



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE HISTORIA

*Consumo de alucinógenos entre
Huicholes y Mazatecos*

Tesina que presenta

Adán Bueno Alvarado

para obtener el grado de Licenciado en Historia

Asesora:
Dra. Rosa María del Carmen
Martínez Ascobereta

2009



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

A todos

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| Introducción..... | 9 |
| Capítulo I. Historia | 11 |
| I.1 Marco histórico de los huicholes..... | 11 |
| I.2 Marco histórico de los mazatecos..... | 18 |
| Capítulo II. Religión..... | 23 |
| II.1 Lo numinoso | 26 |
| II.2 Cosmovisión mazateca | 27 |
| II.3 Cosmovisión huichol | 29 |
| II.4 Chamanismo | 37 |
| II.5 La figura del chamán | 39 |
| II.6 Chamanismo mazateco | 42 |
| II.7 Chamanismo huichol..... | 44 |
| Capítulo III. Enteógenos..... | 47 |
| III.1 Alucinógenos entre etnias..... | 50 |
| III.2 Hongos | 53 |
| III.3 Peyote..... | 60 |

| | |
|--|----|
| Capítulo IV. El mundo del rito | 69 |
| IV.1 Rito y mito | 72 |
| IV.2 Ritos particulares..... | 74 |
| IV.2.1 Peregrinación a Wirikuta o Fiesta del peyote..... | 75 |
| IV.2.2 Veladas..... | 82 |
| Conclusiones..... | 87 |
| Bibliografía..... | 91 |

INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia y a lo ancho del mundo, las diferentes culturas que lo habitan han logrado comunicarse con sus deidades a través del consumo de plantas consideradas sagradas¹ —llamadas por los diferentes especialistas como enteógenos, alucinógenos o psicotrópicos—,² las cuales les brindan estados alterados de consciencia que facilitan dicha comunicación.

Entre estas culturas o grupos se encuentran dos que son los que abordaré en este estudio: los huicholes, asentados en la Sierra Madre Occidental, y los mazatecos, ubicados en Oaxaca. El interés se centra en destacar el empleo de alucinógenos que estos grupos realizan, específicamente el consumo de peyote y hongos entre los huicholes y los mazatecos, respectivamente.

El consumo de peyote y hongos, que ha formado parte de la cultura de dichos pueblos desde sus inicios, era una realización llevada a cabo por sus ancestros y, como tal, fue pasando de padres a hijos; de esta manera, las generaciones subsecuentes reactualizan, por medio de fiestas, danzas, y otros aspectos rituales, las costumbres originarias.

¹ Cabe destacar que existen otras prácticas o métodos para comunicarse con las deidades, como la autoflagelación, el ayuno y algunas técnicas de meditación.

² Estos términos son utilizados por los especialistas como sinónimos para referirse a plantas con ciertas propiedades que permiten llegar a un estado alterado de consciencia. En el presente estudio se manejarán de la misma manera.

Con base en lo anterior, presento una descripción del consumo, de la utilización y de algunas creencias que estos grupos tienen sobre el peyote y los hongos, haciendo referencia a dos rituales particulares (como es el caso de la Peregrinación a *Wirikuta* entre los huicholes y las *veladas* entre los mazatecos) en los que la ingesta de estos alucinógenos es uno de los elementos fundamentales para que se lleven a cabo.

Aunado a esto integro un capítulo sobre religión, donde, de forma muy general, explico cómo el actuar de huicholes y mazatecos está íntimamente relacionado con su entorno social, natural y sobrenatural. Dentro de dicha relación estos grupos atienden sus necesidades y las de sus deidades realizando determinadas fiestas, cultos y rituales mediante los cuales, con la ayuda de ciertos especialistas —como el *mara'akáme* huichol y el *chjota chjine* mazateco— y de ciertas plantas sagradas —como el peyote y los hongos—, obtienen conocimiento y una comunicación con el mundo otro.

CAPÍTULO I. HISTORIA

1.1 Marco histórico de los Huicholes

Los huicholes¹ se autodenominan *wixaritari* que en singular (*wixarika*) significa cantador, curandero.

Según Beatriz Rojas, el término *huichol* parece ser una variante de distintos nombres tales como “*xurutes, Vizuritas, Vitzurika, Guitzolmes*”² y José de Jesús de Torres añade “*Usilique, Uzare, Guisol, Guizare y Visorca*”, motes que fueron aplicados a la misma tribu de la cual provienen los huicholes actuales.

Los *wixaritari* es uno de los grupos étnicos de México que mejor conserva un estilo de vida preindustrial. Su sistema económico-productivo se caracteriza por ser esencialmente de subsistencia. Se basa en la agricultura de temporal que les proporciona la mayor parte del alimento, siendo el maíz el principal cultivo. Crían ganado vacuno, principalmente para el consumo familiar de leche y queso. Completan su alimentación con carne de animales como el venado,

¹ Carmen Anaya menciona que la palabra huichol probablemente sea una corrupción castellana. Se ha sugerido que deriva de “Guachichil”, idioma actualmente extinto, que en otro tiempo se hablaba al este del actual territorio huichol. Cf. “La religiosidad en la cultura wixarika” en *El fenómeno religioso en el occidente de México*, Cristina Gutiérrez Editora, Colegio de Jalisco, México, 2000, p. 76.

² Beatriz Rojas, *Los huicholes en la historia*, Centro de estudios Mexicanos y Centroamericanos, Colegio de Michoacán, Universidad de Guadalajara, México, 2000, p. 37.

el jabalí y algunas aves silvestres que cazan. Los peces y crustáceos son otra fuente de proteína que utilizan. La recolección de frutos, raíces y otras partes comestibles de plantas silvestres representan una actividad importante en la estrategia de subsistencia durante la época seca del año.

Los huicholes poseen una religión politeísta, un lenguaje propio y un amplio conocimiento sobre la dinámica natural a su alrededor.

La religión tradicional de los *wixaritari* se caracteriza por su gran aprecio hacia los vínculos de parentesco. De hecho, todos los *wixaritari* se consideran hijos de los mismos ancestros. Por un lado todos son hermanos y miembros de una misma familia. Su padre mitológico es el sol (*Tau*) y sus madres aunque diversas, representan diferentes jerarquías, de acuerdo a la importancia que les asignan. La más importante o principal es quizá la madre maíz, puesto que su vida depende en gran medida de este alimento³.

Con respecto a su lengua, los huicholes o *wixaritari* pertenecen al grupo uto-azteca, el cual se encuentra emparentado con el náhuatl y muy cercano al cora.

En cuanto a su origen “la tradición oral de los indígenas relata que muy probablemente los *wixaritari* llegaron al territorio actual provenientes del noreste. Esa creencia es sostenida por la peregrinación anual que los *wixaritari* realizan a *Wilikuta* (*Wirikuta*) para la búsqueda del peyote, desde su lugar de origen a través de Zacatecas y hasta el desierto de San Luis Potosí”.⁴ Esta peregrinación a *Wirikuta* representa para los huicholes una recreación de la ruta original que probablemente realizaron en sus orígenes sus ancestros para alcanzar *Teakata*, que para los huicholes es el lugar sagrado más importante, ubicado en la sierra de los huicholes, en la

³ Carmen Anaya, “La religiosidad en la cultura wixarika”, en *El fenómeno religioso en el occidente de México*, Cristina Gutiérrez Editora, Colegio de Jalisco, México, 2000, p. 77.

⁴ *Ibid.*, p. 78.

comunidad de Santa Catarina, y además considerado como el centro del territorio huichol.

Actualmente los *wixaritari* son un pueblo sedentario, pero con grandes indicios de movilidad constante dentro de su territorio. También presentan notables características de un grupo cazador, lo que sugiere la transición aún incompleta de una vida nómada a una vida sedentaria.⁵

Respecto a sus antecedentes históricos, Beatriz Rojas hace notar que es imposible hablar de los huicholes con relación al período prehispánico y que muy poco se sabe del período colonial temprano.

Con la llegada de los españoles y su objetivo de someter y conquistar las tierras del norte y occidente del país, los huicholes y algunos de sus vecinos cercanos (coras y tepehuanes) fueron maltratados cuando se trató de imponerles un sistema sociocultural, que en cierta manera los despojaba de su identidad, costumbres, tierras, etc. Este despojo territorial los llevó a ubicarse en la Sierra Madre Occidental, donde estas culturas se protegieron tras las barreras naturales que los defendían de todo ataque ajeno a su cultura.

Durante el primer siglo del período colonial, los españoles ya dominaban, con excepción de cumbres y cañadas de la Sierra Madre, casi toda esta región. Este dominio dio como resultado la fundación de algunos pueblos como Tezompa y Huajimic. Pasado un tiempo, los huicholes aceptaron la sumisión, y una de las razones por las que lo hicieron fue el incesante acoso y el cierre de las rutas comerciales con las que contaban. Bajo el sometimiento, los huicholes creían que los españoles respetarían su paso a las costas y así podrían adquirir sus recursos sin perder su independencia.

⁵ *Idem.*

De esta manera se realizó un acuerdo entre los huicholes y la Corona Española donde los huicholes pedían el amparo de la posesión de sus tierras, el resguardo perpetuo de sus privilegios a sus descendientes y fueros, que a los demás caciques y sus descendientes se les debía de guardar los fueros correspondientes y nunca pagarían tributo, y que no reconocerían otro juez que no fuera a los señores virreyes. Una vez aceptadas estas propuestas, fueron aceptadas por Su Majestad el 20 de marzo de 1721.

En 1722, los españoles logran conquistar a los huicholes, aunque las acciones conquistadoras siempre fueron efímeras y el trabajo de los misioneros no fue tan fructífero. Prevaleció un medio ambiente fronterizo y semiaislado. Las condiciones geográficas explican la condición de marginalidad de los huicholes durante el período colonial: “Los españoles tenían poco interés y casi ninguna necesidad de las cosas que la zona podía ofrecer. La población, desperdigada e inconstante, no se podía explotar fácilmente ni organizarse en centros viables de producción”.⁶

A medida que la labor de los misioneros fue avanzando, el área se organizó en una serie de comunidades donde el poder y los pocos beneficios económicos estaban manejados por los franciscanos. La labor de los misioneros y el reconocimiento político de la zona se desarrollaron lentamente.

En el momento en que la estructura política y económica de la comunidad había sido finalmente aceptada e integrada a la comunidad huichol, la Reforma comenzó a regir la forma de gobierno superior. “La Reforma buscaba la restricción del poder de la Iglesia, lo cual afectaría al sistema franciscano entre los huicholes y pondría fin al sistema de comunidades establecido por la Corona española,

⁶ Weigand C. Phil, *Ensayos sobre el Gran Nayar. Entre coras, huicholes y tepehuanes*. Ed. Instituto Nacional Indigenista, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Colegio de Michoacán, México, 1992, p. 121.

exponiendo aún más las tierras comunales huicholes a los colonos y ganaderos vecinos”.⁷

Dada la lejanía del área en cuestión, las nuevas Leyes de Reforma no se pudieron efectuar de inmediato. Sin embargo, para principios de 1860, había comenzado una instrumentación informal llevada por los ganaderos vecinos que utilizaron las leyes como un pretexto para apoderarse de las tierras sin ninguna compensación a cambio. Los huicholes, junto con los coras, se sintieron amenazados e inseguros. Surge un líder regional, Manuel Lozada, que sobresalió en la política antirreformista y pretendía conservar las comunidades. Lozada luchó contra juaristas y como caudillo mantuvo el control de grandes porciones del occidente de Jalisco incluyendo casi todo Nayarit. Finalmente, en 1873, es derrotado por el general Ceballos, pero, aun después de la derrota, los huicholes continuaron oponiéndose al gobierno de Porfirio Díaz y conservaron su estructura comunal hasta bien entrada la década de 1880.

Para finales de este período, los soldados de Porfirio Díaz, junto con los ganaderos y colonos vecinos, habían hecho incursiones en las comunidades huicholes; y una de ellas, Santa Catarina, fue convertida en una hacienda manejada por la familia Torres, de Zacatecas.

En la década de 1890, los huicholes le pidieron al etnólogo Carl Lumholtz que les ayudara a escribir sus peticiones para mandarlas al gobierno de Díaz. Estas cartas no obtuvieron ningún resultado y la colonización de las comunidades continuó a un ritmo acelerado. Se construyeron nuevos establecimientos, como el de San José en la comunidad de San Sebastián, y a pesar de los episodios esporádicos de violencia, el

⁷ José de Jesús de Torres, *El hostigamiento a “el costumbre” huichol; los procesos de hibridación social*, El Colegio de Michoacán; Universidad de Guadalajara, México, 2000, p. 50.

sistema de tenencia de la tierra establecido por la reforma podría aparentemente instrumentarse por fin en esas remotas montañas.⁸

Cuando se desato la Revolución de 1910, la colonización se volvió más lenta, y los huicholes vieron la posibilidad de defender y reconquistar sus tierras comunales. Los episodios esporádicos de violencia no estaban bien coordinados y se pudieron manejar con relativa facilidad hasta 1913 cuando entró en el área Pancho Villa. Al principio, los huicholes se pronunciaron casi en su totalidad a favor de Villa, y éste envió una pequeña expedición hacia las montañas. Los colonizadores se retiraron desorganizada y rápidamente. “A los pocos franciscanos que se quedaron después de esta desordenada retirada se les trató duramente, se les golpeo y finalmente se les obligo a salir”.⁹En 1914, la victoria era total, y muchos huicholes fueron reclutados para el ejército de Villa, que continuaba su marcha rumbo a la ciudad de México. Sólo algunas de estas personas regresaron a sus comunidades, pero “los huicholes en general recuerdan este periodo como una época dorada, un tiempo sin vecinos, sin sacerdotes, durante el cual el maíz crecía grande y las cosechas eran buenas, y las ceremonias nativas florecían”.¹⁰Varios líderes huicholes surgieron durante este período.

Durante la Revolución cristera, los ganaderos y los colonos vecinos, vencedores regionales de la Revolución, comenzaron con un cuidadoso y determinado regreso. Las venganzas caracterizaron gran parte de este período.

A principios de los años sesenta, la UNESCO, dentro de su política de ayuda al Tercer Mundo, lanzó un plan llamado El Plan Huicot, cuyo nombre es la conjunción de los nombres huichol, cora

⁸ Weigand, *op. cit.*, p. 123.

⁹ *Idem.*

¹⁰ José de Jesús Torres, *op. cit.*, p. 52.

y tepehuan. En este plan se intentó llevar a la Sierra un eficiente proyecto que sustrajera de la miseria en que vivían a los grupos étnicos arriba mencionados.

Actualmente los huicholes enfrentan el problema de la emigración que se ha producido en los últimos años. La condición para que los huicholes logren dominar su espacio depende de la ocupación de su territorio. Necesitan poblar y explotar sus tierras para que la tentación de invadirlos disminuya o desaparezca. Otro problema que enfrentan es el de la difícil situación económica en que vive la mayoría de los huicholes que están en la sierra. Como en todos lados, la situación económica es dispareja, hay algunos huicholes ricos, pero lo que resalta es la gran pobreza de los demás.

El territorio huichol se encuentra enclavado íntegramente en la provincia fisiográfica de la Sierra Madre Occidental, en lo que se conoce como la Sierra de los huicholes, en el norte de Jalisco, noroeste de Nayarit, suroeste de Durango y pequeñas porciones de Zacatecas. Ocupa una superficie aproximada de 4,000 km². “La mayor superficie del territorio *wixarika* corresponde a los municipios de Mezquitic, Bolaños y Huejuquilla el Alto en el estado de Jalisco. Al oeste limita con el río Jesús María y al este con el río Bolaños”.¹¹

La organización política de los huicholes gira en torno a cuatro comunidades o gobernaciones:

- 1) Guadalupe Ocotán en Nayarit.
- 2) San Sebastián Tepohuastlán (conocido como *wuatta* por el nombre del arroyo que corre adyacente al lugar) y su anexo Tuxpán de Bolaños (*Tutsipa*).
- 3) Santa Catarina Cuexcomatitlán (*Taupurie*), dedicada a *Tatewari* (Abuelo Fuego).

¹¹ Weigand, *op. cit.*, p. 80.

- 4) San Andrés Cohamiata (conocido como *Tateikie*, que significa “la casa de nuestra madre”), que está dedicado a la veneración del padre Sol, todas en Jalisco.

Estas comunidades funcionan de manera independiente. Cada una de ellas constituye un sistema social y político autónomo con sus propias autoridades, sistema administrativo, producción de alimentos, procuración de justicia, lugares para el culto ceremonial, y aún, variantes dialectales y de vestimenta. Cada comunidad se compone de un poblado principal que funciona como cabecera (centro cívico-religioso), al cual recurren las diferentes familias pertenecientes a las agencias, que por lo general viven en ranchos o rancherías que se encuentran muy dispersos dentro del área de influencia de la comunidad, Carmen Anaya menciona que “esos poblados más que sitios de residencia permanente, son lugares de reunión para llevar a cabo asambleas, juicios, ceremonias y fiestas. Cada agencia tiene un *Kalihuey* que funciona como centro ceremonial”.¹²

I.2 Marco histórico de los mazatecos

Los mazatecos se autodenominan *Ha shuta enima*, que en su lengua quiere decir, “los que trabajan el monte, humildes, gente de costumbre”. Según otros autores, el origen del nombre mazateco viene del náhuatl *mazatecatl*, o “gente del venado” nombre que les fue dado por los nonoalcas debido al gran respeto que tenían por el venado.¹³

Por el número de sus hablantes, los mazatecos son considerados el tercer grupo étnico más numeroso del estado de Oaxaca.

¹² *Ibid.*, p. 82.

¹³ Eliseo López Cortés, *Pueblos indígenas de México: Mazatecos*, INI, Secretaría de Desarrollo Social, México, 1944, p. 5.

Estos habitan en el territorio que se halla localizado en la parte noroeste del estado de Oaxaca, encontrándose también comunidades de esta etnia en municipios colindantes de los estados de Veracruz y Puebla. En el estado de Oaxaca el territorio mazateco abarca una superficie aproximada de 2,263 kilómetros cuadrados, compuesta por una región conocida como *la cuenca del Papaluapán*, y por la Sierra Mazateca que está comprendida en la Sierra Madre Oriental. Cerca del 75 por ciento del área está conformada por montañas que dan lugar a una amplia diversidad de microclimas, con una altitud que llega hasta los 3,200 metros sobre el nivel del mar, y el 25 por ciento restante lo constituyen llanuras costeras del golfo de México.¹⁴

En su parte territorial o jurisdiccional, el territorio mazateco se encuentra integrado por 35 municipios que pertenecen a los estados de Oaxaca, Puebla y Veracruz.

