mitos le ofrecen una explicación del mundo, sino, sobre todo, porque al recordarlos, al reactualizarlos, es capaz de repetir lo que las deidades, los héroes o los antepasados hicieron. Conocer los mitos es aprender el secreto del origen de las cosas. En otros términos: se aprende no sólo como las cosas han llegado a la existencia, sino también donde encontrarlas y cómo hacerlas reaparecer cuando desaparecen”³⁸

“no se puede cumplir con un ritual si no se conoce el origen, es decir, el mito que cuenta como ha sido efectuado la primera vez”³⁹

“en la mayoría de los casos, no basta conocer el mito de origen, hay que recitarlo; se proclama de alguna manera su conocimiento, se muestra. Pero esto no es todo; al recitar o celebrar el mito de origen, se deja uno impregnar de la atmósfera sagrada en la que se desarrolla esos acontecimientos milagrosos. El tiempo mítico de los orígenes es un tiempo fuerte, porque ha sido transfigurado por la presencia activa, creadora, de los seres sobrenaturales”⁴⁰

³⁷ Violincito y guitarra

³⁸ Eliade Miercea, Mito y Realidad, 1991.

³⁹ Eliade Miercea, Mito y Realidad, 1991.

⁴⁰ Eliade Miercea, Mito y Realidad, 1991.



Xixiki y Hombres Dioses



Xixiki del Centro ceremonial Tuapurie



Iniciando el Ritual de Hukuri neixa



Mara'akate y Principales



Hikuri Neixa



Hikuri Neixa



Cambio de Varas



Cambio de Varas

Capítulo 5. Sagrado el lugar para sanar

“si la luz de la revelaciones no basta para iluminar nuestras vidas
conviértase en tinieblas el mundo que indebidamente
habitamos...”

mara'akame

La lógica de los pueblos indígenas para reproducir sus procesos culturales han dado como resultado una eficiente forma de organización social que les permite transitar en este mundo sin romper con su forma de ver la vida, a pesar de las condiciones en que viven, han aprovechado esta forma de vida para lograr una esperanza verdadera. Para las sociedades que viven bajo el cobijo de la cultura popular urbana, donde la individualización gana espacios tremendos.

La vida de los *wixaritari* gira en torno a una riqueza de significaciones relacionadas con su vida y sus deidades, a través de la enseñanza de sus antepasados los *wixaritari* aprenden a convivir con su medio natural, principio de vida. En la sierra madre occidental se encuentran los llamados los lugares sagrados¹ o casa de las deidades, donde acuden año con año a depositar las ofrendas sagradas con el fin de pedir por la vida y salud de las familias.

A los lugares sagrados peregrinan² cuatro a cinco representantes por centro ceremonial cuando las plegarias son colectivas y uno o dos en caso de plegarias familiares, ambos casos, el propósito es encontrarse con las deidades de las cinco regiones del mundo. Del cumplimiento de la costumbre depende no sólo la salud, la vida, las buenas cosechas del *wixarika*, también dependen el orden de

¹ Los lugares sagrados son espacios que se encuentran dentro y fuera de su territorio y se caracterizan por contar con recursos naturales como agua, flora, fauna, alguna planta importante dentro de su cosmovisión o alguna cueva donde existe un mito. Los que se encuentran fuera de su territorio son puntos límites entre estados y en ellos se encuentran manantiales. Es importante mencionar que los lugares sagrados son espacios aislados donde los iniciados pueden encontrar la reflexión profunda, la relajación y el silencio adecuado para pensarse y conocer sus potencialidades internas que le permiten conocerse tan bien y entonces encontrar la sanación.

Estos espacios que llaman sagrados, son en esencia un espacio donde se profundiza en la mente y la conciencia, practica que les permite fortalecer su silencio interior que borra cualquier línea de estrés y que les da el bienestar y la sanación.

² Los *wixaritari* visitan los estados de Jalisco, Nayarit, Durango, San Luis Potosí y Zacatecas porque existe lugares sagrados fuera de su territorio pero que son puntos medulares para su cultura y su existencia misma, por eso los visitan año con año.

jerarquías de los cargos ceremoniales; de la conformación del gobierno tradicional y la concientización del colectivo para la recreación de su cosmovisión.

En los lugares sagrados se obtiene agua mágica, zacate sagrado, plantas medicinales, híkuri; a cambio se entregan ofrendas de oración: flechas, jícara votiva, bules para recapitular las enseñanzas de los antiguos. Los lugares sagrados son parte inseparable e insustituible porque permiten conservar los recursos naturales, pero además amar y defender el territorio, no solo en el que territorialmente viven, sino también en los lugares sagrados que por razones históricas se encuentran fuera de sus localidades.

Para los *wixaritari* la *madre tierra* es un gran templo por lo que deben de cuidarla, ofrendarla y preservarla durante todo el año. Todo tipo de trabajo que se realiza en la madre tierra³ es sagrado, sobre todo los agrícolas donde se abren círculos rituales al iniciar la temporada de secas y se cierran al concluir la temporada de lluvias.

Al iniciar el temporal de secas los *wixaritari* realizan la primera ceremonia comunal, en ella se entregan ofrendas y se da inicio el ciclo ritual que dura todo el año, desde ese momento se contraen compromisos con las deidades de los cuales obtendrán beneficios. Al mismo tiempo se preparan los terrenos para la siembra del maíz, calabaza y frijol. Durante su crecimiento se realizan otras ceremonias. Esta sucede antes de recoger los frutos nuevos que se ofrecerán a los sobrenaturales.

El *wixarika* pone en práctica su ideología designando lugares sagrados en su entorno natural a los que gente foránea no tiene acceso e incluso entre los

³ Los *wixaritari* no conciben a tierra como un espacio donde pueden conseguir su sustento a pesar de su deterioro, por el contrario ellos consideran que "no viven de la tierra, conviven con la tierra", esta concepción les obliga a relacionarse con ella de manera respetuosa de lo contrario enfermara y morirá, por eso es importante las ceremonias donde se ofrenda para poder recibir de ella, por eso hay que procurar a las deidades que le garantizan salud y bienestar. El recorrer los lugares sagrados y depositar ofrendas, el evitar las tala de los recursos maderables, el proteger a los animales y plantas, el cuidar los manantiales, es garantía de su sanación y su sobrevivencia.

mismos *wixaritari*, por lo mismo no se puede acceder tan fácilmente a ellos sólo en caso de tratarse de un problema serio puede entrar gente extraña y en caso de los *wixaritari* sólo si se tiene alguna enfermedad o manda.

Rasgo característico de los lugares sagrados es la concentración de vegetación, abundante agua, flora, lugares muy frescos lo que hace un lugar muy apto para descansar. En estos lugares habita distintas deidades dependiendo de su ubicación, al visitarlo es necesario saber que tipo de ofrenda llevar. De no cuidarlo será reprendido por las deidades a través de enfermedades del alma y el corazón.

Aún cuando las deidades se concentren en los centros ceremoniales, cada deidad tiene su lugar designado en el interior y exterior del territorio, es decir, las rutas por donde se transita para llegar a los lugares sagrados como *wirikuta*, *xapawillemeta*, *ara´amara* y demás.

Se peregrina para pedir por la vida, para llevar ofrendas, abundantes lluvias, cosecha, salud y vida para todos los seres vivos como lo hicieron sus padres y los padres de sus padres y sus antepasados más remotos, los *wixaritari* rinden tributo a sus deidades en sus peregrinaciones en cada uno de los lugares míticos donde se dio origen al mundo. Dejan ofrendas donde nació el primer cantador o donde nació el padre sol, la madre lluvia y demás deidades.

La peregrinación es fundamental para la existencia de la tradición cultural, ceremonial e incluso para la permanencia de la cohesión étnica y hasta de su propia subsistencia.

En los lugares que se peregrinan encuentran salud los *wixaritari* y recrean ese mundo maravilloso de los primeros pobladores, además enseñan a los neófitos a entender esa ruta sagrada que se desprende a partir de la narración de los sucesos sobrenaturales ocurridos hace mucho tiempo.

Son necesarios estos espacios que se sacralizan en el momento de revivir el mito. Estos espacios son únicos solo en este tipo de circunstancias por ejemplo, se pueden iniciar a las personas para trascender como sanadores en el futuro inmediato, médicos tradicionales, guías.

Los *wixaritari* cumplen el ciclo ceremonial con la visita a cinco lugares sagrados. Conocidos también como las cinco regiones del mundo. No se puede prescindir de ninguno, en su peregrinar se recoger elementos simbólicos de su entorno para llevarlos a *wirikuta*. También se dejan ofrendas ceremoniales, sobre todo de petición de salud o agradecimiento.

Cuando inician el ciclo ceremonial, visita primero *teakata*, por considerársele la madre de la matriz y casa de *tatewarí*, se encuentra dentro del territorio *wixarika*. Ahí dejan ofrendas, a cambio piden por el bienestar para los peregrinos. Recoge objetos del lugar que acompañaran a los peregrinos durante la travesía a *wirikuta*.

Al regresar al centro ceremonial, se entregan ofrendas en presencia de todos los jicareros y se nombra una comitiva para lleva objetos ceremoniales a *ara' amara*, *auxa manaka* y *xapawillemeta*. Se concentran en el centro ceremonial los objetos ceremoniales traídos de los lugares sagrados. Se concentran los ancianos, jicareros, *mara'akate* y acuerdan fechas para salir a *wirikuta*.

Cuando regresan de *wirikuta*, se visita *teakata* para entregar algunos presentes y dar gracias por medio del sacrificio de una animal. Se repite este ciclo con el siguiente temporal, pues las lluvias están próximas. Se visita todos los lugares sagrados con el fin de dar respuesta a la solicitud anterior. Entregan ofrendas conseguidas en *wirikuta*, como agua, híkuri, *uxa*, zacate, etc.

Antes de partir a la tierra donde crece el híkuri, se visita las cuatro regiones del mundo cumpliendo con los elementos simbólicos que permitan una buena comunicación con las deidades. El punto de partida será *wirikuta*, deben de

regresar a dar gracias por haberles permitido llegar sin problemas, pero cumpliendo con los compromisos contraídos antes de salir; entregar objetos ceremoniales encontrados en *wirikuta*.

Con esto se cierra el círculo. Y se genera una expectativa de vida, de salud para todos, para la madre tierra, porque se ha cumplido un ciclo de la vida que se reiniciara con el temporal de lluvias. Es importante pedir vida e ir por los lugares sagrados demandando vida y salud para todos. Los lugares sagrados son espacios importantes para el fortalecimiento emotivo, el fortalecimiento de la consciencia, el fortalecimiento de los espacios de silencio para reflexionar de manera profunda para encontrar la sanación interna, principio de conocimiento interno y de la fortaleza interna.

Los lugares sagrados premian la persistencia porque logran un alto grado en la claridad mental y los sentimientos positivos acompañan este aislamiento y silencio necesario para lograr la estimulación, la socialización. Son lugares mágicos de crecimiento, por tanto, es obligado describirlos a detalle para su mejor comprensión.

TEAKATA

Considerado sagrado porque de ahí nace la vida *wixaritari*, nace la vida en la sierra madre occidental. Es un lugar aislado con sonidos emanados de la naturaleza, ahí se profundiza en el sentimiento del corazón, surge la claridad de la mente; el silencio cobra importancia para transformar el cuerpo y el alma.

Lugar donde el mito *wixaritari* el venado amarillo se yergue en el centro y se escucha el canto del fuego, del sol y de la lluvia⁴. *Teakata* es considerado el lugar

⁴ El investigador Ramón Mata en su libro "los huicholes" describe a teakata como el lugar donde se encuentra tranquilidad espiritual y donde pueden sanar todos los males y no solo los males físicos sino los del alma.

más sagrado de toda la región de los *wixaritari*⁵. Aquí se encuentra la diosa de los niños, la madre de la matriz o la matriz de la madre, en *teakata* se encuentran la esencia por la cual se crearon los elementos culturales y la vida *wixarika*.⁶

Se encuentra a cuatro horas y media del centro ceremonial de Santa Catarina *Tuapurie* (a pie), se camina a la orilla del río alrededor de quince minutos para llegar hasta la entrada de una gran bóveda natural; en ese lugar los sanadores abren una puerta de energía para pasar sin problema alguno.

Al momento de entrar al campo de energía todos los *wixaritari* comen un pedazo de *híkuri*, caminan unos metros para encontrarse con la entrada de una cueva donde se depositan ofrendas dedicadas a *eitzirra*⁷, junto de la cueva hay un túnel que comunica con un espacio abierto, en el su interior parece no pasar el tiempo, la vegetación conserva un color verde y rodea un *xixiqui* que se encuentra al lado izquierdo a unos treinta metros de distancia del camino real. Saliendo de este espacio interior, se baja por la ladera de un cerro casi escalando por espacio de una hora aproximadamente para llegar a la altura del río, se ubica un plano de unos cien metros de largo y la parte de mayor amplitud es de quince metros. Ahí se encuentran cinco *xixiqui*⁸ dedicados a: *tatewarí*, *tayau*, *kauyumarie*, *ara´amara* y *xapawillemeta*.

Los *xixiqui* se ubican junto a la media bóveda natural muy alta del mismo cerro, se escucha perfectamente el canto del principal y da el efecto de una caja de resonancia; más abajo se encuentra un cementerio de cuernos de venado descalcificados por el tiempo y una cantidad considerable de ofrendas legendarias

⁵ Se deriva de la cavidad (te aca) que hay debajo del pequeño templo. La palabra te-aca designa el agujero en que se encierra la carne de venado y el quiote para cocerlos entre piedras calientes” Lumholtz, Carl. México Desconocido. pp 166

⁶ Rafael López, es *wixarika* que conoce muy bien la tradición *wixarika* y es principal defensor de su cultura y el como muchos considera que ahí nace la vida y crece el ombligo de los *wixaritari*. Por eso es importante visitarla frecuentemente, porque es la fuente de la salud y de vida y es donde se genera la esperanza de vida, la esperanza de bienestar colectivo.

⁷ La deidad del maíz tostado.

⁸ Son las casas de las deidades y hay cinco que representa las cinco regiones del mundo, en cada una de ellas hay que depositar ofrendas traídas de lejanas tierras como *wirikuta*.

utilizadas por otros peregrinos. Pierden valor cuando son renovadas por otro grupo de jicareros. Cada grupo de peregrinos sustituye las ofrendas, limpia el *xixiqui*, le cambia el techo colocando zacate de *wirikuta*. Se realiza el sacrificio de un animal en honor a las deidades del lugar.

“Cuando se tiene que peregrinar en colectivo, como es el caso del lugar sagrado *wirikuta*, la peregrinación comienza en *teakata*; el centro de los cinco puntos cardinales donde se obtiene el permiso para la salir en busca de híkuri, el principal del centro ceremonial canta toda una noche pidiendo salud, vida y la realización plena de la peregrinación, explicando a los sobrenaturales la importancia del viaje. A partir de este momento comienza la abstinencia y ayuno tanto para los familiares que permanecen en la comunidad como para el peregrino”.⁹

“Como respuesta afirmativa se les entrega el compañero de todo el viaje “*tatewarí*” quien los acompañara en cada uno de los campamentos y permitirá a los peregrinos iniciados encontrarse con el mundo de los antiguos. Contar con el fuego desde *teakata* les permite considerarse sanos, benditos, distintos; desde ahora son personas muy respetadas por sus compañeros. Desde ese momento deberán de cuidar que no se les apague el fuego; para que el fuego se mantenga vivo se alimenta con ofrendas y leña. Es por eso que en las peregrinaciones se prenden fogatas constantemente. También se tiene fuego todo el tiempo en el centro ceremonial, mientras dura el viaje, pero no debe apagarse pues se perdería el contacto con los peregrinos.”¹⁰

Teakata es fundamental, es una cueva de cuyo interior nace agua que recorre dos pozos y se reincorpora al río que atraviesa la *teakata*. Es este lugar se pernocta cuatro noches y cinco días.

⁹ Recopilado en el documento de trabajo para la elaboración del reglamento interno de la comunidad de Santa Catarina Cuexcomatitlan, elaborado por los representantes de los centros ceremoniales que componen la región.

¹⁰ Ibidem.

Los peregrinos de *xawepa*¹¹ que regresaban de *wirikuta* realizaron un ritual de cinco días para agradecer a las deidades el gozar de buena salud, su protección y la terminación de la peregrinación sin dificultad durante el recorrido por tierras sagradas.

La primera noche el sanador reza con sus segunderos. El rezo es el significado de las respuesta que le ofrecían las deidades, por ejemplo, en la noche en medio del éxtasis alcanzado por los rezos, se da la indicación de buscar al día siguiente el palo brasil “el corazón maduro de dios”, se le adhirieren monedas y se entrega como ofrenda.

Al día siguiente, durante todo la mañana se representó el ciclo físico y espiritual el proceso de la siembra del maíz: quema tumba y roza; sacrificio de un borrego; el crecimiento del maíz; y cuando es elote (comen el *híkuri* de *wirikuta*, oran, bendicen); tumba de la milpa madura; rezan, le hablan a la montaña. Se recrea todo el ciclo de la siembra del maíz hasta ser mazorca¹². Al final, comen la carne y caldo del borrego sacrificado. Por la mañana del día siguiente se bajan a bañar a las pozas de agua los iniciados.¹³

Se dice entre los *wixaritari* que de aquí se deriva el mito del fuego, el calor de la tierra, donde sus antepasados estuvieron largas noches protegiéndolo con cantos chamanicos y turnándose para impedir que lo robaran.

Toda la región ocupada por los *wixaritari* conoce a *teakata* como la madre de la matriz, donde vive el abuelo fuego, es importante de visitarla con las familias y en especial con los niños menores de cinco años. Los padres presentan a los menores con su nombre natural, entregan jícaras, flechas y algunos presentes muy personales, pero a cambio ellos recogen agua del lugar para llevarla a la

¹¹ Es una de las localidades que se encuentran enclavadas en la sierra y donde se encuentran otro de los centros ceremonias más representativas.

¹² Es importante decir que esta reproducción es simbólica, pero se toma con toda la seriedad posible, lo que permite realizarlo a detalle y como si realmente pasara en tiempo en segundos.

¹³ Esto sucede al final de cada peregrinación, pues se entregan a la madre de la matriz “la costilla del fuego”.

ceremonia del *tatei neixa*¹⁴ donde se presentan por segunda vez a los niños de cero a cinco años.

Teakata se visita por lo menos cinco veces al año; cuando se realiza la peregrinación a *wirikuta* se pide permiso y se entrega al regresar la almohada del fuego. Antes de realizar los rituales de *tatei neixa*, *híkuri neixa* y el *namawita neixa*, se llevan las ofrendas a la cueva sagrada. Sin embargo, estas son realizadas por los centros ceremoniales, pero existen compromisos familiares por lo que continuamente visitan *teakata* a fin de cumplir o de solicitar un favor; los solicitantes deben de asistir cinco años consecutivos cumpliendo con los ayunos, ofrendas, sacrificios y demás para no provocar la ira de los sobrenaturales que les mandarían enfermedades por no cumplir con su costumbre.

Antes de partir a *wirikuta*, se reúnen en el centro ceremonial, realizan la despedida de todos los involucrados y la bendición de la madre de la matriz *teakata*.