De los 35 municipios, 21 son oaxaqueños, en donde la lengua mazateca es mayoritaria, 12 en los que su presencia es significativa, y 2 municipios nahuas: el municipio de San Sebastián Tlacotepec, Puebla, en el que de 9,431 habitantes con que cuenta, 3,264 son mazatecos; Tezonapa, Veracruz, donde más del 11 por ciento de sus 15,858 habitantes son mazatecos. Los mazatecos de estas comunidades conservan su interacción con los pobladores mazatecos de Oaxaca mediante relaciones de parentesco o comerciales.¹⁵

Los mazatecos se ubican en el estado de Oaxaca, en las regiones de la Cañada y el Valle. La región mazateca se divide en Mazateca Baja y Mazateca Alta. “En la Mazateca Baja se han encontrado restos de cerámica de procedencia olmeca, parecida a la del complejo de la costa de Veracruz y de la región de Tres Zapotes (500 a. C.)

¹⁴ Lidia María del Rosario, Manrique Rosado, *Rituales de pasaje en tres comunidades mazatecas*, ENAH, México, 2004, p. 6.

¹⁵ *Idem*.

correspondiente al Preclásico medio y a la época de los olmecas arqueológicos".¹⁶

De esta manera, se puede pensar que posiblemente los mazatecos pertenecen al grupo olmeca-xicalanca, quienes hacia el año 850 ya habían consolidado su área de dominio. Esta etnia ya se encontraba asentada en la Sierra, con su capital en Mazatlán.

Ellos ostentan una primera dinastía (800-1200), un interreino (1200-1300) y una segunda dinastía; en el año 1200 se separaron en dos señoríos: el del sur, con su capital en Mazatlán, y el del norte, con su capital en Huautla. Los nonoalcas dominaron la zona mazateca entre los años 1200 y 1300, fecha en que surge la segunda dinastía, que termina con la invasión de Moctezuma I en el año de 1450. Ésta es la última etapa de la cultura mazateca prehispánica, subordinada a la mexicana, que termina con la conquista¹⁷.

A la llegada de los españoles en 1519 a la zona baja, mazatecos, chinantecos y otros señoríos les solicitaron protección contra los mexicas y se subordinaron al conquistador español Hernán Cortés. Durante la colonia, el área mazateca quedó bajo la jurisdicción territorial de la provincia de Antequera u Oaxaca.

El contacto con los españoles desestabilizó la organización social, los sistemas jurídicos y políticos, la organización económica, sus fronteras y la ideología mazateca. Con la llegada de los peninsulares también llegó gran diversidad de epidemias "que devastaron el área disminuyendo la población mazateca a la décima parte".¹⁸

Los españoles adoptaron el pago de tributo indígena al nuevo sistema socioeconómico. En la región mazateca dejó de existir en el siglo xvii. A finales de la colonia había declinado el poder del cacique como autoridad principal. "A inicios del siglo xvii se introdujo la caña de azúcar y los trapiches de Teotitlán; en la zona se comerciaba

¹⁶ Eliseo López Cortés, *op. cit.*, p. 7.

¹⁷ *Ibid.*, p. 8.

¹⁸ *Ibid.*, p. 9.

la grana, el salitre y las frutas. Los centros comerciales eran Teotitlán, Huautla y Huehuetlán. En el siglo XVIII, los principales productos de comercio en Ixcatlán y Soyaltepec eran el cacao, la vainilla y el algodón”.¹⁹

Desde 1616 hasta finales de la colonia, hubo constantes conflictos entre los pueblos de la Sierra y los dueños de estancias de ganado. Durante la Guerra de Independencia hubo cierta participación a favor del movimiento criollo liberal y en la Sierra se instalaban guar-niciones para resguardar el paso de convoyes militares. “En 1815, los mazatecos defendieron la ‘Plaza de Teotitlán’ del ejército realista. La Mazateca Baja, Ixcatlán, Soyaltepec y Jalapa lucharon contra las tropas realistas”.²⁰ Durante la intervención francesa y el imperio de Maximiliano los pueblos mazatecos sostuvieron enfrentamientos con las tropas europeas. Posteriormente, durante el Porfiriato, en la región mazateca se incrementó el número de las haciendas, encabezadas ahora por nuevos caciques mazatecos.

La historia reciente es crucial para el pueblo mazateco:

La construcción de la presa Miguel Alemán [construida en 1957] representó un cataclismo ambiental y cultural para los mazatecos ubicados en la parte baja de esta zona. El paisaje cambió totalmente: el pueblo de Ixcatlán quedó bajo las aguas aproximadamente en un 60 por ciento. Los pueblos de Paso Nacional y otros más pequeños quedaron completamente inundados. Culturalmente, su cosmovi-sión y su organización sufrieron drásticos cambios. Las rutas que conectaban al grupo con el santuario de Teotitlán quedaron bajo el agua, así que desaparecieron las peregrinaciones que el grupo hacía a este santuario, importante centro religioso.²¹

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Idem.*

²¹ *Ibid.*, p. 10.

CAPÍTULO II. RELIGIÓN

La religión es un elemento que surge desde tiempos remotos con los primeros pueblos conocidos o llamados también “primitivos”, “es un sistema más o menos complejo de mitos, dogmas, ritos, ceremonias”.¹ Frazer, define la religión como “una posición o conciliación de los poderes superiores al hombre, que se creen dirigen y gobiernan el curso de la naturaleza y de la vida humana. Así definida la religión consta de dos elementos, uno teórico y otro práctico, a saber, una creencia en poderes más altos que el hombre y un intento de éste para propiciarlos o complacerlos”.²

La creencia del hombre en poderes superiores a los suyos nos da la noción de “sobrenatural”, entendiendo por ello todo orden que va más allá del alcance del entendimiento humano, de esta manera “lo sobrenatural es el mundo del misterio, de lo incognoscible, de lo incomprensible. La religión sería pues una suerte de especulación sobre todo aquello que se escapa a la ciencia y, de modo más general, a la clara intelección”.³ De otra manera, para poder decir que algo es sobrenatural, era “preciso tener ya la percepción de que existe un orden natural de las cosas, es decir, que los fenómenos del universo están ligados entre sí en base a relaciones necesarias llamadas leyes.

¹ Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ediciones Coyoacán, México, 1995, p. 32.

² James George Frazer, *La rama dorada: magia y religión*, FCE, México, 1961, p. 76.

³ Emile Durkheim, *op. cit.*, p. 22.

Una vez asumido este principio, todo lo que se desvíe de estas leyes debe necesariamente aparecer como fuera de la naturaleza y, por consiguiente de la razón: pues lo que en este sentido es natural es también racional".⁴

De esta manera, los fenómenos naturales como eclipses, falta de lluvia, entre otros, puesto que son acontecimientos que al hombre le parecen extraños al curso ordinario de las cosas, se los adjudica o importa a causas extraordinarias, extranaturales. Bajo este hecho habría nacido la idea de lo sobrenatural. Pero para que se tenga esta idea de lo sobrenatural Durkheim refiere que "no basta con que seamos testigos de acontecimientos imprevistos; es preciso todavía que se los considere como imposibles, inconcebibles con un orden que, con razón o sin ella, nos parece necesariamente implicado en la naturaleza de las cosas".⁵

Así, los dioses proporcionan un orden o un curso normal de la vida. Debido a que estos seres espirituales (entendiendo por seres espirituales sujetos conscientes, dotados de poderes superiores a los que posee la mayor parte de los hombres, cualificación que conviene a las almas de los muertos, a los demonios, del mismo modo que a las divinidades) son conscientes no se puede actuar sobre ellos sino del mismo modo en que se actúa sobre las conciencias en general, es decir, por procedimientos psicológicos, tratando de convencerlos ya sea con la ayuda de palabras, ya sea por medio de algunos fenómenos religiosos.

Según Durkheim, "los fenómenos religiosos se pueden clasificar en dos clases o categorías: creencias y ritos. Las primeras son estados de opinión, consisten en representaciones; los segundos son modos de acción determinadas".⁶

⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁶ *Ibid.*, p. 32.

Todas las creencias religiosas, sean simples o complejas, presentan una idéntica característica común: suponen la clasificación de las cosas, reales o ideales que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos: profano y sagrado.⁷

Las dos esferas resultantes de esta división comprenden; la una, todo lo que es sagrado; la otra, todo lo que es profano, tal es el rasgo distintivo del pensamiento religioso; las creencias, los mitos, los dogmas, las leyendas son representaciones o sistemas de representaciones que manifiestan la naturaleza de las cosas sagradas, los rituales y los poderes que les son atribuidos, su historia, sus relaciones entre sí y con las cosas profanas.

Las cosas sagradas son aquellas que las prohibiciones protegen y aíslan; las cosas profanas, a las que se aplican estas prohibiciones y que deben quedar a distancia de las primeras.

Las creencias religiosas son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que se sostienen ya sea entre sí, ya sea con las cosas profanas. Por último son reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre en relación con las cosas sagradas.

De esta manera, como refiere Martín Velasco: “la religión designa principalmente un hecho humano complejo y específico: un sistema de conjunto de creencias, de prácticas, de símbolos, de estructuras sociales a través de las cuales el hombre, en las diferentes épocas y culturas, vive su relación con un mundo específico: el mundo de lo sagrado”.⁸

⁷ Lo sagrado es una realidad totalmente diferente a las realidades naturales, y su característica particular es que se manifiesta por medio de hierofanías: actos de manifestación de lo sagrado en la realidad, algo de otro mundo (lo sagrado) que se expresa a través de algo material (mundano) que adquiere naturaleza sobrenatural sin dejar de ser lo que es (objetos). Así, las sociedades arcaicas sólo atienden a la dimensión de lo sagrado por ser lo verdaderamente “real”, y todo orbita a su alrededor.

⁸ J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978, p. 75-76.

II.1. Lo numinoso

Ahora bien, dentro de la religión y su campo de lo sagrado también se encuentra lo numinoso. El término *numinoso* sugiere una impresión directa, una reacción espontánea frente a una potencia que, posteriormente, podrá ser considerada sobrenatural, es algo que se le revela al hombre por medio de cualquier objeto, el cual se presenta como algo fuera de lo normal, fuera de las reglas y que, de cierta manera, influye en su actitud ante lo sagrado. Lo numinoso se hace presente en la religión por ser ésta parte de los hombres y el mundo en el que se encuentra en constante contacto con lo sagrado por medio de fiestas y demás complejos rituales.

La primera característica de lo numinoso consiste en que es misterioso, “siempre lo numinoso se revela como *mysterium*. Pero este *mysterium* es a un tiempo *tremendum* y *fascinans*. Lo *tremendum* caracteriza el elemento inquietante de lo numinoso: motiva el sentimiento de terror que induce a rehuirlo. Lo *fascinans* es lo que, contrariamente, hace que lo desee por él mismo, que se sienta inclinación hacia él y que, en ocasiones, se produzca una identificación con él”.⁹ Así pues, lo numinoso actúa como la potencia que pasa las reglas, que sobrepasa la condición humana, es el sello de la potencia.

Con este sello —que podría llamarse divino— el hombre se ve impulsado a comportarse de una manera especial, y según Cazeneuve: “por un lado, hallamos los actos y observancias tradicionales, considerados sacros por los aborígenes y llevados a efecto con reverencia y temor; encerrados, además, por prohibiciones y reglas de conducta especiales. Tales actos y observancias se asocian siempre con creencias en fuerzas sobrenaturales —primordialmente las de la magia— o con ideas sobre seres, espíritus, fantasmas,

⁹ Jean Cazeneuve, *Sociología del rito*, Amorrortu editores, Argentina, 1971, p. 35.

antepasados muertos o dioses”,¹⁰ todos los cuales a su vez intervendrán en la vida del grupo que les rinde culto.

II.2 Cosmovisión mazateca

El universo simbólico mazateco conserva una gran vitalidad, es por esto que su cosmovisión se considera como un elemento de gran importancia que contribuye a preservar la identidad colectiva del grupo, ya que todos los habitantes de la región comparten una imagen de sí mismos y del mundo que habitan.

La cosmovisión mazateca registrada en sus mitos, a los que llaman “cuentos” o historias, revela el origen y la razón de cada cosa y costumbre que practican los hombres, la forma de convivencia entre éstos y la naturaleza en la que se encuentran inmersos. Su propósito es ubicar al hombre como el centro de la creación, lo cual es fundamental para el proceso de curación de enfermedades a través de sus diferentes rituales terapéuticos¹¹.

Estas concepciones explican el mundo en su división sobrenatural, arriba-abajo (inframundo), estando el mundo de los humanos en medio, cruzado por los cuatro puntos cardinales o rumbos, en el que las distintas fuerzas sobrehumanas o deidades convergen por accesos físicos que se ubican en las cuevas, cerros, volcanes y otros accidentes geográficos considerados como portales, y sendas metafísicas provocadas por la acción de chamanes, conocidos en la región como curanderos guías, permitiéndose una relación con esos mundos alternos.

El universo mazateco, orientado como todos los universos indígenas de oriente a poniente, está dominado por fuerzas duales; así al oriente

¹⁰ *Ibid.*, p. 13.

¹¹ Lidia María del Rosario, Manrique Rosado, *op. cit.*, p. 34.

se encuentra el Padre Eterno y al poniente el Maligno. Más allá de los confines geográficos se extiende un mundo metafísico, pero en el centro se encuentra este mundo, cuyos “dueños” son los “güeros”, los “chicones”, en una dimensión sobrenatural paralela. Con ellos convivimos, sobre la base de un convenio tácito de mutuo respeto a las jurisdicciones.¹²

A los Dueños de los cerros se les vincula con la fertilidad de la tierra y sus recursos, se les llama *Chikón Nindó*, la palabra *chikón* indica su origen no común y *nindó* es la traducción de cerro, por lo que también se puede traducir como dueño, señor, o rey del cerro.

María del Rosario Manrique refiere que se identifican cinco *chicones* principales, cuatro están ubicados en los puntos cardinales y uno en el centro. Estos cinco patrones son los que poseen más poder, estando los demás subordinados a ellos. Los de menor jerarquía están vinculados a lugares específicos del espacio geográfico, manteniendo la misma esencia: formando cerro y dueño una unidad inseparable. También hay dueños de los diferentes cerros, del monte, de los ríos, cuevas, etc., teniendo cada uno su nombre particular. Algunos son sumamente importantes: como el *chikón* Tokosho en Huautla, el Chato en el municipio de San Antonio, “San Martín Caballero” en Tenango y Cerro Rabón en la zona baja.

Esta topografía sagrada es compartida por todos los mazatecos, con ciertas diferencias según su lugar. Por ejemplo, el lugar de mayor importancia en toda la sierra mazateca es el Cerro de la Adoración (Nindó Chikón Tokosho), mientras que en las zonas media y baja es el Cerro de Rabón. Estos dos lugares son sitios centrales de prácticas rituales vinculadas con la fertilidad, la prosperidad económica y la suerte favorable.¹³

¹² Carlos Incháustegui, *La mesa de plata. Cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca*. Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca, 1994, p. 36.

¹³ Lidia María del Rosario, Manrique Rosado, *op. cit.*, p. 35.

Al cerro de la Adoración (cerro Rabón), localizado cerca de Huautla, se realizan procesiones los últimos días de diciembre y los primeros días de enero (hasta el día 6) para hacer sus peticiones para el año que inicia, y el primero de mayo para hacer otras peticiones y dar gracias al Chikón Tokosho por lo recibido. Las personas se congregan en el altar situado en la cima del cerro donde son limpiadas por los curanderos o por los más ancianos de la familia, que muchas veces son los mismos. Música y alimentos complementan tan importantes ocasiones donde el copal, velas y veladoras, flores y granos de cacao son ofrecidos, pueden observarse también algunas aves y ganado menor a manera de pago, siendo la ofrenda proporcional a lo recibido del dueño o *chikón* del cerro.

María del Rosario Manrique menciona que entre los mazatecos de ambas zonas se comparten estas creencias y rituales, que constituyen la religión propia, aunque hay diferencias entre las subregiones. Por ejemplo, “en la alta la curación es con hongos, mientras que en la baja es más frecuente el uso de plantas y semillas con efectos psicotrópicos semejantes, acompañados de rezos y elementos simbólicos relacionados con su cosmovisión”.¹⁴

II.3 Cosmovisión huichol

Dentro de la cultura huichol el *tukipa* o *callihuey*, es un centro ceremonial de tradición prehispánica, enfocado al culto de los antepasados deificados de la comunidad. Hay que resaltar que la arquitectura de estos centros ceremoniales corresponde al modelo del rancho huichol, es decir, varios edificios se agrupan en torno a una plaza circular de danza conocida como mitote. El templo principal o *tuki* se ubica en el poniente del patio. Se trata de una estructura circular

¹⁴ *Ibid.*, p. 36.

u ovalada, semi-hundida, con paredes de piedra y lodo o adobe, con un alto techo de zacate sostenido por dos postes de pino.¹⁵

Cada uno de los templos o adoratorios del *tukipa* pertenece a una de las deidades del panteón politeísta. Los encargados del *tukipa* son los *xukuri+kate*, o “portadores de jícaras (*xukurite*)” o “jicareros”. El nombre de este cargo refiere el hecho de que cada uno de los integrantes de esta jerarquía se encarga de una de las jícaras sagradas que se guardan en el centro ceremonial. Cada uno de los recipientes o jícaras se identifica con uno de los ancestros deificados que viven en el centro ceremonial; al mismo tiempo, los mismos jicareros se identifican con estas deidades. Cabe aclarar que este cargo de jicarerero dura cinco años, durante los cuales lleva el nombre de la deidad que le corresponde como propio y vive en el templo que le pertenece, en tanto representante del antepasado que le toca personificar. De manera que el *tukipa* puede considerarse el lugar donde siguen habitando los dioses fundadores de la comunidad. Con esta reactualización, los huicholes dan continuidad a su cultura y tradiciones primigenias.¹⁶

La estructura arquitectónica del *tukipa*, así como la organización de sus cargos, es una expresión de los conceptos fundamentales de la cosmovisión huichola. “El interior del gran templo principal *tuki* corresponde a la parte más antigua del universo. Se dice que el *tuki* es la “madre” o matriz, de donde salieron todos los demás templos, (los *xirikite*). En términos de la geografía ritual, el *tuki* es una réplica del mítico lugar de origen que se ubica “abajo en el poniente”, es decir, el Océano Pacífico, el espacio que se identifica con el inframundo y con el cielo nocturno. Sólo el techo *tuki*, sostenido

¹⁵ Consultar Johanes Neuraht, “El centro ceremonial huichol: Entre el teocalli de los antiguos y la Kiva de los indios pueblo”, en *Arqueología y Antropología de las religiones*, CONACULTA-INAH, México, 2005.