Es un lugar de reunión, reflexión y preparación mental. Obedece al espacio natural, a lo sagrado, a lo alejado de cualquier interferencia con su preparación espiritual. Se privilegia el silencio exterior e interior.

WIRIKUTA

Lugar donde la colectividad *wixaritari* experimenta la esencia de la reflexión interna, donde los cuerpos, las almas y el corazón se fusionan para crecer en conciencia, que les permite trascender más allá de estas tierras; buscan comunicarse con los que están en su comunidad resguardando el fuego. Nada se yuxtapone.

¹⁴ Ritual comunal de los mas representativos para los pueblos

A *wirikuta* llegan las peregrinaciones con la idea de trascender, de superar su condición actual y aprovecharan cada uno de los espacios por donde pasan, cada una de las palabras desprendidas del principal y de las deidades del lugar.

En *wirikuta* se dice que el venado rojo se yergue en el oriente sobre el cerro quemado¹⁵ de donde partieron los antiguos para resguardar el mundo llevando salud y bienestar para todos.

Para visitar *wirikuta*, desde el mes de junio se comienza elaborar las ofrendas para pedir salud a través de flechas, jícaras, velas. Se da inicio al ciclo ceremonial y a la siembra de maíz. Esto antecede el viaje a la tierra mágica, a la tierra donde florece la cactácea sagrada; donde el venado dejó las huellas de las cuales creció el *híkuri* y dónde nació el primer cantador *wixarika* que enseñó al *wixarika* a comunicarse con las deidades.

Wirikuta es la ruta de la peregrinación de los antiguos, se localiza al norte de los cuatro puntos cardinales de la cosmovisión *wixarika* y geográficamente en el desierto de San Luis Potosí, en los municipios de Charcas, Villa de Ramos y Real de Catorce de donde surgieron las jícaras sagradas de *tatewarí*, *kauyumarie* y *tayao* y donde las deidades se sentaron a crear el mundo, ahí se encuentra el origen de su mitología.

Para los *wixaritari*, la peregrinación no solamente implica recolectar el *híkuri* y consumirlo en las fiestas comunales y familiares, la peregrinación a *wirikuta* se encuentra relacionada con numerosos rituales de iniciación, los participantes se someten a rigurosos actos de conciencia de menor a mayor grado en toda la ruta de peregrinación. No hay mejor espacio de integración que el viaje a *wirikuta*. El conocimiento sobre la toponimia es sorprendente, conocen hasta el último detalle del lugar, esto permite mantener el equilibrio ecológico.

¹⁵ Mata Ramón. Los Huicholes, 1974.

Durante el trayecto se recolecta la gobernadora para alimentar al abuelo fuego, al hermano mayor. Se recolecta algunas ramas para prender fogatas ocasionales que se apagan al terminar la ceremonia cubriéndolas muy bien con tierra. La recolección del *híkuri* se hace con cuidado para no dañar la raíz; no ocurre lo mismo con peregrinos mestizos, que con intenciones de obtener visiones se extrae el *híkuri* dañando la raíz de la planta.

Los iniciados entran a la tierra del *híkuri* con ansiedad de ascender al mundo de las deidades y encontrar su sanación, para conseguirlo deben seguir ciertas condiciones espirituales como:

- a) Abstinencia sexual durante el año del viaje.
- b) Someterse a rigurosos ayunos durante todo el viaje y en las actividades ceremoniales más importantes para el grupo dentro y fuera de la región.
- c) Cumplir con cinco viajes a wirikuta.
- d) Sí el iniciado, ya ha viajado a wirikuta, guiará a los nuevos en las tareas ceremoniales
- e) Los cinco principales elaboran ofrendas con los iniciados que se entregaran en la tierra del *híkuri*.
- f) Se preparan las ofrendas familiares con la participación de los integrantes
- g) Llevan los objetos más representativos de la familia para ser presentarlos como sus bienes ante los sobrenaturales.
- h) Cada uno de los peregrinos deberá llevar tortillas seca en pedazos, semilla de guaje molida, calabaza molida, sirve como alimento y ofrenda para las deidades.
- i) Cada iniciado representa una jícara y a su vez la jícara representa una deidad, por eso se hace necesario alimentarla, cuidarla y presentarla en todo el viaje.
- j) Cada uno de los peregrinos expresa sus delitos sexuales frente a los principales, por la noche se hace el recuento público y en presencia del abuelo fuego.
- k) Durante el tiempo que dura el compromiso como iniciado nadie puede probar comida con sal.

Wirikuta es un espacio donde encuentran integridad, salud, motivación y fortalecimiento de la autoestima y los sucesos que ocurren en la peregrinación permiten al viajero conocer su interior por medio de las cinco puertas ancestrales donde experimenta cambios emocionales substanciales en la conciencia del participante.

Esta conciencia generada por los padres de familia en la cotidianidad se refuerza en lugares exclusivos; la mitología describe hechos de gran trascendencia y que impactaron en su vida.

La relación existente entre los lugares sagrados-*wixaritari* es de un ápice, son complementarias en el círculo ceremonial, si falta alguno se tendrían irrupciones que impide la salud y las cosechas, por ejemplo, para realizar el viaje se comienza en *teakata*, ahí se obtiene el permiso para salir, ahí se adquiere el fuego que se lleva en el recorrido por *wirikuta*. Al concluir el viaje tendrán que visitar *teakata* para entregar la almohada del fuego. Los sanadores saben que el punto de partida es *teakata*, siguiendo:

- Primer punto fuera del territorio *wixarika* Santa Teresa, Zacatecas “*Toaxawatihua*”, se realiza la confesión de los iniciados. Primer acto de sanación
- Segundo punto “*+r+k+tzie*”, se realiza la limpia para los principales por el *+r+r+kuekame* y *Wauxatame*.
- *Xurave muyeca*, aquí se hace la confesión de todo el grupo. Se busca la autoestima colectiva.
- *Teikuarie*, se realiza la segunda limpia para los iniciados que traen el rostro cubierto por un pañuelo.

- *Tenuipa*, tercera limpia para los iniciados; siguen con el rostro cubierto.
- *+r+m+t+u*, se pide la flecha mayor a los deidades, se elaboran flechas y la *pasari* la bolsa de trampa para cazar venados.
- *Jaikitene*, se realiza la cuarta limpia para los iniciados, siguen con el rostro cubierto.
- *Tatei martinieri*, se entregan ofrendas y se obtiene agua sagrada. Los iniciados reciben el contacto con el agua sagrada para encontrar la sanación.
- *Niwetáritzie*, se realiza la ceremonia y utilizan la bolsa de la trampa para cazar *híkuri*.
- *Uxatekipa*, se realiza la quinta limpia para los iniciados.
- *Toi mayau*, se dejan ofrendas y se obtiene agua bendita, raíz de la *uxa*, los peregrinos reciben por segunda vez agua sagrada y pigmento amarillo de la *uxa*.
- *Wakrikitenie y Jaiturata*, entrada a *wirikuta*, se realiza una limpia general contemplando a los ausentes, se deposita ofrendas comunales.
- *Mukuyuabi*, se realizan una ceremonia nocturna donde preparan el alimento del *híkuri* y le solicitan al abuelo fuego que les permita encontrar el cacto sagrado.
- *Masaujata*, se recoge agua sagrada, zacate sagrado y los peregrinos reciben por tercera vez agua mágica en sus cuerpos.

- Ráunax, el cerro quemado donde surge el sol, el primer cantador, punto de partida para ser nuevo¹⁶ (sea encontrado la sanación), ahí se entregan las últimas ofrendas.

La plenitud se encuentra al regresar a la sierra madre occidental al encontrarse con las personas que guardan la llegada de los peregrinos, con nueva vida para ofrecer vida. Los que llegan con nueva salud son percibidos como verdaderos dioses y no es posible mirarlos de frente porque es como ver a las deidades.

AUXAMANAKA

Los *wixaritari* visitan año con año este lugar para dejar ofrendas petitorias de salud, vida; lugar legendario donde habita *auxa manaka* y *utotavita*, santuarios de la diosa grande de la fertilidad *yukavita* y templo de los espejos de los maráakate. Se encuentra en el punto norte donde la tradición nos marca el nacimiento del viento y el águila real.

Quien reina esta montaña es nuestra madre *auxatemai*, custodia de la vela que al norte sostiene al sol. Después del diluvio, al bajar las aguas, nuestra abuela *nakawe* dejó por ahí una rama que después se materializó en montaña. Es montaña es la diosa de *auxatemai*.

Llegando a la cima, donde hay varios picos, se encuentran con la diosa, quien se manifiesta como una mujer vestida con traje típico y carga en su pecho una jícara con cinco mazorcas de maíz, cada una de diferente color. En tiempo de aguas las nubes emanan de ella para que renazca el maíz...

Se dice entre los *wixaritari* que “el vendo negro se yergue en el norte y con su sombra da suavidad a las sombras”¹⁷.

¹⁶ El proceso al que se someten los iniciados son muy intensos por lo cual se deben de entregar de lleno para encontrar la sanación. Cuando los *wixaritari* se dicen que ahora son nuevos se refieren a que han encontrado la sanación plena y que ahora pueden regresar a la comunidad para ayudar a otros a sanar.

¹⁷ Mata Ramón. Los Huicholes, 1974.

Se ubica en la cumbre del cerro gordo, contemplado en la dotación agraria de la comunidad indígena o'dham de San Bernardino de Milpillas del municipio de Pueblo Nuevo del Estado de Durango.

Sobre este lugar donde se posa el águila que todo lo ve se dice lo siguiente:

“Esto paso al principio de nuestra vida, cuando los deidades estaban en la oscuridad, *tatei imuakame* (diosa de la fertilidad), la que esta en ese lugar.