¹⁶ Cf. Johannes Neurath, *op. cit.*, y Robert Zing, *Los huicholes*, Vol. I., México, Colegio de Michoacán, 1998.

por dos postes, que representa a los “árboles cósmicos” (*haurite*), se asocia con el cielo diurno y con el desierto, es decir, con el ámbito luminoso que se ubica “arriba en el oriente”.¹⁷ Por otra parte, Neurath refiere que “el *tuki* es un lugar subterráneo o semisubterráneo que se identifica con el inframundo y con el lugar de donde salieron los antepasados”.¹⁸

Neurath menciona que durante las fiestas del *tukipa* (*neixa*) los huicholes escenifican el drama cósmico-ritual, esto es, lo que sucede en la ceremonia también sucede en la naturaleza. Al mismo tiempo, el *tukipa* es una escuela de iniciación, pues los jicareros repiten la experiencia que tuvieron los antepasados o habitantes originales del centro ceremonial durante su mítico viaje del Océano Pacífico al desierto de *Wirikuta* en el estado de San Luis Potosí. Por lo tanto, una de sus tareas es visitar los distintos lugares sagrados.

Cuando realizan su viaje anual al desierto de *Wirikuta* se les conoce o se les nombra peyoteros o en su lengua *hikuritamete* y se caracterizan por portar un atuendo especial que consiste en un sombrero adornado con plumas blancas de guajolote entre otras cosas. Ya en el desierto de *Wirikuta* recolectan peyote (*hikuli* en huichol) y suben al cerro *Paritek+a*, también conocido como Cerro Quemado (*Reu`nari*) en la Sierra de Real de Catorce¹⁹. Este lugar se considera el punto por donde sale el sol tras vencer a los monstruos del inframundo.

Durante toda la peregrinación los jicareros o peyoteros se someten a dietas o prácticas de austeridad y purificación: ayuno, abstención del sueño, confesión. De acuerdo con Neurath y Zing, solamente así pueden esperar obtener “el don de ver” (conocido también como *nierika*) una vez que llegan a *Wirikuta* y consumen *hikuli*. “Según la mitología, los antepasados fueron los primeros en probar *hikuli* y obtener visiones. Por esto se transformaron en dioses. Al reactualizar

¹⁷ Johanes Neurath, *op. cit.*, p. 117.

¹⁸ *Ibid.*, p. 124.

¹⁹ *Ibid.*, p. 118.

esta experiencia, los jicareros tienen la oportunidad de convertirse en personas iniciadas, *mara'akáme*, médicos tradicionales o cantadores".²⁰

En pleno desierto, los peyoteros también sueñan a la serpiente de la lluvia (la diosa *Nia'ariwame*), y la llevan de regreso a sus comunidades al volver de la peregrinación. En la gran fiesta *Hikuli Neixa*, "la danza del Peyote", que se celebra al final de la temporada seca, el conjunto de los jicareros representa la llegada de la serpiente de la lluvia desde el oriente. Con todo esto, el *tukipa* huichol es una institución polifuncional muy particular en la que se conjugan todas las dimensiones del cosmos y de la sociedad *wixarika*.

Como ya se mencionó, los *xikuri+kate* (jicareros) huicholes personifican a las diferentes deidades del panteón huichol y se encargan de los distintos templos del centro ceremonial *tukipa*, los cuales suelen servir efectivamente como sus moradas. Viviendo en el centro ceremonial, los jicareros son los habitantes originales del *tukipa*, los antepasados deificados de la comunidad.

Para comprender estas religiones de tradición mesoamericana es importante tomar en cuenta que los personajes ataviados con las insignias de dioses determinados no son simplemente representantes de las deidades, sino que se identifican plenamente con ellas. Para los huicholes cada uno de los jicareros se identifica con el antepasado que es su antecesor en el cargo.²¹

Johannes Neurath menciona también que en la cosmovisión huichola encontramos que la equiparación del mar con el inframundo es una constante. Es en el poniente (*tat+ata*), en el mar y en la costa de Nayarit, donde habitan los muertos, o al menos, una gran parte

²⁰ *Idem.*

²¹ *Ibid.*, p. 127.

de ellos, aquellos que cometieron muchas transgresiones sexuales durante su vida. La existencia de estos “pecadores irremediables” no necesariamente es triste, ya que pasan el tiempo bailando mitote y emborrachándose. La zona oscura es la región más fértil del universo huichol y la más rica en recursos acuáticos. Toda el agua que circula en el mundo proviene del mar o, mitológicamente hablando, de la diosa *Waxi Mamari*, que se (auto)sacrifica aventándose permanentemente contra las rocas de la costa, (metonímicamente) la roca blanca de San Blas llamada “la joven del vapor”, para revivir como el rocío y las nubes que se levantan al cielo.²²

Comparada con el inframundo y vista o conceptualizada como el ámbito de la oscuridad, la costa es conocida por los huicholes como *t+karita* (“lugar de la medianoche”) o *y+wita* (“donde esta oscuro”). Estos conceptos o metáforas nocturnas se refieren a la temporada de las lluvias (*witarita*), que se llama *t+kari(pa)* (“cuando es medianoche”) pues según los huicholes, en los primeros tiempos u orígenes míticos todo el mundo se encontraba oscuro y la tierra aún era blanda o húmeda y la época de las lluvias era permanente.²³

Hay que destacar que dentro de la estructura arquitectónica del centro ceremonial *tukipa*, el inframundo se localiza o ubica en el interior del templo principal *tuki*. Se trata de un espacio (sumamente) sagrado, ya que (en tanto que) es considerado el lugar de origen de los dioses.

Sin embargo, en la mitología queda perfectamente claro que el océano original fue abandonado por los ancestros. Según los huicholes, en el mar y en la costa viven toda clase de monstruos peligrosos que son supervivientes de aquellos tiempos primordiales —ballenas, serpientes con alas, vampiros, etc. Pero la región oscura también es zona de peli-

²² *Ibid.*, p. 129.

²³ Consultar mitología en los estudios de Neurath y Zing.

gros morales, ya que en la costa existen seductoras “sirenas” que tienen colas de culebra y tratan de atrapar a los hombres que las visitan. En resumen, se trata de un ámbito simbólicamente devaluado con múltiples asociaciones con el pecado y la falta de control.²⁴

El mismo Neurath refiere que los mitos huicholes plantean una salida de los ancestros del inframundo, del mar identificado con el lugar de origen.

Concretamente, lo ubican en la costa de San Blas, Nayarit, por donde se encuentra la piedra blanca *Waxi Wimari*. Por lo general, se enfatiza la importancia del autosacrificio: a través de sus sacrificios, los antepasados pudieron lograr la calidad de dioses o iniciados. A la vez, se transformaron en cosas que sus descendientes necesitaban para vivir: agua (en sus diferentes formas), maíz y otras plantas alimenticias, el sol, los venados y otros animales, el tabaco y el peyote.²⁵

Cuando los antepasados de los huicholes salieron o abandonaron el mar solamente la luna y las estrellas alumbraban la noche eterna. Como no se podía ver bien, los dioses formaron el primer grupo de jicareros e iniciaron un largo viaje en búsqueda del Cerro del Amanecer (*Paritek+a*), el lugar por donde saldría el sol. El primer grupo de peregrinos huicholes fue una gran familia conformada por: bisabuelo (*Tatutsi Maxakwaxi*), abuelo (*Tatewari*), abuela (*Takutsi*), un padre (*Tayau*) con sus cinco esposas (las *Tatteiteime*) y cinco hijos, todos (menos el conejo) hermanos mayores (*Tamatsime*). Por ser caminantes y peregrinos, a los dioses en su camino se les denomina los *Kakauyarite*, palabra que deriva de *kakai*, “huarache”.

²⁴ Johannes Neurath, *op. cit.*, p. 130.

²⁵ *Idem.*

El destino de los peregrinos huicholes se encontraba en el otro extremo del cosmos, es decir, “arriba en el oriente”, en *Wirikuta*, el árido semidesierto del norte del estado de San Luis Potosí. Los mismos antepasados que partieron a buscar el amanecer también fueron los primeros cazadores de venado. El venado fue el primero en salir del mar y dirigirse hacia el este; después salieron los *awatamete*, “los que (ob)tienen cuernos”, los cinco hermanos mayores que fueron los cazadores originales (tigre, jaguar, león, puma, lobo, lince y gato montés), así como el grupo de la “gente lobo”, los *kum+kite*. Al llegar a una parte del desierto oriental, el venado se entrega voluntariamente a los cazadores; por eso su corazón (*iyari*) se transforma en peyote (*hikuli*), cactus psicotrópico, y los cazadores —al probar la carne de la presa— son los primeros en experimentar su efecto.²⁶

Otro aspecto importante del mito del *tukipa* es que el Cerro del Amanecer es un lugar donde *Tayau*, Nuestro Padre el sol, salió por primera vez:

Al igual que la creación del peyote, su nacimiento fue resultado de un sacrificio voluntario: un niño ciego, cojo y “chueco” (pero muy buen cazador) se arrojó a una fogata y, pasando por el agua del inframundo, salió de la cueva en la punta del Cerro del Amanecer. La iluminación que experimentaron los primeros jicareros después de probar *hikuli* coincide con la primera salida del sol. Terminó el tiempo mítico y las cosas quedaron establecidas como son.²⁷

El mundo ya era otro pues este empezó a secarse, los antepasados que no habían logrado llegar al Cerro del Amanecer (*Paritek+a*) quedaron donde se encontraron en ese momento. Los hombres se convirtieron en piedras, rocas y montañas. Las madres (*Tateteime*)

²⁶ *Ibid.*, p. 131.

²⁷ *Idem.*

no se secaron completamente y se transformaron en cuerpos de agua, es decir, en ojos de agua, lagunas y manantiales.

El mito cuenta que para que el sol pudiera subir al cielo, los dioses levantaron los cinco pinos (*haurite*) que sostienen la cúpula celeste —a pesar del número cinco *haurite* que se menciona en los mitos narrados está claro que se trata de los mismos dos postes que sostienen el techo del tuki.

Finalmente la salida del sol, el tiempo-espacio comienza a funcionar como lo conocemos con su alternancia rítmica entre arriba y abajo, día y noche, temporada de secas y de lluvias. El inicio de una dualidad espacial y temporal implica también el establecimiento de un orden social basado en el intercambio recíproco. El dios sol es el patrón de todas las autoridades; de su corazón nacen las varas de mando y los seres humanos adquieren el compromiso de entregarle sangre de animales sacrificados como alimento”.²⁸

De esta manera el mar (*Haramaratsie*) y el Cerro del Amanecer (*Paritek+a*) son los extremos del universo huichol en el plano poniente-oriental que también es abajo-arriba. La costa, el mar y la temporada de lluvia son respectivamente los lugares y el momento en que se liberan las fuerzas de una vitalidad caótica y de una fertilidad desenfrenada. A pesar de la alegría que las lluvias inspiran a los huicholes, en muchos contextos rituales se expresa un menosprecio de elementos asociados con la oscuridad, *t+kari*: la energía sexual y los impulsos espontáneos, el principio femenino y caótico que nunca fue creado. Estos aspectos “nocturnos” de la vida se oponen a *tukari*, el mediodía, la vida que les proporciona el Padre sol. Así pues, el desierto y la temporada de secas son el tiempo-espacio

²⁸ *Ibid.*, p. 132.

donde uno busca adquirir revelaciones del orden y de la sabiduría ancestral (por medio del consumo de *hikuli*).

Para los huicholes, la iniciación de los jicareros o peyoteros es una reactualización de la salida de los antepasados del mar. Quienes buscan visiones tienen que abstenerse de mucho de lo que se asocia con el mar y la oscuridad de “abajo” (*t+kari*), del sueño, de bañarse y, sobre todo, de la sal y del sexo.

El mítico viaje de los antepasados hacia el desierto implica un proceso de solidificación del mundo. La piedra blanca de San Blas, que representa la salida de los antepasados del océano original, se considera el primer objeto sólido del tiempo-espacio huichol. Endurece porque practica el autosacrificio aventándose contra sí misma. Al final del viaje, con la salida del sol en el Cerro del Amanecer, el mundo terminó de secarse. De manera paralela, el proceso individual de iniciación chamánica culmina en la transformación de un aspecto de la persona iniciada en una piedra cristalina llamada *+r+kate*.²⁹

En resumen, el mito de la salida del inframundo se recita y se escenifica en el contexto de la iniciación: entre los huicholes el viaje iniciático de los antepasados se escenifica durante la peregrinación al Cerro del Amanecer en el desierto de *Wirikuta*, y el mito completo se canta durante la fiesta *Hikuli Neixa*. Entre los huicholes, los mitos se enfocan mucho más en el motivo de la creación del sol, un evento que es la culminación y el punto final del tiempo mítico.

II.4 Chamanismo

El chamanismo es un sistema que se funda en una teoría de la comunicación que se lleva a cabo entre el “otro mundo” (espacio sagrado)

²⁹ *Idem.*

y el mundo cotidiano (mundo profano, el de los hombres comunes) que, por otra parte, se halla sometido al mundo *otro*, ese otro mundo sagrado. Dicha comunicación se realiza por medio de un personaje reconocido a quien se le designa con el nombre de *chamán*, el cual sabe convocar y dominar a voluntad a las entidades relevantes del espacio sagrado, generalmente calificadas de auxiliares o aliados.

El chamanismo es quizá una de las prácticas religiosas más antiguas de la humanidad. Pero hay que decir que ha ido cambiando a través del tiempo y de las culturas que lo practican, y de alguna manera se ha mantenido vivo a lo largo de la historia y de los pueblos que lo llevan a cabo, gozando de una vigencia absoluta.

Peter T. Furst menciona que el chamanismo del Nuevo Mundo es una herencia cultural de los pobladores de regiones euro-asiáticas que trajeron consigo a tierras americanas, y que resultó ser la base religiosa de los indios americanos:

“El chamanismo se encuentra profundamente arraigado en las experiencias extáticas, visionarias, y los primeros indígenas americanos, al igual que sus descendientes fueron, por así decirlo, ‘programados culturalmente’ para una exploración consciente del medio ambiente a fin de buscar los medios de obtener el estado que deseaban”,³⁰ pues hay que recordar que el chamanismo es la técnica o la manera de actuar de algunos especialistas de las técnicas del éxtasis (chamanes), aplicado sobre todo a la curación o al manejo de las adversidades o penas entre las que se encuentran las que son provocadas por la muerte.

Como ya se había referido anteriormente, el chamanismo es una herencia euro-asiática, es necesario mencionar que la palabra que se usa internacionalmente para llamar o nombrar a estos antiguos especialistas del éxtasis es *Shaman* o *chamán*, y su remoto origen es *manchu-tungú*; llegó al lenguaje científico europeo a través del

³⁰ Peter T. Furst, *Alucinógenos y cultura*, FCE, México, 1980, p. 16.

idioma ruso. Esta antigua palabra, en su acepción original, deriva del verbo *sha* o *xa* que significa “saber”. Por lo tanto, en el origen mismo de la palabra, encontramos la idea de “hombre sabio” o conectado con la sabiduría.

En las sociedades entre las que se encuentra vigente este estadio religioso, la vida mágica religiosa de la sociedad gira alrededor del chamán, pero no por eso quiere decir que este personaje sea el único manipulador de lo sagrado, ni que la actividad religiosa esté totalmente acaparada por él. No obstante, la figura del chamán es dominante por que es el único que maneja la técnica del éxtasis a la perfección para poder actuar a favor de su grupo.

De esta manera, como dice Lidia María del Rosario Manrique Rosado

...los pueblos que se declaran “chamanistas” conceden una considerable importancia a las experiencias extáticas de sus chamanes quienes, valiéndose de sus trances, los curan, acompañan a sus muertos al “Reino de las Sombras”, y sirven de mediadores entre ellos y sus dioses, celestes o infernales, grandes o pequeños. Esta restringida minoría mística no solamente dirige la vida religiosa de la comunidad, sino que también, y en cierto modo, vela por su alma.³¹

II.5 La figura del chamán

Entre huicholes y mazatecos, el *mara'akáme* y el *chjota chjine* (*chamán*) respectivamente, juega un papel de gran importancia, pues es el que pide por las buenas cosechas, por la salud de los enfermos y de toda su comunidad, por la abundancia de comida, por el regreso de las almas perdidas, por el encuentro de objetos y personas extraviadas,

³¹ Lidia María del Rosario, Manrique Rosado, *op. cit.*, p. 25.

etc. Pide, como intermediario, por los hombres y sus necesidades, sus enfermedades y sus problemas aquejantes, y para ello utiliza ciertas técnicas —entre las que se encuentra el consumo de plantas psicoactivas o alucinógenas— para obtener un estado de realidad alterado, un éxtasis, donde puede mantener un diálogo con los dioses, y donde éstos le brindan los conocimientos necesarios para poder resolver todos los problemas que hasta el momento aquejan a su comunidad. También es el intermediario de los dioses. Presta su voz para dar a conocer o comunicar a sus compañeros, a su grupo o comunidad, lo que les hace falta, lo que no han hecho, lo que no han cumplido para que los dioses estén satisfechos y puedan actuar a favor suyo.

El chamán es un lazo de comunicación entre el hombre y las deidades (y demás entes sobrenaturales) que influyen o regulan el comportamiento e ideología de las sociedades en las que se desenvuelve y donde se encuentra aún vigente. Es antes que otra cosa el “especialista” que se encarga de curar no sólo el cuerpo, sino también el alma y el espíritu, y constantemente se aleja del cuerpo, que fue su cuna. Pero también podría decirse que cura a la sociedad, su grupo, pues le da cohesión, identidad y mantiene las tradiciones y cultura propias por medio de mitos, ritos, etc. Algo que me parece interesante destacar es que un chamán puede o suele ser además médico curador, pero no cualquier curador es un chamán.