Watakame estaba trabajando, desmontando para preparar el coamil. Trabajo el primer día, el segundo y el tercero, al cuarto día se dio cuenta que los árboles que tumbaba los hallaba otra vez de pie y en su lugar. Al quinto día se puso a espiar para ver que pasaba, entonces vio que apareció un ser extraño y se paró en medio del coamil y levantó su bastón a los cuatro puntos cardinales y cuando puso el bastón en medio todos los árboles se levantaron.

Él que esta espiando se acerco y le dijo: !Tú eres el que hace que se levanten los árboles tumbados ¡ !yo trabajo todos los días para que tu me hagas esto ¡ !No¡ !no es por eso¡. Hay una cosa de tu no sabes y por eso lo hago - le dijo. !Mira¡ Escucha a los cuatro puntos cardinales y en medio toco con su bastón, preguntándole: ¿que era lo que escuchaba . Le dijo que el trabajo que estaba haciendo era en vano. Que mejor hiciera una canoa y que pusiera en ella todo el reino animal de cada especie y la de cada nombre y él se fue.

Watakame empezó hacer la canoa y al quinto día se volvieron a encontrar y le dijo que ya se acercaba el tiempo.

Estaba la generación antigua, o sea, nuestros ancestros y perdieron la razón.

En ese momento floreció el estiércol, todo comenzó a florecer. Como era el costumbre bailaban sin razón. La canoa tenía dos cuernos a la derecha y a la

izquierda, dentro iba toda clase de vida. También iba una perra que es nuestra madre.

Dentro de la canoa pusieron *bapu* de dios (parte superior de las calabazas en donde se une con la enredadera) para los cuatro puntos cardinales, al centro pusieron *bapu* de dios, de igual manera se colocaron las velas como sostén del mundo. Se pusieron las velas en honor a la diosa de la fertilidad *tatei yurieneka*.

Durante el diluvio la canoa iba subiendo, el aire era como veneno, la gente al respirarlo moría.

Una vez que la canoa floto prendió el primer *bapu* navegando hacia el punto cardinal de la derecha. La travesía se hizo en un año para llegar al punto cardinal número uno: *Auxamanaka* aquí se quedaron las deidades azules de la derecha e izquierda.

En ese tiempo nació *tikarite*, es decir, la lluvia en su inicio. Aquí se acabó el primer *bapu*; de ahí regresaron al centro y prendieron un nuevo *bapu* y navegaron rumbo a la izquierda al punto cardinal número dos: *xapa willemeta*, de ahí regresaron y quedaron *otacate*, *yuwavituari*, *waeasari* y *wtutawi* a la derecha e izquierda.

Se acabó el segundo *bapu*, entonces encendieron una vela y navegaron al tercer punto cardinal *paria sutua* lugar de donde salieron los deidades de las tinieblas y caminaron por lugares boscosos envueltos en una nube de vida, aquí nacieron y aquí se acabó el segundo *bapu*.

Regresaron al centro y se iba a quedar en el lugar llamado *aitzarie*, como no se podía quedar navegó hacia el norte para quedar en *auxamanaka*.

Las deidades en forma de peñascos caminaron a la derecha, a la izquierda y al centro. Se pusieron a ver como iban a crecer las deidades; decidieron quedarse convertidos en peñascos en este cerro.

Esto lo hicieron para nosotros, por eso nos dejaron el costumbre, la flecha, la jícara y la lluvia. Al quinto año fue bajando el agua y la canoa quedo en el punto de la derecha."¹⁸

ARA´AMARA

Se le da el nombre en *wixarika* de ara' amara al ancho mar del municipio de San Blas Nayarit, le designan *madre del mar*. Para los *wixaritari* ara'amara envuelve todos los rincones del mundo y se presenta en forma de mujer; ella es la que manda las lluvias a la sierra, de ella depende el crecimiento del maíz, el nacimiento de todo lo que vivo en la tierra. Deidad importante, los *wixaritari* le ofrendan por lo menos dos veces al año.

La primera se realiza antes de partir a la tierra del *híkuri*. Dejan ofrendas para pedir éxito en el camino y que a sus familiares no les falte nada. Los *mara'akate* recogen agua del mar para llevarla a los lugares sagrados de su tierra. La segunda visita se realiza al regresar de la tierra del *híkuri*, entregan ofrendas para agradecer su protección y para pedir lluvias, porque la tierra esta lista para sembrarla. A cambio ofrecen sacrificios en la fiesta del *namawita neixa*. El venado blanco se yergue en el poniente sobre la peña blanca de *tateiara*.

En la playa del rey, municipio de San Blas, estado de Nayarit, los *wixaritari* dejan ofrendas porque se encuentra *huautieri*, la entrada de los deidades del primer mundo y guiados por *tatutsi maxakuaxi* (abuelo cola de venado), llamado el abuelo de los deidades y guiador de los deidades; llego a ordenar el mundo, creación de *caumurravi*. Al tocar tierra *tatutsi maxacuaxi*, acompañado por dos deidades,

¹⁸ Relator: Antonio Hernández (*Mara'akame*) Comunidad de Santa Catarina Municipio de Mezquitic, Jalisco.

tatewarí (abuelo fuego) y *tatei aramara* (diosa del mar) cerraron la puerta del mundo (formada por dos rocas blancas) para impedir la entrada de fuerzas malignas y proteger a los habitantes del segundo mundo (presente).

La piedra blanca, representa a *tatei ara´amara* (diosa del mar y reina de los cinco colores del maíz):

Tatei Aramara muyuavi (primer mar de agua azul clara)

Tatei Aramara mutuza (segundo mar de agua blanca)

Tatei Aramara mutazaiye (tercer mar de agua amarillenta)

Tatei Aramara mumeriayuve (cuarto mar de agua negruzca)

Tatei Aramara shure (quinto mar de agua rojiza)”¹⁹

Los *wixaritari*, consideran a los manantiales, ríos, ojo de agua, como una serpiente (por su movimiento), que sube al cielo como nube y regresa en forma de fecundante lluvia.

Ara´amara, es una de las más grandes serpientes y rodea a todo el mundo “es de las dos cabezas, la que se come al sol durante la tarde”, asó comenta Marcos Torres, *mara´akame* de comunidad de las Latas.

Es importante ofrendarle para que mande lluvia y les permita vivir tranquilos. En el canto recopilado por Julio Ramírez, *wixarika* dedicado a la investigación de sus costumbres, describe con precisión.

“A ti acudimos, oh madre mar, que nos permites vivir por un tiempo en la tierra. Estas al poniente, en ese majestuosa lugar, desde la creación del mundo actual. De ti depende nuestra salud y nuestra vida, y eres tú la que nos ayuda a ser excelentes mara´akate, además de concedernos ganado. También haces llover para que no nos haga falta agua a nosotros ni a nuestras siembras. Siempre

¹⁹ Documento inédito del área de Patrimonio Cultural, INI. Pág. 93

ayudas a los peregrinos que desean bienes terrenales y aspiran a ser hábiles en el arte de tocar violín y la guitarra. Tú eres misericordiosa y nuestras aspiraciones te conmueven”.

XAPAWILLEMETA

Se le da el nombre de *Xapavillemeta* a lo que hoy se conoce como el lago de Chapala en el Estado de Jalisco, al lugar acuden a dejar ofrendas y recolectar agua considerada sagrada. Anualmente deben visitarlo para ofrecer a las deidades que resguardan el lugar. Se localiza “el vendo azul que se yergue en el sur sobre el espejo de las aguas de *xapa*”.

La descripción de la concepción del lugar se encuentra en sus mitos que se reactualizan con su visita:

“dice nuestra tradición que durante el diluvio, nuestra abuela *nakawe* viajó en canoa, y al final de su travesía se estableció en este sitio, que ahora los mestizos llaman Chapala. Antes no había nada, pero al bajar las aguas, la diosa introdujo su bastón en el agua y aró la tierra, creando así lo ríos y los arroyos que hoy conocemos. Enseguida emergieron los cerros. La canoa quedó en el sur, después de haber viajado a los demás puntos cardinales. En aquel tiempo dijo *nakawe*: - Tú te quedarás en este lugar y tu nombre será *Xapavillemeta*. - así le dijo a la canoa que ahora es el vaso del lago y que por un largo tiempo fue su casa.”²⁰

Los *wixaritari* trabajan con gran convicción para cumplir al pie de la letra los mandatos de los *mara’akate*, que la responsabilidad visitar las cinco regiones de la tierra para cerrar o abrir un ciclo ceremonial o un temporal.

No pueden dejar de realizar el recorrido a *xapavillemeta*, porque significa llevar ofrendas petitorias y tomar elementos del lugar sagrado para entregarlos en otro

²⁰ Documento inédito del área de Patrimonio Cultural, INI. Pág. 49

lugar sagrado; juntar los elementos ceremoniales de las cinco regiones les garantiza tener satisfechos a las deidades y cerrar un ciclo ritual.

De los animales sacrificados en *teakata* y *wirikuta* se obtiene la sangre mágica que es llevada a los otros tres sitios sagrados. Salvo en casos muy especiales se realizan los sacrificios de animales en *ara`amara*, *xapawillemeta*, *auxamanaka*.

CENTRO CEREMONIAL

El centro ceremonial *wixarika* considerado uno de los más antiguos asentamientos de templos ceremoniales, se realizan ceremonias durante todo el año relacionadas con su cosmovisión y a través de rituales se da vida a los mitos de creación; hermoso drama de la puesta en escena de las hazañas de los seres sobrenaturales y la trilogía del venado-*híkuri*-maíz que renacen en la plataforma del éxtasis ante los ojos de los neófitos asistentes.

En la cosmovisión *wixarika* existen cuatro espacios distintos conocidos entre ellos como centros ceremoniales que comparten las autoridades civiles y religiosas: El centro ceremonial comunal, la casa real, casas comunales y el *xixiqui* familiar. Estos espacios tienen una amplia significación, sirven como adoratorios en las ceremonias comunales donde se dan cita las deidades, además guardar objetos personales religiosos utilizados en las ceremonias o para ofrecer oraciones en el lugar.

Los *wixaritari* asisten de manera regular a los centros ceremoniales, al inicio o conclusión de un ciclo lluvioso para realizar ofrendas de oración, jícaras votivas, sacrificio de algún animal o simplemente por asistir a una reunión donde se ponen de acuerdo autoridades tradicionales y los *mara`akate* para celebrar la ceremonia comunal. Los centros ceremoniales se consagran al momento de la recreación de los sucesos sobrenaturales que dieron origen al mundo *wixarika*; escenario mitológico de iniciación o cierre de un ciclo religioso.

Los centros ceremoniales guardan un preciado testimonio de esta cultura tangible que compartió con otras culturas hoy intangibles, que poco o nada conocemos. Conservan su imprescindible relación con la naturaleza, con el cosmos y guardan el misterio de la integración comunal. Los centros ceremoniales son la muestra fidedigna de la concientización colectiva en la vida de los *wixaritari* en cada una de sus etapas de desarrollo e integridad personal.

La vida de los *wixaritari* esta dedica casi al cien por ciento a la actividad religiosa, desde que nacen son presentados en el centro ceremonial y se les destina un lugar donde asistirán por lo menos cinco años a dejar una ofrenda porque en ese lugar habita la deidad encargada de administrar su salud. A partir de entonces contrae compromisos enteros con su “costumbre”.

De no realizar estas ceremonias de iniciación no se consideran ciudadanos *wixaritari* aún cuando vivan en la región y pueden contraer enfermedades emanadas por las deidades a todos los familiares, principalmente a los padres de familia que son los responsables en guiar a los infantes.

Cuando un *wixarika* muere se realiza una ceremonia de despedida del alma, tiene como propósito guiar el alma al lugar que le vio nacer o mejor aún, en donde los primeros cinco años de su vida deposito su padre la ofrenda y el ombligo. Cuando una persona por razones no conocidas no fue presentada ante las deidades sufre al morir, porque no encuentra su lugar de descanso y vaga entre la barrancas de la región.

El problema lo enfrente el *mara'akame* en el momento de celebrar la ceremonia de despedida o de acomodo del alma, porque las deidades le informan del alma que anda perdida. Es necesario primero saber ¿quien es?, ¿de dónde es?, después celebrar una ceremonia para buscar su lugar donde descasará. Las

ceremonias de despedida son la forma de guiar al alma de lo contrario no podrá descansar y se perderá en el inframundo.

Los centros ceremoniales son el puente que les conduce al mundo divino de los antepasados en cada una de sus fases: al nacer son presentados con audiencia y llevados durante cinco años consecutivos a las ceremonias, siendo niños emprende un viaje a los lugares sagrados a través de los cantos de *mará'akame*. Cuando cuentan con más de cinco años son llevados a los coamiles, donde se les habla del maíz de los cinco colores además de enseñarles la dura tarea de la siembra. A esta edad pueden ya contraer cargos como jicareros durante cinco años.

Los centros son testigos del crecimiento de los *wixaritari*. Para los *wixaritari* los centros ceremoniales son un espacio donde se convive en forma armónica sin existir menosprecio por algunos de sus hermanos.

“tenían sus templos y cuevas sagradas repletas de objetos simbólicos de gran interés que no sólo ilustraban su propio estado cultural, sino que auxiliaban a comprender aspectos de sus ancestros: los aztecas”²¹

Los centros ceremoniales, ¿de dónde vienen?

“La creadora del mundo fue *tacutsi*, de ahí surgen la representación de las jícaras como *watakame* (el dios del coamil), fue la primera persona que acompañó a la creadora del mundo, el hombre fuego *tatewarí*, *kauyumari* (el vocero de los deidades), *tayao* (la jícara del dios sol). Los arriba mencionados son fundadores de las jícaras de los centros ceremoniales, cada centro representa una jícara que es la representación de un dios de la naturaleza. En la antigüedad el sol mandaba mensajes para la creación de los jícaras y para definir los cargos de los jicareros”.

²¹ Páez Rubén, Pasaje de Lumholtz, , 1991.

“En el año de 189 a.c. la costumbre ya se venía practicando entre los antiguos pobladores de estas regiones. En aquel tiempo no había delimitaciones comunales, ni ejidales, ni propiedad privada, ni tampoco imposición de leyes”.

“En el año 316 a.c. se construye el centro ceremonial de *tuapurie* (Santa Catarina), como punto centro; primer punto de los cinco puntos cardinales; surge la organización de los jicareros”.

“Aumentando cinco años más, fue hacia el año 321 que se construye el centro ceremonial de Tierra Azul hacia el sur”.

“Hacia el norte se construye el centro ceremonial de Pochotita en el año de 326”.

“Después al oriente se construye el centro ceremonial de las Latas en el año 331”.²²

Bajo esta concepción los *wixaritari* han reforzado su costumbre y en la actualidad existen 22 centros ceremoniales en la región de Jalisco. Cada uno cuenta con un grupo de jicareros que cumplen un cargo de cinco años. El centro ceremonial debe ser renovado cada cinco años, pues se cumple un ciclo ceremonial.

²² Estos datos fueron recopilados en una reunión dedicada especialmente al “costumbre” en la comunidad indígena de Santa Catarina Cuexcomatlán con representantes de los centros ceremoniales de esta comunidad. Entre todos los participantes ordenaron esta narración.

Estructura de Cargos del Centro Ceremonial

Los “*kahuiteros*”, son los que conocen el proceso tradicional y su estructura”. Cada cinco años se cambian los responsables de jícara, los nombres de las deidades que se representan son regularmente las mismas.

El grupo de jicareros representan:

+ricuecame	(el guiador del peregrino)
Nauxatame	(el confesor del grupo)
Mara´akame	(el cantador)
Tatutsi	(la abuela mayor)
Tatewarí	(el dios del fuego)
Tayao	(el sol)
Kauyumari	(el vocero de los deidades)
Tsakaimuka	(el padre del venado)
Kumukime	(el dios lobo)
Tamatsin	(el venado mayor)
E´kateiwari	(dios o hermano viento)
Maxakuaxi	(la diosa anciana)
Kaxiwar	(el llamador de la lluvia)
N+ariwame	(la diosa de los relámpagos)
Coamtemai	(trampa de la naturaleza)
Xixanaka	(es la madre del centro que es Yuliat)
Xapa willemata	(la diosa de la lluvia en el punto sur)
Jaitsicupuri	(la madre del agua bendita)
Ara´amara	(la madre del mar)
Tu+anaka	(diosa de la lluvia del oriente y diosa del híkuri)
Vericarimari	(la virgen de Guadalupe)
Yurianaka	(la madre tierra)
Aitsarika	(es la madre de la matriz)

Kevimuka	(la madre de la lluvia)
Waxaimari	(la milpa verde)
Watakame	(el dios del coamil)
Waxietemai	(el maíz del mar)
Xuberi	(cerro de la naturaleza)
Utsimavika	(la madre de la cosecha)
Takutsi	(la creadora del mundo)
Teiwari Muireme	(dios de la variedad)
Tamuxavi	(el encendedor del coamil)
Tapuyari	(el guiador de las mujeres de las jícaras)

Son los responsables de entregar las ofrendas ceremoniales y de llevar acabo los largos viajes a los lugares que quedaron fuera de su territorio. Y a su vez, son los responsables junto con los ancianos de preparar y realizar las largas ceremonias. No pueden deslindar de su responsabilidad, ellos no se lo permiten, son hombres deidades.



Cazador de Mitos en Wirikuta



El llama a los vientos



Hikuri, uru, muyieri



Mara'akame licuando hikuri para la Ceremonia



Huarache derecho



Calzando al Venado Azul con Muvieri



Uru petitoria de Vida



Repartiendo el Hikuri "Primer Venado"

CONCLUSIONES

La mejor manera de describir lo aprendido en la sierra madre occidental, es hablar de la concepción del mundo que actualmente gozo; la forma de relacionarme con la vida, con mi vida y la de mi familia que procura vida al cuidar nuestro hábitat y promover una nueva relación con todo lo que nos rodea, dentro y fuera del pueblo San Agustín, Etlá Oaxaca que nos alberga.

Hoy cierro con este trabajo un ciclo que abrí en 1992 cuando concluí con el plan de estudios de la carrera de Ciencias de la Comunicación y me traslade a la sierra madre occidental, adentrándome a una realidad no conocida en ese momento para mí; la sierra del Nayar, Nayarit, con grandes extensiones montañosas, abundante en recursos naturales, con gente noble que hablaba poco español y con un sincretismo distinto.

Al carecer de infraestructura social básica como caminos, transporte público, escuelas, maestros, clínicas, médicos, agua entubada, luz eléctrica; los paisajes, los días, las noches, los ruidos, el silencio, son distintos a los vividos en la ciudad, por lo mismo, la forma de vivir en esa región modifíco mi conducta, mi forma de ver la vida, de relacionarme con la gente de los pueblos, comunidades y rancherías a las que llegue caminando por horas y horas, con el sudor recorriendo mi cuerpo a cada paso.