Por lo tanto, “el mensaje y la tarea del chamán se relacionan con los más íntimos anhelos del hombre en todos los tiempos; la salud de espíritu y cuerpo, la armonía entre ambos, el equilibrio interior”.³² Ser chamán es comunicarse con las divinidades y demás seres sobrenaturales, entrar en armonía con el universo para aprovechar la energía de toda la creación en beneficio de la vida humana.

Cabe señalar que el tipo de comunicación entre éste y el otro mundo es a través del sueño o mediante los humanos, a quienes

³² Ledo Miranda Lules, *Chamán; En contacto con lo divino*, Latinoamericana Editora, S. A., México, 2003, p. 8.

se les otorgan poderes sagrados que les permiten comunicarse a voluntad con el otro mundo y restablecer los equilibrios ecológicos, climáticos, sociales. Para ello, los chamanes están dotados de espíritus auxiliares originarios del mundo *otro* o asociados con este, pudiendo ser éstos las almas de los chamanes muertos, algunos muertos, o espíritus especiales, o los dobles mismos de los chamanes. Por mediación de ellos conocen las causas y pueden negociar de manera efectiva con los seres del otro mundo, haciendo esta comunicación controlada y sistemática.

Así pues, el chamán es una persona socialmente reconocida, cuya tarea es obtener del mundo *otro* la liberación del alma de su paciente, curando así la enfermedad, o bien “neutralizar o extraer los elementos patógenos que se han introducido en su cuerpo”, persuadir a los dueños de los lugares para que dejen cazar a los hombres y restablecer los equilibrios antes mencionados. En principio, el chamán no actúa por él mismo, es entonces una verdadera institución social.

En otras palabras, el chamán desempeña el papel de “mago y un hombre-médico: se cree que puede curar, como todos los médicos, y efectuar milagros fakíricos, como todos los magos. Pero es, además, psicopompo, y puede ser también sacerdote, místico y poeta”.³³ Instructo en la geografía mística a través de sus crisis de iniciación y trance extático, es el guardián del equilibrio físico y psíquico del grupo al que pertenece, por el que intercede en las confrontaciones personales con las fuerzas sobrenaturales del supermundo y del submundo.

³³ Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, FCE, México, 1960, p. 21.

II.6 Chamanismo mazateco

El universo mazateco está totalmente habitado por una infinidad de fuerzas sagradas, espíritus y dioses, los cuales pueden actuar a favor o en contra de los mazatecos. Para el mazateco cada rincón que conforma su comunidad, su mundo, tiene un dueño, que entre ellos es conocido como *chicón*, “*dueño del lugar*”, o bien *chicones*, “*duendes*”, los cuales se manifiestan a los hombres adoptando formas —animales o personas— o como duendes, los cuales pueden afectar a las personas de diferentes maneras: provocan ciertos trastornos mentales que con el paso del tiempo pueden producir la muerte; roban el alma, lo cual también culmina con la muerte; pero también entre estos diminutos personajes existe la esencia juguetona, pues puede que sólo extravíen a las personas en rincones en los que tal vez ya no puedan ser encontrados. Estos ataques se dan porque en ocasiones las personas acceden a lugares habitados por estos dueños sin pedirles permiso, a los dueños o bien por no entregar la ofrenda correspondiente para mantenerlos contentos y obtener su debido permiso para poder transitar por sus lugares. Así pues, se da la dependencia entre estos dueños y los habitantes de las comunidades. El hombre hace sagrado cada lugar en el que habita y da a los *chicones* ciertos poderes, y para aplacarlos y tener un equilibrio entre estos dos mundos les rinde tributo y culto.

Ahora bien, la mayoría de los sabios de la región mazateca fueron elegidos o bien durante el sueño, durante el cual el alma se supone abandona el cuerpo y viaja hacia los cielos o infiernos, lo que supone el inicio de la preparación de un chamán, o bien durante la etapa crítica de una enfermedad en la que perdieron la conciencia o incluso en el transcurso de un viaje o *velada* ocasionado por el consumo de plantas alucinógenas.

María del Rosario menciona que el *chjota chjine* (chamán mazateco) llega a serlo por cuatro diferentes vías:

- 1) *Por herencia*. Cuando se transmite de padres a hijos o de abuelos a nietos —pero no a cualquier descendiente, sino a aquellos que vienen marcados desde su nacimiento, o que en el transcurso de una *velada* son señalados.
- 2) *Por revelación*. Esto acontece cuando en un sueño —*velada* provocada por la ingestión de alguna planta sagrada— se recibe el mensaje de que ha sido elegido para cumplir con la misión de curar a los necesitados.
- 3) Por algún *chjota chjine* o chamán mazateco que recibe el mensaje de que debe instruir a cierta persona en los conocimientos de la medicina tradicional para que le cure a él cuando se haga anciano y posteriormente le reemplace en esta tarea (se considera que de esta manera no desaparecerá esta profesión).
- 4) *Por decisión propia*. Puede ser que al padecer una enfermedad y curarse por sí sólo mediante el uso de enteógenos, la persona adquiere, para curar, ciertos conocimientos que luego pone al servicio de sus vecinos, pudiendo complementarlos al buscar ser capacitado por un sabio con más experiencia³⁴.

Para los mazatecos y demás grupos de origen mesoamericano —entre ellos también los huicholes— el ser humano forma parte del universo y comparte espacios y energía con todo lo que le rodea (plantas, animales, lugares, elementos naturales, estrellas o astros o fuerzas sagradas de la naturaleza). De esta manera, cada integrante de este mundo, o de este grupo o comunidad, debe cumplir una función en las relaciones de reciprocidad y respeto para mantener dicho equilibrio. Puede decirse que el hombre recibe beneficios de

³⁴ Cf. Lidia María del Rosario Manrique Rosado, *op. cit.*

las deidades o dioses de la naturaleza, pero a la vez está obligado a proporcionarles ofrendas, a respetar normas o reglas existentes dentro de la comunidad. Así pues, si estas reglas y reciprocidades no se llevan a cabo o no se cumplen, al cometerse una ofensa o falta contra los otros hombres o contra los seres sobrenaturales se presenta la enfermedad o malestar.

II.7 Chamanismo huichol

El mundo de los huicholes también está plagado de una gran cantidad de dioses y fuerzas sagradas que en determinado momento actúan a favor o en contra de los hombres. Cada paso que da el hombre dentro del mundo huichol lo hace ritualmente, es decir, pidiendo permiso a los dioses para transitar por determinado camino o bien para actuar de alguna manera. Para los huicholes, el actuar —o mejor dicho su modo de vida— es una orden de los dioses, es un camino eterno que tienen que transitar del mismo modo que lo hicieron sus ancestros, sus dioses, sus padres, y el cual tienen que conservar por medio de *el costumbre*, que somete al hombre a seguir con sus tradiciones y con sus creencias sin poder dudar de ellas. Faltar a alguna fiesta o algún acto ritual contrae un castigo que es mandado por los dioses y que se manifiesta en el faltante en una diversidad de afecciones (la muerte, la pérdida de movilidad en todo el cuerpo, etc.) y, al igual que los mazatecos, para sanar al afectado o bien para mantener el equilibrio entre el mundo profano y el sagrado, *el mara'akáme* (chamán) interviene dialogando con los diferentes dioses, de los cuales recibe las ordenes para resarcir los daños del faltante o bien los actos que no se realizaron y por los cuales algún individuo se encuentra enfermo o la comunidad está padeciendo carencia de algo.

Entre los huicholes el *mara'akáme*³⁵ (chamán) tiene gran relevancia entre su pueblo, su comunidad o su grupo y posee una gran cantidad de información acerca de sus tradiciones, de su historia. Es un hombre sabio que con el paso del tiempo fue aprendiendo y aplicando cada elemento adquirido por medio de sus viajes al mundo de lo sagrado. Este distinguido personaje, desde mi punto de vista, juega un papel muy importante dentro de su grupo, pues funge como un sacerdote o persona religiosa. Es el intermediario entre los hombres y los entes que moran en el mundo *otro*, lugar donde el *mara'akáme* dialoga e intercede por sus compañeros terrenales para —en caso de haberse provocado una ruptura entre estos dos mundos por alguna falta humana— remediar el pecado; para la petición de la curación de algún enfermo; o para arreglar la situación en caso de una mala temporada climática que pueda provocarles daños, etcétera.

Los huicholes atribuyen toda enfermedad a causas sobrenaturales. Por tanto, para efectuar una cura, él *mara'akáme* debe ahondar más allá de los síntomas de la aflicción y buscar el origen primario de la desgracia. Si no se hace así, con toda certeza la enfermedad se repetirá o incluso puede culminar con la muerte. “El chamán debe representar o repasar exactamente los sucesos y las circunstancias relacionadas con la aflicción o la pérdida de energía vital

³⁵ Robert Zing menciona otra variante para llamar al *mara'akáme*, Zing menciona que los chamanes eran llamados *masa'kami*, que son los chamanes cantores y profetizadores, También destacan otros de menor prestigio, del mismo nombre, son los chamanes curanderos. Estos últimos por lo común no entonan los sagrados cantos para efectuar sus curas, sino que más bien confían en sus sencillas artes de prestidigitación como, por ejemplo, frotar, escupir y succionar. La tercera clase de individuos que llevan el mismo nombre son los brujos. Se trata de chamanes cantores y curanderos que han perdido prestigio dentro de la comunidad y de los cuales se sospecha toda clase de actos de magia negra, en Cf. Robert Zing, *Los huicholes*, Tomo I. El Colegio de Michoacán, México, 1998.

del individuo. Sólo de esta manera es posible recuperar la vida que se ha debilitado o escapado del cuerpo".³⁶

Entre los males más característicos que padecen los huicholes está la pérdida del alma de un individuo, lo cual representa un peligro constante. El alma puede alejarse o escaparse del cuerpo durante el sueño, siendo atrapada por un mago o por espíritus animales; o bien puede derramarse de la corona de su cabeza y ser raptada o consumida por entes malignos bajo la influencia de un mago.

El trabajo del chamán es sumamente complejo y exigente, pues implica vastos conocimientos, sensibilidad estética, enormes recursos físicos y gran habilidad en cuestiones sociales. El *mara'akáme* debe necesariamente cultivar su salud física, mucha resistencia y voluntad, pues tiene que celebrar una tras otra ceremonias que duran toda una noche y más.

Por lo general, el consumo del cacto o *hículi* por parte de los huicholes es una forma de obtener o entender su identidad —es decir, esa forma de ser huichol, y lo qué es ser huichol— para conservar sus tradiciones, su historia y para purificarse; para estar en paz con ellos mismos y con los dioses. Es llegar a ser uno con el todo, es ser uno mismo.

Otra de las tareas del *mara'akáme* es la de subsanar el enojo tanto de los dioses con la persona que falla en el cumplimiento de sus compromisos rituales, como el del hechicero maléfico que utiliza flechas para introducir las enfermedades en el cuerpo del paciente. La curación realizada por el *mara'akáme* consiste en negociar la reconciliación entre las deidades ofendidas y el enfermo. Al mantener diálogo con los dioses, estos prometen retirar sus flechas o el castigo siempre y cuando se les ofrezcan sacrificios, ofrendas o peregrinaciones a sus lugares sagrados. El modo de proceder del chamán es la de chupar las partes afectadas para ayudar a sacar o extraer los objetos nocivos introducidos en el cuerpo (esos objetos se presentan bajo la forma de piedras, maíces, cabellos, etcétera).

³⁶ Joan Halifax, *Las voces del Chamán*, Diana, México, 1995, p. 188-189.

CAPÍTULO III. ENTEÓGENOS¹

Con el término *alucinógenos* o *enteógenos* se hace referencia a la gran cantidad de plantas psicotrópicas o sagradas que los pueblos

¹ Este término fue manejado por diversos autores puesto que no se ponían de acuerdo sobre cuál era el mejor concepto que definiera dichas plantas. A partir de los años sesenta, se extendió en determinados segmentos sociales el uso de las denominadas drogas alucinógenas o psicodélicas, con lo cual se crearon nuevos conceptos o categorías mentales que no se encontraban representadas lingüísticamente en los diccionarios y vocablos más usuales. Durante años se han utilizados términos provenientes del argot de la psicología para referirse a estos estados modificados de conciencia causados por alguna planta considerada sagrada, aunque no necesariamente tiene que ser una planta, pues se puede recurrir a drogas sintéticas como el LSD u otras. Es común que todavía hoy se refieran a la alteración de las percepciones sensoriales como a una alucinación, y de ahí que la droga que provoca dicho cambio haya llegado a ser un alucinógeno. El sentido original del verbo alucinar, es “cegar, seducir o engañar”, Proviene del latín (*h*)*al(l)ucinari* “divagar mentalmente o hablar sin sentido”, y es sinónimo de verbos que significan “estar loco” o “delirar”. En el año de 1970 apareció un artículo en el *Journal of Psychodelic Drugs* firmado por prestigiosos investigadores en diversas disciplinas científicas que conciernen al tema. En él se proponía un neologismo recién acuñado para designar las sustancias vegetales que, ingeridas, proporcionan una experiencia divina. El nuevo término es enteógeno. En medios científicos se ha adoptado rápidamente ya que es una designación que satisface las necesidades expresivas y recoge notablemente bien las resonancias culturales evocadas por dichas sustancias, muchas de las cuales son fúngicas. Hay que destacar que el término propuesto puede resultar apropiado para referirse a las drogas cuya ingestión altera la mente e induce estados modificados de conciencia que se han dado en llamar de *posesión extática* o *chamánica*. La palabra enteógeno tiene su raíz en el término griego *entheos*, que literalmente quiere decir “Dios (*theos*) dentro de mí”, y es una palabra que según los diversos autores que la han acuñado, significa el estado en que uno se encuentra cuando es inspirado y poseído por el dios que ha entrado en el cuerpo. A la raíz *entheos*, se agrega el sufijo *gen*, que denota la acción de “llegar a ser”, quedando, de esta manera, el neologismo propuesto: enteógeno, Cf. Josep María, Fericgla, *El hongo y la génesis de las culturas*, La Liebre de Marzo, Barcelona, 1994.

indígenas han ocupado a lo largo de los tiempos con fines curativos, adivinatorios, propiciatorios y rituales, entre otros. Dado que los fines para los que se utilizan son diferentes, las plantas son de distintas especies y provocan diversas reacciones, y así como hay algunos alucinógenos como el hongo y el peyote, hay también algunos inductores de trance como el *ololiuhqui*, y otros delirógenos como el *toloache* y el *tabaco rústico* o *silvestre*.

Cabe destacar que algunas de estas plantas contienen compuestos químicos (conocidos y utilizados por el hombre desde sus primeras experiencias con la vegetación) capaces de alterar las percepciones sensoriales —auditivas, táctiles, olfativas, gustativas— o de causar psicosis artificiales. Estos efectos producidos por la ingestión o consumo de dichas sustancias son con frecuencia inexplicables y misteriosos. Así pues, los cambios psíquicos y los estados modificados de conciencia provocados por los alucinógenos se encuentran tan alejados de la vida cotidiana que resultaría casi imposible poderlos describir en un lenguaje común y corriente.

Richard Evans y Albert Hofmann refieren que los alucinógenos son sustancias químicas que, en dosis moderadas o no tóxicas, producen cambios en la percepción, en el pensamiento y en el estado de ánimo; pero casi nunca producen confusión mental, pérdida de memoria o desorientación en la persona —ni de espacio ni de tiempo—. No obstante, me parece que no con cualquier sustancia se puede llegar a un estado de trance, pues además existen otras vías como la fatiga, el dolor y los ayunos, entre otros. Además mencionan sobre los enteógenos —hongos y peyote— que este tipo de sustancias:

Causa cambios profundos en la esfera de la experiencia, en la percepción de la realidad, incluidos el espacio y el tiempo, así como la conciencia del yo (incluso pueden provocar despersonalizaciones). Sin la pérdida de la conciencia, el sujeto entra en un mundo de sueños, que

frecuentemente parece más real que el mundo normal. Es común que los colores cobren una brillantez indescriptible; los objetos pueden perder su carácter simbólico, permanecer independientes y asumir una fuerte carga de significado, ya que parecen poseer una existencia propia.²

Por otra parte, casi todas las culturas americanas practicaron algún tipo de enteogénesis, es decir, la búsqueda de Dios dentro de uno mismo mediante estados de trance provocados por sustancias alucinógenas. “Esta búsqueda fue la tarea principal de los chamanes de las sociedades primitivas; a través del trance o del éxtasis se convertían en intermediarios entre el reino humano y el sobrenatural. El chamán era capaz de comunicarse con los muertos, los dioses y los demonios o espíritus de la naturaleza”.³

Para facilitar este proceso de comunicación, los chamanes utilizaron diversas sustancias psicotrópicas. “En la actualidad estas se clasifican de acuerdo a los efectos que provocan en la mente: psicotónicas, las que producen excitación mental; psicolépticas, las que disminuyen la tensión mental y provocan somnolencia; y psikedélicas, las que producen “iluminación”.⁴

Manuel Aguilar refiere que el estado mental llamado “iluminación” se caracteriza por alucinaciones de colores vivos, pérdida del sentido del tiempo y del espacio, sensación de éxtasis, paz interior, amor fraternal y universal, tendencia a la introspección, sensación de recuperar la memoria del pasado, un sentimiento de íntima unión con la naturaleza y un sentido de pertenencia al cosmos.

Así pues, las plantas alucinógenas o enteógenas —sobre todo el peyote y los hongos— con propiedades sobrenaturales han ayudado

² Richard Evans Shultes y Albert, Hofmann, *Plantas de los Dioses*, FCE, México, 2000, p. 10.

³ Aguilar Manuel, “Etnomedicina en Mesoamérica”, en *Arqueología Mexicana, Alucinógenos del México prehispánico*, Vol. X, Núm. 59, México, Enero-Febrero, 2003, p. 27.

⁴ *Idem.*

a determinar la historia de la cultura de estos grupos, puesto que, típicamente, durante el trance extático el individuo confirma por sí mismo la validez de las tradiciones étnicas que ha escuchado recitar a sus mayores desde su infancia y que han pasado de generación en generación.

III.1 Alucinógenos entre etnias

Existen algunas culturas que han utilizado estas plantas particulares (alucinógenos) como elementos para trascender la realidad ordinaria y para comunicarse con el mundo de los espíritus y de los dioses, con el más allá, con el *otro*.