Las largas caminatas realizadas en la sierra me enseñaron a contemplar, a observar, a ver, a escuchar los ruidos de la montaña y los silencios de la montaña y de los animales; el caminar me enseñó a sentirme y conocerme a mí. Ahora han pasado diez años desde mi arribo a la sierra y puedo decir, que la vida que hoy llevo la aprendí en esos cinco años de andanzas por la montañas, con gente sabia, entre rituales y mitos, entre oscuras noches silenciosas, estrelladas o con concierto de grillos, ranas, pájaros o en medio de un ritual de iniciación donde el

escuchar y decir se vuelve una propuesta de comunicación, una propuesta para darse la oportunidad de sanar.

La salud es el equilibrio entre el escuchar y decir, son las partes que permite que una suceda para que la otra avance o viceversa, hay espacio para las dos, no hay competencia de una y otra, las dos son complementarias para lograr ese equilibrio que alcanza el cuerpo-mente-tiempo para sanar. Si se ha perdido la capacidad de escuchar se pierde la capacidad de decir, no hay comunicación, no se prospera y se vuelve obsoleto el lenguaje que una vez unió; ahora no significa ni dice nada y permite la incomunicación.

En estos pueblos el **escuchar-decir** es parte fundamental y resguarda su orden, su equilibrio y su saber cotidiano sustentado en su lenguaje mitológico. No es una práctica experimental, es por el contrario una práctica ejercida por años y generaciones que creen en esta manera de sostenerse como pueblo y como individuos. Para aprender a escuchar los sanadores promueven los espacios aislados, los espacios relacionados con las deidades y con el nacimiento de la vida, ahí es donde se aprende a escuchar, ahí es donde se busca y se encuentra el equilibrio que les da la salud.

Estos procesos se construyen en la cotidianidad con la intervención de todos y por eso desde que nace un *wixarika*, se promueven los espacios colectivos, se invierte tiempo en los más pequeños; se les habla, se les canta, se les cuida y mientras eso sucede los niños desarrollan su mente ritual, misma que será plena cuando ellos sean los que deban decir a través de los mismos espacios y con el mismo equilibrio que distingue a estos pueblos.

Los procesos de construcción entre los *wixaritari* de las capacidades humanas, se dan promoviendo siempre el equilibrio entre sus habitantes; se involucra a todos y de todas las edades, porque todos forman parte de la comunidad y del movimiento que se genera en ella para alimentar esta forma de comunicar. No hay un

responsable para hacerlo, todos son parte complementaria; este es un trabajo que requiere el compromiso asumido para caminar durante la temporada de secas y de lluvias a los lugares sagrados, para fortalecer el equilibrio colectivo y evitar en lo posible las inercias que los lleven a perderlo.

Perder **equilibrio** es perder la capacidad de comunicarse, y en este caso, no solo con los hombres, sino con todo lo que existe dentro y fuera de su sierra madre occidental. Perderlo es promover la enfermedad entre los habitantes, es promover el alejamiento de sus usos y costumbres socio religiosas. La capacidad de comunicar depende del equilibrio que goce la comunidad y su habitad, porque en la sierra el lenguaje toponímico es la muestra auténtica de la integración de todos con todo.

Saber procurar equilibrio es resguardar la seguridad comunitaria, es establecer el equilibrio entre lo tangible e intangible, entre lo que sucede hoy con lo que sucedió con sus antepasados que dejaron esta manera de ver la vida.

No podría entender una comunidad *wixarika* sin equilibrio; perder el equilibrio representa la enfermedad que avanza sin control, el resultado la muerte de una cultura completa como tantas que se han extinguido. El **desequilibrio** enferma el alma, enferma el cuerpo e impide construir los procesos comunitarios necesarios para vivir en armonía con ellos y su entorno.

Es necesario mencionar que el desequilibrio desde la perspectiva de la comunidad es saber que la tierra se enferma y no puede escuchar a pesar de los rituales que puedan desarrollarse dentro y fuera de su territorio; los desequilibrios tiene diferentes formas de manifestarse, por esa razón la estructura comunitaria impulsa, promueve y pone en práctica el escuchar y decir donde se encuentra su sabiduría.

Así, en la realidad cotidiana se lucha por encontrar el equilibrio en todo momento, la procuración implica una serie de actividades extracotidianas que pide a las personas poner todo su empeño, de ello depende su estabilidad como *wixarika*, pero también la estabilidad de la comunidad, se debe recordar que toda su actividad tiene una inclinación ceremonial, por ese motivo, su equilibrio depende de su acercamiento a sus deidades a las que ofrendan. La actitud es fundamental para lograr entender y asumirse en este devenir.

Las posibilidades de encontrar el equilibrio, se da con la **actitud** positiva de cada uno, así se observa y así se vive, ponerlo en práctica permite salir adelante. El equilibrio no es casual; el equilibrio se propone como un modelo de vida que permita recuperar lo perdido con la concepción aislada de las cosas, es decir, del crecimiento sin comunión con lo que rodea la vida cotidiana, con el alejamiento de los espacios de reflexión interna; la falta de comunicación y de integración con lo que ve, se escucha y se huele todos los días.

Se puede recuperar si se busca la integración con el habitad ò ¿cómo se puede recuperar?, si no es con el cambio de actitud y la disposición para hacerlo. El deseo es la parte fundamental de la sanación, porque si no se quiere aproximar a este estado, no se logrará, pero si se desea, por supuesto que se logra.

No pretende insinuar en lo absoluto, que la gente se vaya a vivir a la sierra por años para sanarse, no es la pretensión de la tesis, por el contrario, cada espacio ofrece la oportunidad de reflexionar y reflexionarse para lograr el equilibrio. Es importante construir esa actitud que avance a escenarios internos más claros, sin perder de vista el autoestima, el fortalecer su yo interno para gozar de salud todo el tiempo.

Esta propuesta de comunicación escuchar-decir abre las siguientes ideas:

No se puede dudar de la construcción de una sociedad más equilibrada con la perspectiva de saber escuchar-decir, con menos pretensiones económicas y con un mayor esfuerzo en las relaciones humanas donde no se medie a través de la oferta y la demanda. Una sociedad menos saturada por lo inmediato, por la competencia de consumo, menos conquistada por la idea de ser más que otro, de tener más que el otro. Esta actitud enferma a la gente, la aleja de la verdadera realidad, la aleja del lenguaje real y simbólico que construye sociedades con intereses colectivos comunes. No se trata de ser una persona que viva en un espacio común, debe ser una persona que conviva y consiga la confianza perdida para construir de manera colectiva.

La sociedades de la grandes urbes con actitudes no conscientes (sino de que otra manera concebirlo) ha permitido la perdida de sentido de los intereses colectivos, de los espacios comunes.

La reflexión es importante ¿porqué la gente que vive en comunidades indígenas, a pesar de sus condiciones precarias tiene vidas más prolongadas y porqué la gente de las ciudades a pesar de los privilegios (la llamada comodidad ò modernización) tienen una vida más corta, además de haber más enfermedades y suicidios? No es una regla ni se pretende que sea, pero la realidad enseña que en los pueblos existe una relación entre los habitantes muy estrecha, esto ayuda a estar emotivamente bien, ha sentirse bien y disfrutar lo que se tiene y como resultado una larga salud y vida.

Se debe entender al equilibrio como una forma importante de saber comunicar, de poder comunicar lo que realmente debe comunicarse en los tiempos, espacios y momentos apropiados. La comunicación se fortalece en estos pueblos a través de las diversas formas de promover los espacios para aprender a escuchar y posteriormente, se da su tiempo para poder decir, de esa manera los pueblos sin escritura logran su estabilidad social, **la salud** de sus habitantes, su relación cordial con su entorno natural que les da vida. Se ha dicho que la salud es un

equilibrio entre el saber escuchar y decir, con estos dos elementos tan simbólicos en esta cultura se logra la salud.

En la cotidianidad, los jóvenes son los que deben aprender a escuchar así como el niño. Ellos son el objetivo principal de los padres, abuelos, adultos y ancianos de la comunidad, ellos tienen la responsabilidad de enseñar a decir; son los principales actores para buscar la salud de los habitantes. A través de ellos, los jóvenes aprenden a distinguir los tiempos, las noches, los días, los cantos, los rituales. Aprender es el inicio del ciclo que se cerrará cuando tenga la edad para formar su propia familia, entonces él promoverá la **salud** de la misma manera, por medio de la enseñanza del saber escuchar.

Los principales sanadores de estos pueblos se dedican de tiempo completo a fortalecer sus conocimientos en la cotidianidad y en la extracotidiana; en tiempos de luz y en los tiempos de oscuridad, es importante destacar que la mayoría de los padres de familia saben las artes de sanar y conocen los lugares sagrados dentro y fuera de su territorio donde se encuentra los **espacios de silencio** donde aprenden a escuchar; también han aprendido a preparar las ofrendas para las deidades a las que demandan salud y vida.

La instrucción no se da de un día para otro, es algo que se aprende poco a poco y con la experiencia propia, no se experimenta con el otro, porque para lograr las capacidades los hombres deben involucrarse de manera directa. Experimentar, vivirlo y ponerlo en práctica, así se logra el arte de sanar el alma y el cuerpo, así se logra conocer las formas para alcanzar el equilibrio de él y su familia.

Saber escuchar no es cosa fácil para cualquiera que se lo proponga y menos para los *wixaritari*, para lograr debe asistir a los espacios de reflexión profunda, conocidos como lugares sagrados, debe cumplir con varios sacrificios personales, cosa que hacen con singular alegría, porque el realizarlo les permite crecer como

persona e ir perfeccionando su conocimiento, su lenguaje y alimentar su alma que goza de salud y por lo tanto podrá transmitir salud.