Los alucinógenos conocidos también como psikedélicos (“reveladores de la mente”) o como enteógenos (“que revelan la divinidad que está en ti”) han sido “utilizados para obtener estados mentales de inspiración religiosa”⁵.

Es preciso mencionar y destacar que el uso de los alucinógenos o enteógenos está totalmente difundido en todo el mundo, aunque en algunos lugares se encuentre vigente, y se practique de manera clandestina.

“Plantas y hongos psicoactivos han sido considerados en todas partes como un don que los dioses dejaron a los hombres y, a veces, han sido identificados totalmente como un dios”⁶.

Las alucinaciones obtenidas por el consumo de estas plantas sagradas corresponden a un modelo cultural que se ha forjado desde los comienzos con sus dioses o héroes creadores. Tal modo se mantiene vigente o pretende mantenerse vigente dentro de su grupo mediante ritos, fiestas, danzas, oraciones, etc., con las cuales se

⁵ Giorgio Samorini, *Los alucinógenos en el mito*, La Liebre de Marzo, Barcelona, 2001, p. 13.

⁶ *Idem*.

revive el tiempo primigenio y que, pese a las modificaciones que amenazan su existencia, no han sucumbido.

Las plantas sagradas también se han utilizado con fines curativos,

...aunque no pueda separarse tal uso de un contexto espiritual religioso más general: en las culturas tradicionales, los enteógenos no son considerados meramente como medicinas sagradas para el sistema, inseparable, mente/cuerpo. Los métodos de curación tradicionales, centrados en la figura del chamán (o en cualquier caso, del 'especialista' que guía la ceremonia visionaria colectiva), que se basa en el empleo de un enteógeno, actúa a través de un mecanismo que algunos estudiosos definen como 'sociopsicoterapéutico'.⁷

En la mayoría de los casos — veladas mazatecas — la planta psicoactiva es consumida por todos los participantes en la ceremonia, incluyendo a los enfermos. En el curso del ulterior estado visionario, el chamán o "especialista" "capta" los mensajes enviados por el espíritu de la planta o de la entidad espiritual o divina por ella representada y los traduce para la colectividad.

Sarmorini refiere que se trata de un fenómeno de 'diagnóstico', "a través del cual las entidades sobrenaturales que 'habitan' en la planta comunican al chamán las causas de la enfermedad y qué remedio utilizar (por ejemplo qué plantas medicinales utilizar)".⁸

En distintas culturas estas plantas también se han empleado para finalidades mágicas, o sea, para inducir poderes psíquicos paranormales mediante los cuales efectuar operaciones mágicas: prever el futuro, ver y comunicar con personas alejadas, volver a encontrar un objeto perdido, localizar al culpable de un delito, etc.⁹

⁷ *Idem.*

⁸ *Ibid.* p. 14.

⁹ Sobre estas referencias consultar Gordon Wasson, *La búsqueda de perséfone*, Gregorio Sarmorini, *op. cit.*, Benítez, *En la tierra mágica del peyote*.

El grado de socialización de las experiencias, que prevén el consumo de plantas alucinógenas, varía según el contexto social y el tipo de aproximación cultural relacionada con la experiencia. En algunos casos, la utilización de plantas “embriagadoras” estaba reservado a la casta sacerdotal o a individuos particulares elegidos como intermediarios, a través de los cuales se efectuaba la conexión entre los dioses y el pueblo. “También en las culturas religiosas chamánicas, el chamán desempeña el cometido de intermediario entre su gente y el más allá. Las experiencias visionarias, en el transcurso de los rituales, pueden ser vividas por un nutrido grupo de individuos, pero el chamán representa, sin embargo, la figura clave de la experiencia colectiva”.¹⁰

El mismo Sarmorini menciona que “la estrecha relación que se crea entre el hombre y las plantas psicoactivas llega, a influenciar a los mitos y creencias de los pueblos que utilizan, tales plantas hasta el punto que llegan a desempeñar un papel simbólico significativo en las cosmogonías de tales pueblos”¹¹.

Con frecuencia, en estos relatos, es decir, en los mitos, los enteógenos tienen origen en la emanación directa de los dioses, por cuya voluntad las plantas sagradas son entregadas a la humanidad como medio de comunicación con las realidades extrahumanas.

Diferentes mitos consideran el origen de la planta (peyote) “en el hecho de salir del cadáver o de la tumba de un hombre, la mayoría de las veces un héroe cultural (*kauyumali*) tras haber establecido las reglas tribales, los ritos de paso, los principios de la agricultura u otras importantes instituciones sociales, otorga un último presente a su tribu transformándose, en el momento de su muerte, en el vegetal psicoactivo”.¹²

¹⁰ Giorgio Sarmorini, *op. cit.*, p. 14.

¹¹ *Ibid.*, p. 15.

¹² *Ibid.*, p. 16.

Para una misma planta — como el caso del peyote — pueden existir distintos mitos relativos a su origen, y para cada uno de ellos pueden existir diferentes versiones: tal como sucede, sobre todo, debido a la difusión geotnográfica del uso de la planta.

III.2 Hongos¹³

El consumo de los hongos alucinógenos se remonta a tiempos prehispanicos. Era una práctica ritual de comunión entre los hombres y los dioses, así como una orientación, una forma de vida regida u ordenada por las deidades a través del consumo de dichas plantas.

Según fuentes bibliográficas escritas durante la conquista, principalmente por clérigos y cronistas españoles, entre los que se encuentran: Bernardino de Sahagún, Ruiz de Alarcón y Motolinía, el uso de los psicotrópicos se remonta a la época prehispanica, habiendo representaciones de los dioses consumiéndolas, tal como se ha encontrado en los códices Vidobonense, Florentino, Magliabecchi, y en lienzos como el de Zacatepec, Hacuatzintepec, en vasijas, estatuas, figurillas o en la poesía náhuatl de esa época, entre otros.¹⁴

El nombre que se le daba en náhuatl a los hongos es el de *teonanácatl* que significa “carne de los dioses”. En Oaxaca algunos *Chjuta chjine* como María Sabina llaman a los hongos “*Ndi-xi-to*, ‘los pequeños que brotan’, *Nixti-santo* ‘niños santos’, ‘niñitos’, *Ndi-tzojmi*

¹³ A lo largo de este estudio nos referiremos a los hongos con diferentes apelativos con los cuales se refieren las diferentes culturas que los consumen o utilizan. Así pues, veremos que se refieren a ellos como *niños santos*, *santitos*, *nanacates*, *teonanácatl*, *teonanacates*, entre otros.

¹⁴ Lidia María del Rosario, Manrique Rosado, *op. cit.*, p. 238.

'cositas' o *Ndi-santo* 'santitos', nombres cariñosos con que comúnmente se les sigue mencionando en la región; también se les nombra *la sangre de Cristo* por considerar que fue su sangre al caer en la tierra que dio origen a los honguitos".¹⁵

Según Manrique Rosado existen tres clases de hongos que son: "el llamado *ndixjitjo nhiszes* (pajarito), se puede hallar en los troncos o en los árboles mismos; su efecto es suave y el que los ingiere escucha trinos melódicos, de ahí su denominación. El *ndixjitjo szaa sidroo* (San Isidro) cuyo efecto es un tanto ligero y se encuentra en el estiércol; el *ndixjitjo kinhxjoo* (derrumbe o desbarrancadero) cuyo efecto es muy fuerte y se localiza en lugares abonados con bagazo de caña es el mejor".¹⁶

Siguiendo a la misma autora, son cuatro las variedades consumidas entre los mazatecos en los rituales, pertenecientes al género *Psilocibe*:

San Isidro, *ndi shi tjhó le 'nrujá* (*P. Cubensis* o *P. Subcubensis*), alucinógeno importante que se ha encontrado entre el estiércol de los rumiantes, y se le ha considerado de origen asiático; en México se encontró en el estómago del venado el ambiente requerido para su reproducción, su altura es de 4 a 8 cm, pudiendo llegar hasta los 15 cm. Según Furst, crece también sobre el estiércol del ganado vacuno, encontrándose también en potreros durante la época de mayor precipitación, de junio a agosto. Se caracteriza por tener un anillo en el pie y ser de color amarillento, tanto el sombrero como el pie; al maltratarse, fácilmente se manchan de azul verdoso. Alcanzan un tamaño aproximado de 15 cm.

Pajarito, *ndi nize* (*Psilocide mexicana* Heim), se encuentra durante la misma época que el "derrumbe" y el "San Isidro", en los pastos de ganado caballar. Son de color pajoso, el cual cambia a azul verdoso cuando se maltrata. Son los más pequeñitos y se caracterizan porque en la mayor parte del viaje se tiene la percepción

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 238-239.

que “está uno volando o se está en las alturas y se oyen trinos de pajaritos”.

Derrumbe, ndí ki shó, ’ntí shí tó (P. Mexicana), crece en suelos arcillosos y húmedos en las mismas fechas que los anteriores. En altitudes entre los 1375 a los 1675 metros, entre la materia descompuesta del bagazo de la caña o en donde se han producido movimientos de tierra, debiendo a ello su nombre. Son de sabor ácido y color azuloso, de tallo medio y cabeza pequeña, siendo está la más cotizada por su efectividad.

Hay otra que Wasson refiere en sus escritos durante los años de su investigación en la zona, que según expone había escaseado en los alrededores de Huautla pero que se encontraba en los municipios vecinos y crecía sobre los troncos de los árboles; esta cuarta variedad es posiblemente la mencionada como “cerrillo” por Inchausteguí y de la que no se habla mucho en la actualidad.¹⁷

En estudios de laboratorio se detectó que todos ellos contienen, en diferente porcentaje, la psilocibina como sustancia activa, que es un derivado de la psilocina.

Irónicamente, de manera paralela a la difusión de sus cualidades en el campo, de las curaciones psicósomáticas investigadas de varias partes del mundo, lo cual es motivo para su reconocimiento, en la región el respeto guardado por siglos empezó a disminuir, así lo expresan con desilusión algunas personas de edad avanzada:

Antes cuando iba a cortar los santitos (hongos), que siempre era por la mañana, se les hacía una oración y se les pagaba con granos de cacao que se les dejaba en el lugar, de ahí se traían a la casa bien cubiertos primero con hojas de plátano o platanillo y luego con papel de estraza o dentro de una caja de cartón, para que no sean contaminados con las miradas de personas impuras. Durante el trayecto se evitaba topar con

¹⁷ Cfr. Lidia María del Rosario, Carlos Inchausteguí y Robert Gordon Wasson.

seres muertos ya sean humanos o animales, muchos de estos cuidados ahora ya no se respetan; cualquiera va a cortarlos y los andan vendiendo frente a todos como cualquier cosa.¹⁸

Se obtienen durante junio, julio y agosto, que son los meses de lluvia. Para prolongar la temporada de consumo, algunas personas los deshidratan o los conservan dentro de miel de abeja en frascos de vidrio.

Peter T. Furst menciona que estas plantas enteógenas —hongos, peyote— fungían como una conexión del mundo cotidiano con otros mundos, y sobre esto refiere que “en el mundo preindustrial o tribal, las plantas psicotrópicas son sagradas y mágicas, son percibidas como seres vivientes con atributos sobrenaturales, que proporcionan a ciertos individuos elegidos, y bajo ciertas circunstancias especiales también al común de la gente, una especie de puente para cruzar el golfo que separa a este mundo de los otros mundos”,¹⁹ mundos donde lo oculto se le revela a los individuos que logran acceder a ellos, donde cada momento vivido es una revelación para la persona que se encuentra sumergido en el intenso viaje de inspección por esos mundos tanto externos como internos.

El nuevo sistema religioso impuesto por la conquista logró mantener en la clandestinidad dichas prácticas, y gracias a este resguardo se han mantenido hasta nuestros tiempos en los diversos pueblos la creencia en estas plantas y en sus sistemas curativos tradicionales.

En el territorio mexicano, las comunidades indígenas usan —ya sea de manera alimenticia o medicinal— un sinnúmero de vegetales en su vida diaria. Cabe destacar que algunos grupos étnicos rinden culto a muchas plantas silvestres que consideran sagradas, y en el caso de los mazatecos se encuentran las *semillas de la virgen*, también

¹⁸ Lidia María del Rosario, *op. cit.*, p. 240.

¹⁹ Peter T. Furst, *op. cit.*, p. 41.

conocida como el *ololiuhqui* o con su nombre científico *Turbina Corymbosa*; el *teonanácatl*, los *Niños Santos* o *Psilocybe Aztecorum* y las *hojas de la pastora*, entre otros que forman parte de un espectro mayor entre las plantas adivinatorias del México prehispánico, y que se le ha dado continuidad, ya que en algunas regiones del país se le sigue dando uso.

Los hongos, o mejor dicho su uso, se ha detectado en un sinnúmero de lugares alrededor del mundo y se han empleado con diversos fines; pero para lo que más fue utilizado es para la sanación de las diferentes afecciones que aquejaban a los individuos de los diversos clanes y grupos que conformaban una sociedad. Desde mi punto de vista, sólo se hace referencia y se tiene constancia de dos clases o géneros importantes de hongos que se han consumido por la gran diversidad de grupos étnicos en todo el mundo. Estanislao Barrera Caraza menciona que los hongos psicoactivos pueden dividirse en dos clases: los que contienen ácido iboténico y *muscimol*, y los que contienen *psilocybina* y otros alcaloides relacionados con ella.

“A la primera especie pertenecen la *Amanita muscaria* y su pariente cercano la *Amanita pantherina*. Solamente los hongos de la primera clase son conocidos como embriagantes sagrados en civilizaciones tribales extendidos [los hongos] por gran parte del norte de Siberia, Escandinavia y E. U.”.²⁰ Cabe destacar que el uso de este tipo de hongos no sólo quedó restringido a estas zonas, pues se sabe que también fue utilizado en América central (Guatemala y Colombia) y en el sur de México (el estado de Chiapas). La región del mundo donde se ha documentado el uso sagrado de los hongos alucinógenos es México, aunque también se sabe o existen evidencias de su uso en países de Centroamérica y América del norte, en

²⁰ Estanislao Barrera Caraza, *Los hongos sagrados: iconografía y simbología en algunas culturas de México Indígena*, Xalapa, Veracruz, Instituto de Antropología, Universidad de Veracruz, 1997, p. 10.

donde predomina el hongo del género *psilocibe*, el cual contiene *psilocybina* y *psilocina*, que son los principios activos. “Los hongos psicoactivos de este género son *caerulescentes*, que proviene del latín *caeruleus*, que significa azul oscuro, porque el tallo se tiñe de ese color al rascarlo”,²¹ pero podría decirse que no sólo al rascarlo, pues el color de la *psilocybina* es de color azul oscuro, casi llegando al morado.

En México, los hongos se han utilizado en un sinnúmero de lugares y Estados del país para distintos fines, desde los rituales adivinatorios y de sanación, hasta los propiciatorios. Por lo general, los hongos se dan en zonas donde predomina un clima húmedo (estado de México, Morelos, Puebla y Oaxaca entre otros); pero el lugar en el que me interesa destacar el uso de este tipo de plantas es la región mazateca.

Los hongos son considerados —por casi todos los grupos que los consumen— como elementos sagrados, divinos; y los mazatecos los nombran *Niños Santos*. “Estos, en gran medida, son la hostia mazateca y medicinal del cuerpo, la mente y el espíritu y son considerados como las plantas de la sabiduría”.²²

²¹ *Idem*.

²² Algo que me gustaría aclarar es que el nombre que los mazatecos le dan a los hongos considerados por ellos sagrados son varios y no solo el de *Ndi-shi-jto* o *Niños Santos*, también les llaman *pajaritos*, *angelitos*, entre otros nombres que les dan los especialistas que los utilizan. Estos nombres, a mi parecer, varían de acuerdo a la persona que los utiliza y también creo que está asociado a las experiencias que se han tenido con la ingestión de dichos enteógenos. Pero con el nombre con el que eran más conocidos fue el que se les dio desde tiempos prehispánicos por habitantes de las regiones del Valle central de México, —los mexicas— que los llamaban *teonanácatl* que quiere decir “carne de los dioses”, aunque también existen otras variantes dado por los diferentes investigadores que han trabajado sobre el tema como el caso de Gutierre Tibón, quien menciona que los antiguos mexicanos los llamaban *nanácatl* o *nanacates* que quiere decir “los muy carnosos”.

Enrique González Rubio menciona que a los hongos no se les debe nombrar de esa manera, es decir, *hongos*, pues su nombre correcto es *Niños Santos*, y sirven para curar el cuerpo y limpiar el alma de quien los toma. Esto me hace pensar que, al ser utilizados para un fin de gran importancia (como el sanar, el tener un contacto con el mundo sobrenatural —donde habitan espíritus, almas y dioses— o, una vez dejado el mundo profano, para penetrar a ese otro plano de la realidad, donde todo se torna místico, oculto, religioso, al ser consumidos) y al ser parte de la persona que los ingiere, se encuentran en proceso de entrar al espacio sacro, pues forman parte de ese mundo ritual, mágico, religioso.

“Durante la Ceremonia, los Niños Santos confieren el poder de curar. Las curaciones se hacen con palabras. Todo lo que se pronuncia durante el trance tiene poder”.²³

Al tener una comunión con los hongos se produce una despersonalización del *yo* o del sujeto en sí, quien se encuentra bajo los influjos de los *nanacates*. Esta despersonalización se da cuando el hongo ha hecho efecto sobre la mente, el cuerpo y el espíritu del individuo que lo ha ingerido, y que al estar en el punto máximo o éxtasis, es cuando se mantiene un diálogo mental con el hongo o mejor dicho con el espíritu de éste. Desde un punto de vista muy personal, el mismo *nanacate* funge como un chamán natural, es decir, éste, al ser ingerido, realiza la función de mediador entre el mundo de los espíritus, de lo sobrehumano, de los muertos, de las almas, etcétera; y, por su parte, el chamán, que a su vez es el intermediario entre los dioses y su sociedad —gracias a quien el hombre entra en el plano deificado— atiende no sólo a las indicaciones de los dioses y espíritus, sino también a las del espíritu del hongo, ese chamán natural.

²³ Enrique González Rubio, *La magia de los curanderos mazatecos*, Publicaciones Cruz O. S. A., México, 2001, p. 35.

III.3 Peyote²⁴

La palabra *peyote* se remonta a tiempos lejanos y su origen lo encontramos en la lengua náhuatl: “aunque según las tribus que lo utilizan, distintas denominaciones le dan a este elemento, a esta cactácea. Peyote es en realidad la denominación genética y que está en todos, aunque cada tribu tenga la suya peculiar. Los huicholes le dicen *jiculi*”.²⁵

Isabel Gandola refiere que la palabra peyote se deriva de la palabra *peyon-alic*, que significa estimular, aguijonear, activar, “lo cual quiere decir que las funciones peculiares del cactus se le ha atribuido el nombre a la planta, porque justamente ella estimula, aguijonea”.²⁶

El cacto sagrado, mejor conocido con el nombre de *peyote*, es una planta considerada sagrada. Su uso data de tiempos prehispánicos. Al igual que los *nanacates*, esta planta también fue registrada por los informantes religiosos y médicos de los conquistadores, pues toda práctica (danzas, gastronomía, festejos rituales, sistemas curativos y el culto a la gran variedad de deidades) realizada por los naturales de las diferentes regiones de México era tomada como una falta de respeto al Dios occidental, y, por lo tanto, una adoración o liga con el demonio.²⁷

²⁴ Al igual que los hongos, esta planta es identificada con singulares y reverentes apelativos por parte de los grupos que los consumen y utilizan, entre estos nombres encontramos *jiculi*, *hicuri*, “*divino luminoso*”.

²⁵ Isabel Gandola, *El peyotl*, Orión, México, 1967, p. 21.

²⁶ *Idem*.

²⁷ A su llegada, los españoles vieron en los indios a unos individuos que se encontraban en poder del demonio, esa entidad maligna y contraparte del Dios cristiano. De esta manera, cualquier actividad realizada por los naturales, como la organización de sacrificios en masa, la construcción de templos, sus danzas y demás actividades, no era otra cosa que el culto rendido al diablo.

Fray Bernardino de Sahagún hace una descripción de las diversas plantas y hierbas que eran utilizadas en el Nuevo Mundo para diversos fines. Sobre el cacto refiere que “hay otra hierba, como tuna de tierra, que se llama *peyótl*; es blanca, hacerse hacia la parte del norte. Los que la comen o beben ven visiones espantosas o de risas; dura esta borrachera dos o tres días, y después se quita, es como un manjar de los *chichimecas*,²⁸ que los mantiene y da ánimo para pelear y no tener miedo, ni sed, ni hambre y dicen que los guarda de todo peligro”.²⁹ No obstante, hay que aclarar que la mención del fraile franciscano en cuanto a la duración de los efectos visionarios de la planta es un tanto inexacta, ya que la intoxicación no es tan prolongada como menciona, y en realidad dura unas cuantas horas pasando gradualmente hasta llegar a la sobriedad.

El peyote, o más bien la palabra en sí, proviene del náhuatl *peyótl* y su nombre científico es *lophophora williamsii lemaire*. Es un cactus pequeño, sin espinas y de forma de zanahoria que crece en el Valle del Río Grande y hacia el sur del mismo. “Contiene nueve alcaloides narcóticos de la serie *isoquinilina*, algunos con un efecto psicológico parecido al de la estricnina, y el resto con consecuencias similares a las de la morfina. Su ingestión produce profundos trastornos sensoriales y psíquicos, que duran unas veinticuatro horas, propiedad que hizo que los indígenas lo valoraran y lo utilizaran en sentido religioso”.³⁰ Psicológicamente, la característica principal del peyote es producir alucinaciones visuales o visiones de color, así como trastornos sinestésicos, olfativos y auditivos. En primer lugar, los

²⁸ En un principio, este término fue utilizado porque se creía que los primeros ocupantes de este nuevo mundo fueron los chichimecas, que provenían del norte de México; pero posteriormente se utilizaba de una manera despectiva para hablar de las personas que se encontraban un poco atrasadas.

²⁹ Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, Porrúa, México, 1992. p. 666.

³⁰ Weston La Barre, *El culto al peyote*, Ediciones Coyoacán, México, 2002, p. 9.

alcaloides de tipo estricnina producen optimismo, seguido por una profunda depresión, náuseas e insomnio y, finalmente, debido a la acción de los alcaloides de tipo morfina, se produce brillantéz en visiones de color que duran varias horas. No existen efectos perniciosos posteriores y no se conoce que el peyote cree hábito.

El peyote es una de las plantas enteógenas que se encuentran en el vasto territorio mexicano, y que es utilizado por distintos grupos étnicos —huicholes, coras, tarahumaras, tepehuanes, etc.— para fines curativos, propiciatorios, proféticos, y otros. Entre los huicholes se identifica a dicha planta con diversos apelativos tales como *flor*, y se le llama *Rosa*, *Santa Rosa*, o *Rosa María*³¹. Uno de los nombres que es más usual para denominar al peyote es el de *jículi* o *Hícuri*. Las formas de llamarlo son tan diversas y variadas, por lo que Weston La Barre menciona que los huicholes de Jalisco lo llaman *Hícuri*, *hicori*, *xicori* o *hicouri*, lo cual podría cambiar de acuerdo a los demás grupos huicholes de las diversas regiones del Nayar.

Isabel Gandola identifica dos etapas por las que pasan los individuos al ingerir peyote:

En la primera etapa “el primer efecto que se siente cuando uno ingiere peyote es entrar en un estado de euforia muy particular; hay una exaltación sensorial, sobre todo de orden nervioso; un estado de alegría, de felicidad, de locuacidad. La segunda etapa se caracteriza por depresión, pereza física, hipercerebralidad, cierta inseguridad motriz, tendencia a irse hacia atrás, y facilidad para el sueño. Es durante este proceso que aparecen las imágenes coloreadas, observándose cuatro etapas. En la primera se ven puntos luminosos de colores que toman formas geométricas semejantes a los que se ven por un caleidoscopio: son de corta duración, se representan tan nebulosas. En la segunda etapa cobra

³¹ Estos nombres los usaban en tiempos de la colonia para que los religiosos no supieran a ciencia cierta a que se estaban refiriendo en este caso al peyote.

representaciones más concretas. A veces no son formas muy comunes, pueden ser bellas y poéticas; pertenecen en cierto modo al fondo de la armonía consciente. A medida que se va intensificando el efecto del producto aparecen las imágenes del tercer tipo, que parecen obedecer a la consciencia o a la inconsciencia; pero lo que las caracteriza es que su agrupación linda en lo fantástico, paisajes desconocidos, seres fabulosos, etc. Las del cuarto tipo se presentan en organismos muy sensibles y producen la disociación de la personalidad. No hay aumento de la temperatura, y jamás se perciben formas obscenas, los efectos duran desde dos hasta seis y siete horas para luego desaparecer rápidamente.³²

Los huicholes distinguen dos clases de peyote, “uno, el más activo y de gusto más amargo y que presenta en su superficie mamas más numerosas y pequeñas, llamado *Tzinouritehua-hicouri*, *Peyote de los Dioses*, y el otro, cuyo efecto fisiológico es menos pronunciado, llamado *Rihaitoumuanitarihua-hicouri*, *Peyote de las Diosas*, que corresponde a la forma joven del peyote y el primero a su forma adulta”.³³ Sobre la forma del cacto, Ledo Miranda Lules menciona que, a pesar de su tamaño relativamente pequeño (diez a doce centímetros de diámetro y de tres a seis centímetros de altura), esta planta crece muy lentamente y en ocasiones llega a necesitar quince años o más para alcanzar su estado de maduración plena. De cada cactus se ingiere sólo lo corona superior, lo que popularmente se conoce o se denomina como *botón de peyote* o *botón de mezcal*.

Peter Furst comenta que se han manejado algunos términos erróneos —mezcalina o peyote— para designar al divino cacto. El *Lophophora williamsii* es llamado en ocasiones *botón de mezcal*, de allí la razón por la cual le llaman mezcalina. “El término *peyote* no sólo ha sido aplicado al *Lophophora williamsii*, sino también a otras

³² Isabel Gandola, *op. cit.*, p. 64-65.

³³ *Ibid.*, p. 15.

plantas no relacionadas que tienen propiedades medicinales. Los huicholes lo llaman *híkuri*, y, ya que así llaman también a muchas otras plantas pertenecientes a la familia de la lengua uto-azteca y nahua, *hícuri* es tal vez el nombre aborigen correcto”.³⁴

El peyote es identificado popularmente con su alcaloide conocido como mezcalina, pero “en realidad este es sólo uno de los treinta alcaloides distintos que hasta la fecha se han aislado”.³⁵ Este agente activo del peyote es el principal inductor de visiones. Pero el peyote es una planta alucinógena muy compleja, cuyos efectos no sólo incluyen imágenes brillantemente coloridas y auras débilmente resplandecientes que parecen rodear a los objetos del mundo natural, sino también sensaciones auditivas, gustativas, olfativas y táctiles, junto con sensaciones de falta de peso, macroscopia y alteración de la percepción del tiempo y del espacio.

Los huicholes consumen la planta del peyote de dos maneras, una es el cacto fresco, entero o cortado en pedazos, cuya forma equivale a la carne del venado. La otra es el cacto macerado o molido en un metate y mezclado con agua. “La última combinación simboliza, entre otros significados, la simbiosis o interdependencia de las estaciones húmeda y seca, caza y agricultura, y hembra y macho”.³⁶

Los huicholes utilizan el peyote de manera terapéutica para combatir una variedad de males físicos. Se toma para aliviar la fatiga y a menudo se le consume sólo para obtener sensaciones psíquicas agradables. Pero jamás se le considera meramente una droga ni se le equipara con otros productos químicos que los huicholes paulatinamente han llegado a conocer a través de los servicios médicos que el gobierno lleva hasta los pueblos más remotos donde ellos habitan.

Esta planta sagrada tiene la capacidad de hacer que el individuo que la ingiere salga de la órbita de lo humano y lo impulsa, o logra

³⁴ Peter T. Furst, *op. cit.*, p. 202-203.

³⁵ *Ibid.*, p. 200

³⁶ *Ibid.*, p. 204.

hacerlo penetrar, en el plano divino, lo cual de entrada constituye una prueba peligrosa que se encuentra cargada de ocultos y formidables significados y no puede tomarse sin exponerse a sufrir riesgos imprevisibles. Al igual que los hongos sagrados de los mazatecos, el peyote produce en el individuo la sensibilidad de los sentidos. Sobre esto, Benítez menciona que al hacer efecto el *jículi* “vemos mejor, oímos mejor, el tacto es más sensible, pero adquirir los ojos, los oídos, el tacto de los dioses, no supone una afinación ni un mejoramiento ya que los dioses no perciben mejor las cosas de nuestro mundo, sino que las perciben conforme a su naturaleza y de una manera totalmente ajena a nuestras posibilidades humanas”.³⁷ Al ingerir el *jículi*, y al hacer efecto éste en la totalidad del individuo (al referir totalidad me refiero a todo el cuerpo humano incluyendo los sentidos y la mente), el neófito se desenvuelve en un plano fuera de lo normal, es decir, tiene acceso al plano donde habitan los dioses y toda esa vasta gama de espíritus que los individuos hacen revivir mediante sus creencias.

El peyote “reúne en su acción los componentes de la emoción religiosa: la impresión profunda de estar misteriosamente ligado a todo; la impresión profunda del más allá, del nunca; la impresión profunda de vivir una vida extracorporal y fuera del tiempo, de participar en lo absoluto, en lo perfecto”.³⁸ Existe una semejanza entre el peyote y los hongos, pues el efecto de dichas plantas suspenden al individuo haciéndolo desprenderse de su cuerpo para entrar al mundo inhóspito, ese mundo que en la cotidianidad siempre está sin acceso, donde no se llega a comprender cada elemento que forma el todo, el espacio dentro del cual se manifiesta el hombre. Al estar bajo los efectos tanto del hongo como del peyote, el neófito se encuentra en estado de despersonalización para entrar en conexión con el todo, en un mundo donde los diferentes planos —superior

³⁷ *Ibid.*, p. 82-83.

³⁸ *Idem.*

y terrenal— se encuentran mezclados en uno solo y se manifiestan ante los ojos del individuo, logrando una anulación del *yo*, desapareciendo el tiempo y el espacio de su mente para dejarse llevar y fluir en el intenso viaje extático experimentado.

Toda esta unidad a la que se llega mediante la ingestión del peyote se da gracias a los agentes activos del *jículi* (en este caso la mezcalina y demás alcaloides); pues la acción de los ácidos desencadena un doble proceso mágico: el de sentir que se ha recobrado la unidad del mundo y el de presenciar que los objetos sagrados se descomponen y se transforman de un modo sobrenatural, lo cual sucede también con los *Niños Santos*.

Cuando los huicholes comulgan con el peyote, de modo consciente o inconsciente, siempre esperan algo concreto de la divinidad oculta en el cacto sagrado. Así pues, dentro del peyote mora el espíritu de un dios, quien, al entrar en comunión con el individuo le brinda una cantidad de información que la persona que se encuentra bajo esta experiencia, interpretará y utilizará para forjar su identidad, entre otros aspectos que conforman tanto su individualidad y la colectividad en este mundo cotidiano.

Para el huichol que está bajo los efectos del peyote, la dispersión del *yo* se traduce verdaderamente en la comunión con el todo. El miedo anuncia la presencia de la divinidad, “oye los cánticos de los dioses, de los árboles, de las rocas, sus palabras misteriosas y resonantes; ve salir del fuego a *Tamatz* [transformándose] en extrañas y luminosas flores, en guirnaldas de flores que coronan la cabeza de *Leunar*, y a las flores de nuevo convertirse en venados azules, y los venados en nubes y las nubes en lluvia que cae sobre sus milpas”.³⁹

Algo que hay que destacar es que el cacto sagrado responde fácilmente a los estímulos exteriores, lo cual deja un poco claro que el ambiente y la cultura del individuo que lo comulga regularán en

³⁹ *Ibid.*, p. 98.

cierta medida esta experiencia extática, pasando tal vez por etapas de terror, de hilaridad, de sentimiento o de comunión con el todo. Aunado a esto, los sentimientos y el estado de ánimo que predominen en el individuo que se encuentra bajo los efectos del cacto también contribuirán y regularán dicha experiencia.

El peyote es un perfecto estimulante contra la fatiga, y como tal se le ha conocido desde hace mucho tiempo. Ésta es una de las razones por la que los huicholes lo consumen para realizar las largas caminatas en busca de éste, para las intensas carreras, para mitigar el hambre que también tienen que librar en sus largos viajes hasta la tierra sagrada de *Wirikuta* para cosechar a su hermano venado, etcétera.

La Barre menciona que uno de los usos del peyote era el de la profecía y la adivinación. Lo cual en cierta medida es cierto, pero hay que destacar que no era su único uso, pues además de la fatiga y el hambre, vence el sueño, etcétera; pero uno de los usos más importantes es llevar a cabo curaciones de males y enfermedades que aquejan a la comunidad.

Hablando estrictamente del peyotismo mexicano, La Barre menciona que “es un asunto tribal, centrado alrededor del chamán, en cuyas espaldas recae todo el bienestar de la tribu en lo que concierne a las abundantes cosechas de maíz, éxito en la cacería del venado y en la guerra que él puede predecir. Tanto en el peyotismo huichol como en el tarahumara es notable la curación por medio del chamán”.⁴⁰

Una de las razones por las que las diferentes culturas recurren al consumo del cacto es porque siempre está presente la posibilidad de recibir poder y enseñanzas a través de las visiones producidas por el peyote. Otra razón es que se utilizaba para realizar curaciones de las personas afectadas. El peyote es como una especie de “panacea” para curar todo mal.

⁴⁰ Weston La Barre, *op. cit.*, p. 9.

CAPÍTULO IV. EL MUNDO DEL RITO

El término *rito* proviene del latín *ritus*, que designa un culto, una ceremonia religiosa, pero también un uso, una costumbre. El rito son ciertas actitudes colectivas o individuales que determinados grupos realizan para preservar sus tradiciones y su cultura que con el paso del tiempo se ve amenazada a transformarse o a extinguirse.

Para Jean Cazeneuve, el rito es una acción de carácter irracional. Es una especie de lenguaje que contiene algo más. “Pero aunque conlleve una lógica y se remita a una finalidad, estructuras y a causas, no sería menos cierto que a ello agrega las consecuencias reales del acto ejecutado”.¹

Toda acción humana, especialmente las que se llevan a cabo en grupo, debería servir para algo. De esta manera, el rito asume, de manera genérica, un carácter universal. Los ritos, aunque parezcan desprovistos de razón, constituyen una necesidad.

Cazeneuve define *rito* como “un acto individual o colectivo que siempre, aún en el caso de que sea lo suficientemente flexible para conceder márgenes a la improvisación, se mantiene fiel a ciertas reglas que son, precisamente, las que constituyen lo que en él hay de ritual”.² Así pues, el rito no sólo son palabras, pues, en cierto sentido, es un lenguaje que incluye gestos, oraciones, movimientos

¹ Jean Cazeneuve, *Sociología del rito*, Amorrortu ediciones, Buenos Aires, 1971, p. 14.

² *Ibid.*, p. 16.

corporales, fundidos en una sola acción teatralizada con la cual los individuos reviven las acciones primigenias. El ritual es un sistema codificado de prácticas, con ciertas condiciones de lugar y de tiempo, poseedor de un sentido vivido y un valor simbólico para sus actores y testigos e implica la colaboración del cuerpo y una cierta relación con lo sagrado.

El rito se distingue de las demás costumbres no sólo por el carácter particular de su pretendida eficacia, sino también por el papel más importante que en él desempeña la repetición; es toda acción que resalta especialmente por su apariencia estereotipada y reproduce con toda fidelidad lo que se hacía en el principio de los tiempos.

Ahora bien, los rituales pueden ser religiosos, seculares, colectivos o privados. Algunos conciernen a nuestra vida cotidiana o a prácticas supersticiosas que se relacionan con la magia y que se encuentran vigentes en algunas regiones, como los estados de Puebla, Oaxaca y Veracruz, donde moran algunas comunidades mazatecas, y Jalisco, Zacatecas, Nayarit y Durango, donde residen los huicholes.