Cuando los sanadores reconocen la capacidad de una persona de la comunidad para sanar, le asignan un cargo ceremonial que le permite estar cerca de los lugares donde se promueve la sanación y la vida. Con este pretexto la gente se especializa, la gente entra en contacto con espacios no frecuentes; la enseñanza es acompañada por los expertos de la comunidad. No hay lecciones que no sean con la práctica misma, no hay teoría, hay un diálogo directo, hay una enseñanza directa, no hay interferencia como ruidos ni otros lenguajes, solo el espacio físico, los expertos, las deidades, las ofrendas y el iniciado que observa sin muchos comentarios, receptivo por ahora es su tarea.

Convivir con estos escenarios naturales donde prevalece el silencio, se trasladan largas distancias escuchando el correr del agua por los arroyos, de los ríos, el canto de los pájaros, el correr del viento y alguno que otro animal silvestre que lleva algún mensaje; el caminante lo interpreta de manera positiva; así pasan largas horas de camino un grupo de cinco a treinta personas. Los escenarios agudizan los sentidos y se aprende a escuchar el corazón, la respiración, a él cuerpo y a todo lo que el entorno ofrece en esos espacios sagrados.

Estos espacios naturales dicen, insinúan, te invitan a ser parte de ellos. Aprender a escuchar en medio del silencio, es más que posible. El saber escuchar permite entrar en un diálogo permanente con la gente de los pueblos, de las ciudades, de la universidad para buscar la capacidad de escuchar y por consiguiente, encontrar la primera parte de la sanación. Fortalecer el silencio interno es uno de los grandes retos en las sociedades urbanas.

Los procesos no son nada cómodo, porque la parte complementaria es fundamental para lograr trascender en los propósitos fincados. Para lograr el equilibrio se pone en práctica **el saber decir**, parte suplementaria del saber

escuchar. Este binomio abre los sentidos, sentimiento, lo posibilidad de sanar y sanar a los demás.

El saber decir es una práctica en evaluación continua por los expertos de la materia. Las personas seleccionadas para perfeccionar su conocimiento ceremonial y trascender a los ámbitos extracotidianos, donde se encuentra la sustancia del poder sanar, deben tener una característica más, deben ser buenos oradores para convencer a las partes involucradas que son las que certifican la capacidad de hacerlo.

Así la práctica del saber decir, se da en ámbitos cotidianos pero se evalúa en ámbitos extracotidianos donde el lenguaje se modifica en medida que avanza el proceso de sanación; proceso de curación o los procesos de formación de iniciados en su cargo. También en las peregrinaciones donde su voz es la que se extiende para negociar con las deidades que habitan en el lugar. Allí es donde radica lo complicado del saber decir, experiencia acumulada.

Se externalizan los conocimientos adquiridos desde la infancia que toma matices distinto ahora, porque ya no son los aprendices, ahora intercambian palabras; ahora son los responsables de transmitir conocimiento a los iniciados, enseñan a preparar ofrendas y dirigirse con el lenguaje adecuado con las deidades. De no hacerlo con las formas adecuadas, él, su familia y los representados sufrirán enfermedades por el enojo de las deidades e incluso por descuido se puede provocar enfermedad y la pérdida de las cosechas que dejarían sin alimento a los comuneros.

La responsabilidad es enorme y todos los días hay que superarse, la manera de hacerlo es conversar con los miembros de las familias, buscando armonía en la comunidad; este proceso, los lleva por caminos de curación, de elaboración de ofrendas, recomendaciones a los comuneros para que preparen x o y ofrenda; así es como se logran el equilibrio los habitantes de estos pueblos, así es como se

logra la salud a través de la comunicación que promueve el equilibrio de toda su sociedad.

El experimentar el sentimiento del saber decir, no se hace sin la experiencia, porque en ella recae la motivación a los lectores para buscar alternativas de vida, un forma de relacionarse más relajada. Para lograr estos propósitos se remite a la descripción de escenarios existentes en la sierra visitada por el *mara'akame* sanador que ilustra con su conocimiento de la naturaleza, de la vida.

Así los procesos de construcción de un lenguaje, un conocimiento y una concepción del mundo permiten comunicar lo sano, lo que permite encontrar los causes para mejorar las relaciones entre los ciudadanos en sociedades más complejas que las indígenas.

La **comunicación** humana en la actualidad ha tomado matices mediados por la alta tecnología que sin lugar a dudas facilita el acercamiento, acortan distancias pero despersonalizan la comunicación.

Comunicarse de manera directa tiene ventajas, por ejemplo, el contacto físico, la relación directa, se observan reacciones inmediatas con los gestos que nos dan información, el movimiento, el acercamiento, el contexto en donde se desarrolla esta relación humana, juegan un papel determinante para orientar de manera más eficiente la relación del emisor y el receptor, a partir de una diálogo cercano se generan acciones de beneficio mutuo.

Debemos reflexionar que esta forma de comunicar su pretensión es finalmente, fortalecer la autoestima, y promover la estabilidad en los pueblos, y garantizar una sociedad con prácticas de beneficio colectivo y de apoyo mutuo.

El aislamiento para la reflexión profunda puede manifestarse como un mecanismo importante que logre comunicar, las comunidades que no cuentan con servicio de

electricidad se reúnen todas las noches para conversar y ponerse acuerdo en las actividades de su pueblo, sin embargo, hay comunidades del mismo municipio que se encuentran asentadas en lugares donde ya cuenta con este tipo de servicios y su actitud es la misma. No hay intermediario y no porque no exista sino porque la mayoría de los habitantes esta convencidos de esta forma de vida. La relación tan estrecha que hay en su vida ordinaria con la mítica es tan pequeña, que los dos tiempos se viven con intensidad y favorecen la relación humana, no hay nada más importante que el encontrarse en esta situación.

Se debe recordar que los niveles de comunicación van más allá de lo cotidiano, van más allá del mensaje por el mensaje. En estos pueblos el mensaje conlleva una significación simbólica e ideológica construida desde de que nacen, por eso no pueden eludirla, ni quieren eludirla, de hacerlo provocarían su propia enfermedad y la del pueblo mismo.

No saber comunicar entre los *wixaritari* representa enfermedad, malas cosechas, alejamiento de las lluvias, alejamiento de sus principales deidades que les garantizan la vida. La **incomunicación** es un elemento que se evita, la incomunicación no prospera porque toda la comunidad evita que suceda.

El mito de la creación del mundo, habla del tiempo de la oscuridad en donde los hombres animales generaron su propio lenguaje que les permitió ponerse de acuerdo con las deidades y transformar el mundo para comunicarse ya como hombres. En ese tiempo, se desconocía el lenguaje y desde entonces se guarda con tal celo que nadie permite que se pierda. Perderlo es regresar al tiempo de la oscuridad donde reinaba la incertidumbre.

Por esos los sanadores de estas comunidades son grandes conocedores de la cultura y tiene la responsabilidad de vivir para sanar a través de la comunicación directa.

La salud es el equilibrio entre el escuchar y el decir, palpante en estos escenarios donde la montaña, el río, los pájaros, el viento, los maquillajes nos invitan a restablecer el interior, invita a encontrar la sanación desde el lugar en que se encuentre.

Los humanos que viven en las sociedades urbanas están en la última línea, deben buscar la fuerza interna para experimentar una oportunidad de sanar, sanar para vivir, vivir para gozar y no para sufrir...sanar ahora no mañana, sanar ahora no mañana...la gente de corazón lo sabe...lo jóvenes sanarán s ilo quieren...

Glosario¹

Auramanaka (hauramanaka) “el lugar de la madera flotante”, el Cerro Gordo en Durango, lugar de culto correspondiente al norte.

Callihuey del náhuatl *calli* (casa) y *huey* (grande); templo, “casa grande”

hewiixi gigantes, población mítica que habitaba en la costa de Nayarit.

hikuri peyote

Hikuri Neixa “la danza del peyote” o fiesta del peyote, también conocida como “la fiesta del maíz tostado” o “la fiesta del esquite”

Hikuritame, -te peyotero, cargo del tukipa

Kakauyari, -xi nombre genérico para las deidades o los antepasados, específicamente: dioses de los cerros.

Katira vela

Kauyumari “el que no conoce su nombre”, deidad venado, héroe cultural.

Kawitu “camino de la oruga”, mito

Kawiteru, -tsixi “principal”, miembro del consejo de ancianos, cargo vitalicio del tukipa y la comunidad

Keuruwit+a “abajo del cerro Keuruwi”, ranchería y tukipa de la comunidad Tuapurie

Kieri, planta psicotrópica

Mara’akame, mara’akate “soñador, shaman, curandero, cantador,

Muwieri, te vara ceremonial con plumas, sirve para establecer contacto con deidades, lugares sagrados y puntos cardinales.

Namawita Neixa fiesta de la siembra

Nauxatame segundo, dirigente del grupo de la Danza del Nama de la lluvia, xikuri+kate

Nierika cara, mejilla “instrumento para ver”

Reu’unar Xau’unax “Cerro Quemado”

Takutsi Nuestra Madre

TakutsiNakawe Takutsi en su aspecto de monstruo Nakawe.

Tamatsi “Nuestro Hermano Mayor”

Tamatsi Kauyumari (Nuestro Hermano Mayor Kauyumari)

Tanana Nuestra Madre

¹ Tomado de Las Fiestas de la Casa Grande (Neurath,2002)

Tatata Nuestro Padre (el sol)

Tatei Martinieri diosa madre de la lluvia asociada con el oriente y con el ojo de agua de **Agua hedionda**, ubicado en la ruta de la peregrinación a Wirikuta

Tatei Nia'ariwame, -te diosa madre de la lluvia asociada con el oriente, tiene cinco desdoblamientos que representan las mazorcas de cinco colores

Tatewari Nuestro abuelo dios del fuego

Tatutsi Maxakuaxi “Nuestro Bisabuelo Cola de Venado”

Tatuwani Gobernador Tradicional, el dirigente de los its+kate

Tayau, pa Nuestro Padre el Sol

Te'akata “lugar del horno”, lugar sagrado ubicado en una barranca al oriente de Tuapurie

T+karipa cuando es medianoche”, metafóricamente: la temporada de las lluvias.