Los ritos constituyen un sistema codificado específico que permite a personas y a grupos establecer una relación con un poder oculto, con un ser divino o con sus sustitutos naturales o seculares (ideales). Pero mientras que el código, como todo lo convencional, puede ser más o menos fácilmente modificado, el rito presenta un carácter casi inmutable a través de muy largos períodos de tiempo, y cualquier intento de modificar el orden o el contenido de las secuencias de su minucioso programa desnaturaliza su sentido y su alcance. En palabras de Maisonneuve, "el rito puede cambiar o ser modificado con el paso del tiempo, pero nunca en alguna de sus partes o aspectos más importantes, pues perdería su valor y su razón de ser".³

³ Jean Maisonneuve, *Ritos religiosos y civiles*, Herder, Barcelona, 1991, p. 16.

Cabe destacar que existen rituales con finalidades explícitas: la protección divina, la convivencia, la entronización, la fecundidad, entre otros. Esta clase de ritos se encuentran inmersos dentro de la vida de los grupos étnicos, los cuales celebran según los designios de las deidades, o mejor dicho, la recreación de las actividades primigenias que realizaron sus dioses, sus antepasados. Mediante dichos rituales se recrean y se vuelve a ese tiempo eterno y glorioso en el que vivieron sus dioses, y este tiempo que se vuelve a aparecer revive cada uno de sus elementos, como es el caso de los mismos dioses, que son personificados mediante danzas, fiestas, ofrendas, etcétera, por individuos del grupo.

Con los ritos se trata de mantener el dominio de lo inestable y una seguridad contra la angustia, pues las conductas rituales expresan y liberan la inquietud humana ante la transformación y el aniquilamiento del cuerpo y del mundo. Permiten canalizar emociones poderosas (odio, pena, vergüenza, esperanza, etc.) en el caso de ritos arcaicos de orden conjuratorio y propiciatorio. Esta función, presente en todas las sociedades, está particularmente manifiesta en los rituales de duelo como en determinados ritos de iniciación o cuidados del cuerpo.

Los ritos también proporcionan o tienen la función de mediación con lo divino o con ciertas formas y valores ocultos o ideales, pues con los rituales se tiende a captar poderes que se nos escapan: divinidades, espíritus benéficos o maléficos, ideales aleatorios. Ante aquello que no le es técnicamente accesible o controlable, el hombre recurre a operaciones simbólicas: gestos, signos, objetos figurativos, otorgándoles cierta eficacia. Tal es el sentido de las acciones, de fórmulas mágicas, y hasta de las conductas supersticiosas más banales. De esta manera, la referencia a una dimensión sagrada subsiste en los rituales en forma de valores y de ideales a los que se tributan sacrificios, pruebas de respeto, encantamientos.

Por otra parte, hay una función de comunicación y de regulación por la atestación y el refuerzo del vínculo social. Toda comunidad,

todo grupo que comporta un sentimiento de identidad colectiva, experimenta la necesidad de mantener y reafirmar las creencias y los sentimientos que fundamentan su unidad. Esta especie de reflexión moral sólo puede alcanzarse por medio de reuniones entre individuos estrechamente unidos unos a otros que reafirmen en común sus valores comunes.

“A través de estos cometidos, los rituales se sitúan en la bisagra entre naturaleza y cultura, entre lo sensible y lo espiritual; garantizan no sólo una regulación social y moral, sino también la satisfacción de los deseos: unión, abundancia, consuelo, perdón”.⁴ La gran preocupación de los hombres es intervenir en alguna medida en el curso del destino de seres vivientes y mortales para satisfacer sus esperanzas y colmar sus temores.

De esta manera, puede decirse que algunos ritos debieron haber tenido origen en el deseo de preservar de toda asechanza “el ideal de una vida íntegramente gobernada por las normas, una vida sin imprevistos ni angustia, una condición humana estable, bien definida, que ya nunca plantease problemas”.⁵

IV.1 Rito y mito.

Cuando hablamos de rito no podemos dejar a un lado el mito, pues éste y aquél se encuentran íntimamente entrelazados. El mito revela el origen del mundo, la vida y la muerte; la forma en que fueron creadas cada una de las cosas existentes por la intervención de seres sobrenaturales o divinos. Este tipo de narraciones del proceder de los dioses o héroes fija al grupo o al individuo los modelos de comportamiento en actividades significativas. De esta manera, el rito

⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁵ Jean Cazeneuve, *op. cit.*, p. 33-34.

reproduce o recrea ese conocimiento contenido en el mito con el fin de regresar el comportamiento de los hombres a la norma adecuada.

El conocimiento del mito contado o actuado en el rito permite al hombre la manipulación de las cosas para regresarlas a su condición natural a fin de reordenar el caos producido por acciones incorrectas a causa de la transgresión de las normas, restableciendo así el equilibrio.

El ritual es una representación (dramatización) del mito, considerando a éste como una norma para el actuar dentro de la sociedad. Rito y mito se encuentran ligados; juntos proporcionan un modelo que busca regir el comportamiento social y moral de la vida de los hombres e inducen a la ejecución de comportamientos o acciones correctas o ideales que pretenden mantener la armonía en las relaciones terrenas, es decir, entre los hombres y entre éstos y las potencias sobrenaturales.

Para Eliade, el mito cuenta una historia sagrada:

...relata un acontecimiento que tuvo lugar en el 'tiempo primordial', el de los comienzos; narra cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, ya sea una realidad total como la creación del mundo o un fragmento de este, o bien un lugar, animal o planta, o una conducta humana.⁶

De esta manera, el mito habla de lo que ha sucedido realmente y que de alguna manera se ha manifestado plenamente. Hace énfasis en un hecho que parece esencial: "el mito es considerado una historia sagrada y, por ende, una historia verdadera, ya que se refiere siempre a realidades. Así, el mito cosmogónico es verdadero porque la existencia del mundo lo respalda".⁷

⁶ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 84.

⁷ *Idem.*

A los personajes sobrenaturales mencionados en los mitos se les conoce por las hazañas o proezas realizadas en el tiempo célebre de los orígenes, y, por el mismo hecho de que el mito relata estas acciones y la manifestación de sus poderes sagrados, se convierte en el modelo sagrado a imitar por los hombres en todas las actividades trascendentes. Así, vemos que “los ritos revelan la actividad creadora y desvelan la sacralidad de sus obras”.⁸

IV.2 Ritos particulares

Entre los huicholes, anualmente se celebran tres diferentes tipos de fiestas. Las primeras son las agrícolas, cuyo propósito principal es propiciar la fertilidad, es decir, que haya suficiente lluvia para que el maíz crezca, que no haya mal tiempo para que la milpa no sufra daños y que proteja a los niños para que crezcan sanos; las segundas son las de carácter civil, que son en las que se otorgan cargo a las autoridades, y son una aportación de los españoles del tiempo de la Colonia; y, en tercer lugar, se encuentran las de influencia cristiana — como la de Semana Santa — que se encuentran sincretizadas en la cultura *Wixarika*.

Durante los rituales se hace presente el principio de reciprocidad que rige la vida social de las personas y la relación que existe entre los humanos y los antepasados. El intercambio en forma de comida, bebida y sacrificios de animales se incorpora al conjunto ritual para reforzar la idea de reciprocidad esperada por parte de los antepasados a cambio del difícil sacrificio que implica hacer la fiesta, de las privaciones y de las peregrinaciones a los sitios sagrados.

Así pues, vemos que la reciprocidad está basada en la obligación de recibir y de posteriormente devolver los bienes y el trabajo. Este

⁸ *Ibid.*, p. 90.

endeudamiento actualiza los vínculos y coloca al que recibe en una situación de inferioridad.

Con los mazatecos pasa algo similar, pues también tienen ciertas festividades o rituales que dedican a pedir buen temporal, el cambio y buen progreso de las autoridades y, aunadas a estos, las incorporaciones de las festividades cristianas o católicas que llegaron con los españoles.

Las prácticas del conjunto ritual que lleva a cabo la cultura mazateca y la cultura huichol son varias y muy importantes, pero las más significativas —para esta investigación— y particulares para cada región son, para la mazateca, las *veladas* y, para la huichol, la *Peregrinación a Wirikuta* y la *Fiesta del peyote*.

Cabe destacar que el consumo de los alucinógenos es un auxiliar en las actividades cotidianas y sagradas que realizan ambas culturas; desde un cambio de gobierno, la propiciación del buen tiempo para la cosecha, entre otras, pero sobre todo para restaurar la salud y las aflicciones que los aquejan individualmente y al grupo al que pertenecen.

IV.2.1 Peregrinación a Wirikuta o Fiesta del peyote

El peyote no es originario de La Sierra Madre, motivo por el cual, los huicholes tienen que viajar grandes distancias con el objetivo de obtener la dotación necesaria para celebrar sus fiestas y ritos, así como para el consumo personal.

La peregrinación a Wirikuta es, pues, tan solo una de todo un sistema de peregrinaciones que llevan a cada uno de los cinco rumbos. Además, estas peregrinaciones forman parte de un mismo ciclo anual de ritos agrícolas. Simbólicamente, el peyote del desierto se opone a la sal del mar, contraste que debe ubicarse dentro del dualismo asimétrico

entre los polos del Oriente (arriba, luz, *tukari*) y del poniente (abajo, oscuridad, *t+kari*), que organiza toda la religión y cosmovisión de los *wixaritari*.⁹

Este peregrinaje además sirve como un rito de iniciación. El peregrinaje no es obligatorio, pero si es una tarea sagrada que conlleva un enorme potencial para la vida de uno y para el bienestar de la comunidad. Es una empresa que muchos huicholes aspiran realizar por lo menos una vez, y los aspirantes a chamanes deben realizarla por lo menos cinco veces, aunque hay personas que han realizado el viaje diez, veinte y algunos hasta treinta veces.

Esta peregrinación se hace al mítico lugar donde nace el peyote, a *Wirikuta*, localizado en San Luis Potosí. Allí moran los seres sobrenaturales, los antiguos, los ancestros divinos en sus lugares sagrados. En este mágico lugar, el peyote se manifiesta como el Hermano mayor Venado, el mediador, cuya carne divina permite no sólo al chamán, sino también al huichol ordinario, trascender las limitaciones de su condición humana: encontrar su vida, eso que llaman “ser huichol”.

Algo esencial para el éxito de la empresa sagrada del peyote es un rito de purificación sexual, concebida para que los peregrinos retornen a un estado de inocencia. El rito requiere que todos los presentes, hombres y mujeres, identifiquen por su nombre y en público a todos y cada uno de los compañeros sexuales que han tenido desde la pubertad. Este ritual implica a todos aquellos que no harán el viaje y que se quedarán para cuidar que el divino fuego del hogar permanezca encendido durante todo el peregrinaje. Durante este ritual, donde se confiesan los nombres de los amantes, es posible que uno de los nombres dichos por alguno se encuentre presente

⁹ Johannes Neurath, “Soñar el mundo, vivir la comunidad: hikuli y los huicholes”, en *La realidad alterada*, Debate, México, 2006, p. 74.

entre el público. Sin embargo, es una exigencia absoluta que ningún presente, sea esposo, esposa o amante, muestre el menor grado de ira o de celos. De hecho, tales sentimientos tienen que ser alejados de lo más profundo del ser, de su corazón, y las confesiones han de ser recibidas con buen humor.

La tarea del chamán consiste en aceptar la confesión de sexualidad y en revertir el paso del peregrino a través de la vida hacia la edad adulta, y en hacerlo regresar simbólicamente a la infancia y a un estado afín a ese espíritu.

Los huicholes refieren “nos hemos vuelto nuevos, estamos limpios, somos recién nacidos”. El tierno estado del “recién nacido” también se simboliza a través de una cuerda anudada que ata a los peregrinos simbólicamente uno con otro y, a través de su chamán con la tierra misma como si desatara el ombligo, el chamán ata un nudo por cada compañero y después enrolla la cuerda en forma de espiral que él añade a la parte trasera de su arco de cacería. Esta espiral es una metáfora del viaje al “lugar de origen” y el regreso subsecuente a “este mundo”.¹⁰

Es un simbólico cordón al que el chamán ha atado la experiencia sexual de todos, y cuyo sacrificio en el fuego completa el rito de purificación.

Una vez despojados simbólicamente de su condición adulta y de su identidad humana, los peregrinos ahora pueden asumir la identidad de espíritus, pues así como su chamán (que los guía y que representa a *Tatewarí*, el dios del fuego y primer chamán) ellos se convierten en las deidades ancestrales que los siguieron a la caza primordial del peyote.

Como oficiante y manifestación del *Abuelo Fuego Tatewarí* (quien se halla presente en el fuego ceremonial en torno al cual el grupo se

¹⁰ Peter T. Furst, *op. cit.*, p. 209-210.

congrega para personificar a los peregrinos originales, divinos, de las épocas míticas; pues cada peregrinaje recrea la primera búsqueda ritual del divino cacto).¹¹

Para los huicholes de la Sierra Madre Occidental, expertos en el uso ritual del hikuli, éste no es un mundo individual. Se considera que el cactus es el ancestro fundador de esta tradición. Nuestro Hermano mayor, *Tamatsi*, se deja “cazar” y se transforma en peyote para que esta “costumbre” continúe practicándose. Por otro lado, la búsqueda de visiones también es un ritual colectivo. Aparte de obtener visiones iniciáticas para convertirse en chamán o *mara'akáme*, se trata, ni más ni menos, de soñar el mundo para que éste exista. Las más bellas visiones son la luz del amanecer y la lluvia del verano que hace crecer la milpa. Se entiende que estos eventos no son hechos naturales cuya existencia esté garantizada de antemano, sino visiones obtenidas por los peregrinos en el momento en que éstos se convierten en dioses ancestrales.¹²

Todos y cada uno de los huicholes que realizan la peregrinación hasta Real de Catorce o donde se encuentra *Wirikuta*, lo hacen en una fila vendados de los ojos, con la cabeza sumida en el suelo y sin hablar con ningún extraño. No se permite beber nada de agua en el camino a *Wirikuta*. En su recorrido, van visitando cada uno de los lugares sagrados que sus ancestros visitaron para así dar continuidad a su cultura, para mantener *el costumbre*, pues así fue hecho en los principios. Aunado a esto, el chamán principal va relatando las proezas realizadas por sus dioses y cada uno de los mitos: el origen del peyote, su indumentaria, etcétera.

Entre los huicholes hay un paso trascendente. Furst menciona que son dos etapas en el cruce del umbral crítico:

¹¹ *Ibid.*, p. 209.

¹² Cf. Johannes Neurath.

La primera es llamada Zaguán de las Nubes; la segunda, Donde las Nubes se Abren. Las dos se hallan a unos pasos de distancia, pero el impacto emocional, cuando pasaban de la una a la otra, era inequívoco, Una vez a salvo, “en el otro lado”, los participantes sabían que viajarían a lo largo de una serie de lugares de paradas ancestrales en los sagrados pozos de aguas maternas donde se pide fecundidad y fertilidad, y desde donde los novicios, ya sin venda en los ojos, pueden tener atisbo de las montañas de Wirikuta.¹³

Una vez hechas todas las visitas, se procede a la caza ritual del *divino luminoso*, pues, tras una larga caminata, los huicholes esperan ser recompensados por el cacto, dejándose ver y así poder tomarlo para después comulgar con él. Para algunos huicholes es un paso trascendente, para todos es importante, pues les enseña su cultura, les enseña a ser huicholes; pero para otros es de mayor importancia, ya que con la quinta visita se ha logrado dar un paso más: ser chamán. El huichol aprendiz de *mara'akáme*, alcanza su quinto nivel, se ha completado a sí mismo. Una vez encontrado el primer peyote se le caza¹⁴ simbólicamente y se le pide permiso para que abra paso a la infinidad de peyotes que esperan encontrar. Una vez encontrados algunos más, los huicholes los cortan por encima de la raíz¹⁵ para que el peyote pueda crecer una vez más. Lo cortan y consumen un poco de su hermano venado-peyote. Todos los

¹³ *Ibid.*, p. 213.

¹⁴ Para gente indigna resulta imposible encontrar peyote, ya que “cazarlo” significa lograr convencer a Tamatsi de que se entregue. El Hermano Mayor tiene el interés de que continúe la costumbre fundada por él, pero, cuando los peregrinos no son dignos, no se deja hallar, “no se entrega”. “Por el otro lado, cuando no hay comunidad, con todo lo que esto implica — amistad y convivencia, diversión y ambiente festivo, cooperación laboral y esfuerzo ritual colectivo— tampoco se dan las condiciones para experimentar sus efectos de la mejor manera”.

¹⁵ Pues la raíz no contienen ninguna propiedad alucinógena.

peregrinos son tocados por el peyote en la frente, los ojos, la laringe y el corazón, y por último es colocado en su boca. Este proceso lo hace el chamán.

El peyote se diferencia a través del color, correspondiendo a los cinco colores del maíz: azul, rojo, amarillo, blanco y multicolor.

En este viaje, la experiencia de los huicholes al consumir peyote es muy privada y escasamente la comentan con extraños, excepto en términos muy generales. Bajo ciertas condiciones el chamán puede ser llamado para que ayude a dar forma y significado a una visión especial para alguien que es un iniciado o en el contexto de una curación.

Cabe destacar que más allá de sus sensaciones visuales y auditivas que pueden proceder de los efectos del peyote y de su efecto en el sistema nervioso “hay poderosos factores culturales en acción que influyen en éste y en otros contextos si no es que en realidad determinan tanto el contenido como la interpretación de la experiencia con la droga”.¹⁶ La diferencia entre las experiencias del chamán y el huichol normal es que el *mara'akáme* busca experimentar una catarsis que le permita entrar en un encuentro personal con *Tatewarí* y viajar al quinto nivel para llegar a los espíritus supremos en los confines del mundo. Los huicholes normales también experimentan lo sobrenatural, pero estos lo hacen básicamente por medio del chamán. Por último, los huicholes se despiden de todas sus deidades, pues han encontrado su vida, han confirmado las verdades sagradas con sus propios sentidos, han logrado la visión personal que ocurre cuando se comulga con la carne del “divino luminoso”: ahora, en ese momento, son huicholes.