Tuapurie la comunidad o pueblo de Santa Catarina.

Tukari mediodía, luz solar, vida

Tukipa “donde está el tuki (centro ceremonial)

Tutu flor de peyote

Uxa raíz de color amarillo que sirve para elaborar pinturas faciales y otros diseños

Watakame primer cultivador, antepasado mítico de los huicholes

Wirikuta desierto donde crece el peyote, al poniente de Paritek+a y Real de Catorce

Wierika Wimari, Tatei “nuestra madre, el joven (o la virgen) aguila real” diosa del cielo

Wixarika, wixaritari huicholes

Xaweri, instrumento cordófono, adaptación local del ravel (pequeño violín)

Xiriki, -te adoratorio, templo pequeño

Bibliografía

- A.R. Radcliffe-Brown. *Estructura y Función en la Sociedad Primitiva*. Ediciones Península, Mayo de 1972.
- Anguiano, Marina y Peter Furst. *La Endoculturación entre los Huicholes*. Instituto Nacional Indigenista, México, 1987.
- *Artesanía Ritual Tradicional*. Fonapas – Fonard, México, 1982.
- Aranguren José Luis. *La Comunicación Humana*. Ed. Biblioteca para el hombre Actual, Madrid 1967.
- Ávila Raúl. *La Lengua y los Hablantes*. Trillas, México, 1989.
- Benítez, Fernando. *Los Indios de México*. T:I y II. Editorial Era, México, 1994.
- Barbero Jesús Martín. *De los Medios a las Mediaciones*. Gustavo Gili, Barcelona, 1987.
- Barthes Roland. *El placer del texto y la lección inaugural: de la catedra de la semiología literaria del College de France*. Siglo XXI, Madrid 1978.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*. Instituto Nacional Indigenista. Tomo IV. México 1995.
- Bugarin, Jose Antonio, Jean Meyer, *Visita de las misiones del Nayarit, 1768-1769* (Jean __Meyer, ed.), México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto __Nacional Indigenista. 1993.
- Canclini Néstor García. *La Producción Simbolica: Teoría y Metodo en la Sociología del Arte*. Siglo XXI Madrid, 1998.
- Camacho, Gonzalo. En homenaje a Edmund Leach, *Cultura y Comunicación: La lógica de la conexión de los símbolos, El Sistema Musical de la Huasteca Hidalguense*. Siglo XXI, Madrid, 1985.
- Casillas Romo, Armando. *Medicina Tradicional Huichola*. U de G., México, 1990.
- Clastres, Pierre. *La sociedad contra el Estado*. Monte Ávila Editores. 1984.
- Contreras, Juan Guillermo. *Atlas Cultural de México: Música*. SEP. INAH. PLANETA 1988.
- Corral Manuel. *Comunicación Popular y Necesidades Radicales*, Ed. Premía, México 1988.
- De la Ramírez Cruz Julio. *Wixarika N+awarieya – La Canción Huichola*. U de G., México, 1993.
- Douglas, Mary. *Símbolos naturales*. Alianza Editores. S.A. Madrid. 1978.
- Ducrot Oswald /Tzuetan Todorov. *Diccionario Enciclopedia de las Ciencias del Lenguaje*. Ed. Siglo XXI, España 1972.
- Eco Umberto. *La Estructura Ausente: Introducción a la Semántica*. Editorial Luman, Barcelona, 1989.
- *Semántica y Filosofía del Lenguaje*. Editorial Lumen, Barcelona 1990.
- *Lector en Fábula: La Cooperación Interpretativa en el Texto Narrativo*. Editorial Lumen, Barcelona 1981.
- Eliade, Mircea. *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis*. Ediciones Olimpia, S.A. 1986.
- , *Mito y Realidad*. Editorial Labor, 1991.
- , *Imágenes y Símbolos*. Editorial Taurus, Madrid. 1979.
- Diguet León. *Fotografías del Nayar y de California*. INI, México, 1991.
- *Por tierras Occidentales entre Sierra y Barranca*. INI, México, 1992.

- “El Cerebro Ritual”, *Seminario de Investigaciones Etnodinámicas*, UNAM, México 1984.
- Estudios de Comunicación y Político*. Versión #6 “La Palabra Hablada, UAM-X 1996
- Escalante, Yuri. *Cuadernos de Antropología Jurídica* Num.8 Instituto Nacional Indigenista, 1992.
- Furst, Peter. *Alucinógenos y Cultura*. Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- , *El peyote y los Huicholes*. SEPSETENTAS. 1972
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa. 1991
- Gómez, Magdalena. *Derechos Indígenas*. Instituto Nacional Indigenista. 1992.
- Guajardo Horacio. *Teoría de la Comunicación Social*. Gernika, México, 1986.
- Guiraud Pierre. *La Semiología Siglo XXI*, Madrid 1971.
- Gutiérrez, Arturo. *La Peregrinación a Wirikuta: El Gran Rito de Paso de los Huicholes*.
- Frederic Francios—Benoit Mandelbrot. *El Lenguaje, la Comunicación*. Nueva Visión Argentina 1977.
- Tesis de Licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1998.
- Haidar Julieta *Técnicas de Investigación en Sociedad*, Cultura, Investigación. CNCA1998.
- Instituto Nacional Indigenista. “*Neiwama Wixaritari*”. Documento interno.
- , “Mito Wixarika.” Documento interno de la Delegación Nayarit.
- , Borrador Estatuto Comunal de Santa Catarina. 1996-1997.
- Iturrioz Leza, José Luis, *Reflexiones sobre la identidad étnica*. Universidad de Guadalajara 1995.
- Izuzquiza Ignacio. *La Sociedad sin Hombres: Niklas Luhmann o la Teoría Como Escandalo*. Editorial Anthropos, Barcelona 1990.
- Jáuregui, Jesús. *Bibliografía del Gran Nayar: Coras y Huicholes*. Instituto Nacional Indigenista, México, 1992
- , *Música y Danzas del Gran Nayar*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista. 1993.
- , *Cultura y Comunicación Edmund Leach In Memoriam* CIESAS-UAM 1996
- Jung Carl. *Mand and his Symbols*, Double Day, Windfall, New York 1984.
- Mata Torres, Ramón *El Pensamiento Huichol a través de sus Cantos*. Kerigma, México, 1974.
- Leal Carretero Silvia Leal Carretero. *Xurawe o la Ruta de los Muertos*. U de G., México 1992.
- Lourau René. *El Estado y el Inconsciente*. Editorial Kairós, S.A., 1979.
- Lumholtz, Carl. *El México Desconocido*. T.I y II. INI, México, 1986
- , *El Arte Simbólico y Decorativo de los Huicholes*. INI, México, 1988.
- , *Peregrinación del Peyote*. Kerigma, México, 1976.
- Mcquail Denis. *Introducción a la teoría de la Comunicación de masas*. Paídos, México, 1990.
- Mier, Raymundo. *Tiempos rituales y experiencia estética*. En Ingrid Geist. (comp.) *Procesos de Escenificación y Contextos rituales*. 1996
- Morton H. Fried., *Antropología Política*. Anagrama. 1974
- Negrin, Juan. *Acercamiento Histórico y Subjetivo de los Huicholes*. U de G., México. 1985.
- Neurath, Johannes. - “El Don de Ver”, *Revista Desacatos*, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, 2000.
- , *El Centro Ceremonial Tukipa en la comunidad huichol Tuapurie*. (Ingrid Geist) En *Procesos de Escenificación y contextos rituales* UIA.

- , *Lluvia del Desierto*. Johanna Broda: Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México. CONACULTA.
- , *Las fiestas de la Casa Grande*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002.
- Ortiz, Pablo. *Corazón de Venado*. Casa de las imágenes, México. 1992.
- Ramírez de la Cruz, Julio *Wixarika N+awarieya-La Canción Huichola*. Universidad de Guadalajara, México, 1993.
- Rojas, Beatriz *Los Huicholes: Documentos Históricos* Editorial. Instituto Nacional Indigenista-Centro de Estudios Superiores en Antropología Social, México. 1992.
- Rajsbaum, Ari. *Pueblos Indígenas de México. Huicholes*. Instituto Nacional Indigenista. 1993.
- Serrano Sebastia. *Signos, Lengua y Cultura*. Anagrama España 1981.
- Saussure Ferdinand. *Curso de Lingüística General*. Alianza Argentina 1989
- Sperber, Dan “*El Simbolismo en General*”. Editorial ANTROPOS. 1998.
- Scarduelli, Pietro, *Dioses, Espíritus y Ancestros*, Fondo de Cultura Económica, México 1988.
- Tomasini, Alfredo. *El Cantor de la Cultura Nivakle*. En Jaques Galinier. Comp. Chamanismo en Latinoamérica. UIA 1995.
- Turner, Victor *El Proceso Ritual*, Altea, Taurus Alfaguara, 1988.
- , *La Selva de los Símbolos*. Siglo XXI. 1980.
- Peat F. David. *Sincronicidad*. Kairos, Barcelona 1989.
- W. Turner Victor. *El Proceso Ritual*. 1988, Altea, Taurus Alfaguara.
- Varios Autores. *Periodismo y Cultura*. Tercer mundo, Colombia, 1991.
- Varios Autores. *Aproximación a la Salud en la Zona Huichol de Jalisco*. Fomes – U de G, México, 1997.
- Zingg, Robert *Los Huicholes*. T I Y II. Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología), México, 1982: 2 volúmenes.