Lo más importante es que la experiencia visionaria no puede explicarse únicamente a partir del efecto del peyote, aunque éste, sin duda, es importante. Nierika, el “don de ver”, solamente se obtiene

¹⁶ Peter Furst, *op. cit.*, p. 231-232.

mediante la práctica del sacrificio y de la austeridad. “Para ello, los iniciantes y cargueros tienen la obligación de cazar venados y de matar reses durante determinadas ceremonias. Otra forma de sacrificio es renunciar a la migración estacional, lo que puede significar perder oportunidades de ganar dinero. Para muchos, lo más difícil es cumplir con las reglas de austeridad: ayunar hasta el mediodía, abstenerse de comer sal y, sobre todo, de tener relaciones sexuales con mujeres que no son sus esposas. Especialmente importante es la abstención del sueño durante las ceremonias, una prueba muy dura si se considera que las “desveladas” duran hasta tres noches consecutivas”.¹⁷

Johannes Neurath menciona que la peregrinación de peyote se equipara con el viaje mítico de los antepasados del mar en el Poniente del desierto oriental y, a la vez, con una cacería colectiva de venado. *Tamatsi Parietsika* o *Parikuta Muyeka*, “El que camina en el Amanecer”, el hermano mayor venado-peyote es el antepasado que “salió primero” de la oscuridad del mar; es a la vez el peregrino que camina adelante y el venado perseguido por los demás antepasados, los cazadores. La importancia de este personaje radica en que cazador y presa. “Se dispara a sí mismo o se deja flechar por los cazadores y se ahorca con los lazos de la trampa”. Como lo explican los huicholes, el venado, al entregarse voluntariamente a sus perseguidores, tuvo una visión y se transformó en peyote, mientras que los cazadores, al devorar a su presa en este nuevo estado, fueron los primeros en obtener una experiencia de peyote propiamente dicho y convertirse en personas iniciadas y *mara`akames* (chamanes). La primera experiencia de peyote implica una “iluminación”. Es en este momento que los antepasados encuentran el lugar del Amanecer y presencian la primera salida del sol.

La relación ambivalente entre cazador y presa, sacrificador y víctima es uno de los grandes misterios de la religión huichola. Los

¹⁷ Johannes Neurath. *op. cit.*, p. 75.

peregrinos buscan la identificación con el venado-peyote que se entrega a los cazadores-peregrinos, es decir, a ellos mismos. Ya no se trata tan sólo de consumir peyote, sino de convertirse en él.

IV.2.2 Veladas

Las *veladas* son una práctica de origen prehispánico que ha sobrevivido con el paso del tiempo, los cambios e incorporaciones culturales en la región mazateca. En estas ceremonias se acostumbra consumir algún tipo de planta enteógena, la cual permite el contacto y diálogo con el mundo sobrenatural, con lo sagrado. Este tipo de prácticas se realiza para predecir el futuro, para pedir buen augurio y buen desempeño de las actividades de los gobernantes, para localizar objetos o personas robadas; o bien para saber quién está haciendo daño al afectado en cuestión, entre otras cosas, pero el caso más especial es que se realizan para curar a algún enfermo.

Para los mazatecos, la enfermedad forma parte de un conjunto más vasto que ella, pues es la señal de que una divinidad ancestral intenta comunicar alguna cosa al grupo en su conjunto. En tales condiciones el diagnóstico consiste en identificar al espíritu que se manifiesta a través de los síntomas del enfermo.

La condición esencial del éxito en toda práctica médica-mágica es la estrecha unión de las partes contratantes —enfermo-curado-sociedad— en un acto de fe común y absoluta. Así pues, el chamán cura porque cree en la eficacia de las técnicas en que también cree el enfermo.

El trabajo del chamán se remonta a un mito, “cuya finalidad es siempre conducir al enfermo a una toma de conciencia, real o supuesta, de sus conflictos, a una reacción y a una abre acción. A través de estos mecanismos, dichos conflictos y resistencias se reactualizan

en un orden y en un plano que permitirá su libre desenvolvimiento y por tanto su desenlace".¹⁸

Hay que señalar que el *abre acción* no es otra cosa sino ese momento decisivo de la cura en que el enfermo revive intensamente la situación inicial que origina su trastorno antes de superarlo definitivamente.

El límite de las actividades chamánicas aborda lo sagrado, lo patológico y lo médico. Las enfermedades que curan los chamanes son parte de un ritual colectivo cargado simbólicamente de todas las emociones del grupo.

Rogelio Flores Morales refiere que aunque la mitología del chamán no corresponda a una realidad objetiva este hecho carece de importancia, pues el enfermo cree en esa realidad y es miembro de una sociedad que también cree en ella. De esta manera, la enfermedad y la solución son producto de un grupo social en las que se manifiesta. Los espíritus protectores y los espíritus malignos, los monstruos sobrenaturales y los animales mágicos, forman parte de un sistema coherente que funda la concepción indígena del universo y el enfermo lo acepta, nunca lo pone en duda. Así mismo, también refiere que el chamán es un *abre actor* profesional.

Cabe destacar que para los médicos indígenas de nuestro país las enfermedades sobrevienen debido a una serie de transgresiones del orden establecido entre los hombres y los pobladores del mundo sobrenatural. La enfermedad, en consecuencia, acaece principalmente como un castigo que los pobladores del más allá erigen sobre los transgresores de las normas divinas.

Por otro lado, como ya lo he mencionado, las *veladas* se realizan con plantas enteógenas, pero las plantas más utilizadas en este tipo de ritual son los hongos del género *Psilocybe*. En este ritual:

¹⁸ Rogelio Flores Morales, *Chamanismo y curación en la mazateca*, ENAH, México, 2003. p. 44.

...todo era tan preciso como un mecanismo de relojería. En él se sumaban los componentes casi íntegros de un ritual prehispánico del siglo xv: abstinencia sexual de los celebrantes, copal, cacao, flores frescas, sacrificios de animales, dieta alimenticia, participación activa de la comunidad, tabaco, plumas de guacamaya, piciete, huevos de guajolote (...) y lo principal honguitos recolectados por la mano santa de un niño, para después ser resguardados de las fuertes miradas de los espíritus, antes de ser consumidos.¹⁹

Este ritual —como los rituales de todas las culturas— ha sufrido modificaciones, pues ya no se cumple de manera literal. La abstinencia sexual de los celebrantes ha pasado de un período de treinta días a otro menos rígido de cinco, y la recolecta de *honguitos* exigida y llevada antaño por un infante ya es asunto del pasado, pues ahora los *niños santos* se pueden adquirir u obtener con personas que se dedican a vender exclusivamente los hongos en la región.

El chamán también ha cambiado. Ahora son personas que se encuentran por lo general en matrimonio y por lo tanto con una vida sexual activa y de esta manera su estado de pureza es relativa, pero esto ya no es un obstáculo en estos tiempos, sobre todo si la intención de curar es limpia y responsable.

El chamanismo mazateco es una vertiente de la medicina tradicional indígena que utiliza enteógenos. No obstante su intención, la mayoría de las veces trasciende los márgenes estrictamente curativos. Esto significa que incorpora a su práctica propósitos agrícolas, productivos e inclusive adivinatorios.

A diferencia de las demás formas de curación tradicionales (las que practican los yerberos, los chupadores o los hueseros), el chamanismo mazateco se caracteriza por un alto grado de complejidad que deriva del uso de enteógenos. Este es el eje que lo distingue de

¹⁹ *Ibid.*, p. 133.

las otras formas de curar que operan en la región: el hábil manejo del amplio universo simbólico de los estados modificados de conciencia generados por la ingesta de los *niños santos*, las *semillas de La Virgen* o la *hierba pastora*.

Otro rasgo importante en el chamanismo mazateco se refiere no sólo a “la importancia que otorga al trance extático del curador, al diagnóstico que emite y a la interpretación etiológica que hace de la enfermedad, sino sobre todo al valor intransferible de la experiencia enteogénica propia del enfermo y a la resignificación que ahí opera”.²⁰ De esta manera, el mazateco le otorga igual o mayor valor a la experiencia del enfermo antes que a la del chamán mismo.

En la alta mazateca los roles se invierten constantemente y el nivel de participación se distribuye de manera homogénea: en la sierra el papel central no es exclusivo del curador, sino que la dinámica se inclina principalmente sobre la experiencia extática del enfermo. Desde luego que la interpretación del chamán es fundamental, pero lo es también el desfogue emotivo y visual del enfermo, es decir, su imaginaria. En el chamanismo practicado en la región mazateca, la participación de todos los actores sociales es homogénea y aún la experiencia de los acompañantes del enfermo es tan importante como la del chamán. De esta manera, los chamanes:

...son parteros de emociones. Los chamanes de la región curan con las emociones. Pero estas emociones no surgen de la nada, el entorno físico del lugar, los enteógenos y la figura transferencial del chamán las activan, pero no son sus verdaderos padres.²¹

Los chamanes mazatecos utilizan en sus *veladas* tres variedades de enteógenos: los *hongos psilocybes*, la *semilla de la virgen* y la *hierba*

²⁰ *Ibid.*, p. 134.

²¹ *Ibid.*, p. 135.

pastora. Sin embargo, los hongos son los de mayor tradición en el pueblo mazateco y también en distintas regiones de nuestro país.

Los mazatecos nombran de diferentes formas a sus honguitos (*ndi xitjo* o *pequeño que brota*; *nixti santo* o *niño santo*; pero pueden encontrarse a lo largo de la sierra múltiples formas de denominarlos: *santitos* o *ndi santo*, *cositas* o *ndi tzojmi*, *sangre de Cristo* o simplemente *niños*.

Los sabios mazatecos reconocen tres variedades de hongos, aunque hay algunos que nombran más de cinco especies: el *Derrumbe*, el *San Isidro* y el *pajarito*. Los primeros son los hongos más potentes de la mazateca y una dosis mínima puede provocar estados extáticos que rebasan las seis horas. El *San Isidro* es más leve, pero en dosis medias las visiones son apabullantes. Por último, el *Pajarito* es el más débil de todos y suele utilizarse en niños o en personas de complexión delgada.

Quizá la sobrevivencia de los enteógenos utilizados en la región mazateca se debe a que su consumo en forma silenciosa y humilde permite a los pueblos indígenas acercarse, de vez en vez y por instantes, al asombroso misterio de la naturaleza humana.

CONCLUSIONES

A modo de conclusión considero que las ideas y rituales —terapéuticos, propiciatorios o agrícolas— de los huicholes y los mazatecos, se encuentran en la concepción que estos pueblos tienen de su universo: la manera como fue creado, la dinámica de su curso o marcha, las reglas o leyes que lo rigen y las repercusiones de romper o transgredir el orden que mantiene la armonía entre el mundo profano y el sagrado, entre el plano de los hombres y de los dioses.

Tanto huicholes como mazatecos viven en un mundo donde los mitos representan la narración de sus concepciones y mediante ritos tratan de mantenerlas vivos, de reactualizarlos, ya que es en los rituales donde los hombres se ponen en contacto con sus deidades, con su pasado primigenio, con el momento del caos que dio origen al universo que ahora los rodea. Son el espacio físico y temporal donde se hacen los arreglos o transacciones para solicitar el acceso a los lugares por ellos habitados. Mediante los rituales, los hombres también se protegen de la contaminación de las impurezas o de los posibles castigos que se han hecho merecedores. Asimismo, ahí se acuerda la retribución, multa o pago por haber transgredido las reglas de convivencia y se garantiza el éxito en las acciones a realizar.

Por otra parte, las reglas y tabúes señalan la forma adecuada de cómo deben ser las relaciones entre los hombres mismos y con los diferentes dueños de los lugares o de la naturaleza. Estos valores han permitido a lo largo de la historia conservar cierta armonía

social y con el medio ambiente, ya que cualquier ruptura o violación a este orden es motivo de un escarmiento físico, espiritual y social, el cual puede ser individual o grupal y puede tener como consecuencia desde la mala suerte hasta la enfermedad pudiendo concluir en la muerte.

Para remediar el daño ocasionado entre los diversos planos cósmicos, se recurre al especialista en la técnica del éxtasis, en el mundo numinoso: el chamán, quien, mediante la realización de diferentes rituales y de acuerdo a la necesidad de cada ocasión, es capaz de influir en el mundo de lo sagrado para reajustar el mundo de los hombres.

Finalmente, puede verse que tanto huicholes como mazatecos se encuentran en constante lucha por conservar sus usos y costumbres, sus creencias y tradiciones, de las cuales los procesos rituales forman parte; pues a pesar de que estos se han ido modificando con el paso del tiempo y también por las influencias del exterior, aún mantienen su poder en la regulación de la convivencia humana y con las omnipotencias de la naturaleza. Con los ritos se afirman las creencias y los valores de la cultura de estos grupos étnicos, reactualizando los primeros pasos dados por los creadores, reviviendo los orígenes, volviéndose ellos mismos dioses para continuar con su mundo —el mundo legado por sus antepasados— un mundo donde todo tiene vida, donde debe existir un respeto entre cada parte integrante de este cosmos afirmando cada vez mas su identidad y su cultura.

En cuanto a los alucinógenos o plantas enteógenas (hongos-peyote), son elementos que tanto huicholes y mazatecos consumen y utilizan —por sus distintas propiedades, especialmente como un medio de identificar el origen mágico de las enfermedades, ver divinidades, adivinar el futuro y, en general, ponerse en comunicación con lo sobrenatural, principalmente para manipular tales poderes con el fin de servir propósitos culturales— para inducir

experiencias visionarias y cumplir con metas culturales específicas. De esta manera, la alucinación o el estado de conciencia acrecentado funge como una retroalimentación cultural, de aprendizaje.

Así pues, los enteógenos son un cúmulo de información y conocimiento que es obtenido por el chamán durante su viaje extático, que utilizará a su regreso para actuar a favor de su comunidad. Los huicholes usan el peyote como parte integrante de su religión. Tienen la convicción de que la planta les permite entrar a un estado de comunicación con sus dioses. Creen en la realidad tangible de sus apariciones. De esta manera, el peyote proporciona a los huicholes el camino para obtener lo sagrado y a la vez como guía, que les indica la forma correcta de vivir. De igual manera los mazatecos tienen a los hongos como un elemento que los comunica con sus deidades, que les brinda los conocimientos necesarios para sanar física, espiritual y mentalmente, para resarcir las rupturas o faltas cometidas en contra de sus dioses, les indica la verdadera forma de vida, al mismo tiempo que refuerza su identidad y cultura.

De esta manera, huicholes y mazatecos utilizan enteógenos frecuentemente y esperan y obtienen visiones alucinatorias cuyo contenido tiene una influencia cultural definida. La planta psicoactiva es parte de una divinidad o la divinidad misma, tiene una voz que el chamán u hombre de conocimiento debe percibir y expresar al ingerirla; de ahí la recolección ritual y el canto adivinatorio, el largo entrenamiento y el dominio del éxtasis, de ahí el diagnóstico mágico y la cura. De esta manera los alucinógenos son una enseñanza que se encuentra pautada por la tradición.

Siguiendo a sus antepasados, huicholes y mazatecos usan los enteógenos como elementos positivos, dinámicos, terapéuticos y enriquecedores, nunca como elementos destructivos o degradantes.

En otras palabras, los alucinógenos de origen vegetal (hongos-peyote) que consumen y utilizan tanto huicholes como mazatecos, son de vital importancia dentro de su cosmovisión, de su vida, de

su cotidianidad, pues de alguna manera son la “panacea” holística que junto con la figura del chamán ponen fin a sus miedos, angustias y satisface sus necesidades y deseos, los comunican con sus deidades para mantener el equilibrio entre estos y el mundo profano, reforzando su identidad y reactualizando el costumbre.

BIBLIOGRAFÍA

- Anaya, Carmen, "La religiosidad en la cultura wixarica", en *El fenómeno religioso en el Occidente de México*, Cristina Gutiérrez Editora, Colegio de Jalisco, México, 2000.
- Aguilar, Manuel, "Etnomedicina en Mesoamérica", en *Arqueología Mexicana, Alucinógenos del México prehispánico*, Vol. X, Núm. 59, México, enero-febrero, 2003.
- Barrera Caraza, Estanislao, *Los hongos sagrados; iconografía y simbología de algunas culturas del México Indígena*, Xalapa-Veracruz: Instituto de Antropología, Universidad de Veracruz, 1997.
- Benítez, Fernando, *En la tierra mágica del peyote*, Editorial Era, México, 2001.
- Cazeneuve, Jean, *Sociología del rito*, Amorrortu editores, Argentina, 1971.
- Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ediciones Coyoacán, México, 1995.
- Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- , *Lo sagrado y lo profano*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1967.
- Evans Shultes, Richard y Albert, Hofmann, *Plantas de los Dioses*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- Flores Morales, Rogelio, *Chamanismo y curación en la mazateca*, ENAH, México, 2003.
- Frazer, James George, Sir, *La rama Dorada: magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1961.

- Furst, Peter T., *Alucinógenos y cultura*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- González Rubio, Enrique, *La magia de los curanderos mazatecos*, Publicaciones Cruz O. S. A., México, 2001.
- Halifax, Joan, *Las voces del Chamán*, Editorial Diana, 1995.
- Incháustegui, Carlos, *La mesa de plata: Cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca, 1994.
- Jesús Torres de, José, *El hostigamiento a “el costumbre” huichol; los procesos de hibridación social*. El Colegio de Michoacán: Universidad de Guadalajara, México, 2000.
- La Barre, Weston, *El culto al peyote*, Ediciones Coyoacán, México, 2002.
- López Cortés, Eliseo, *Pueblos Indígenas de México; Mazatecos*, INI, Secretaría de Desarrollo Social, México, 1944.
- Maisonneuve, Jean, *Ritos religiosos y civiles*, Editorial Herder, Barcelona, 1991.
- Manrique Rosado, Lidia María del Rosario, *Rituales de pasaje en tres comunidades mazatecas*, ENAH, México, 2004.
- Miranda Lules, Ledo, *Chamán; en contacto con lo divino*, Latinoamericana Editora, S. A. México, 2003.
- Neurath, Johannes, “El centro ceremonial huichol: Entre el teocalli de los antiguos mexicanos y los kiva de los indios pueblo”, en *Arqueología y Antropología de las religiones*, CONACULTA-INAH, México, 2005.
- , “Soñar el mundo, vivir la comunidad: hikuli y los huicholes”, en *La realidad alterada*, Editorial Debate, México, 2006.
- Rojas, Beatriz, *Los huicholes en la historia*, Centro de estudios Mexicanos y Centroamericanos, Colegio de Michoacán, INI, México, 1993.
- Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*, Porrúa, México, 1992.
- Weigand C. Phil, *Ensayos sobre el Gran Nayar entre coras, huicholes y tepehuanes*, Instituto Nacional Indigenista, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Colegio de Michoacán, México, 1992.
- Zing, Robert, *Los huicholes*, Tomo I, Colegio de Michoacán, México, 1998.