



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Psicología

Área de Psicología Experimental

La función psicoterapéutica del mito y ritual huichol

Sustentante

Omar Fernando Alonso Vázquez

Directora

Norma Patricia Corres Ayala

Revisora

Lorenia Parada Ampudia

México Distrito Federal

Octubre del 2010



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.

ÍNDICE

Portada	1
Índice	3
Agradecimientos	5
Imágenes	7
Introducción	10
Capítulo 1 Generalidades de la cultura huichola	27
Capítulo 2 La mitología huichola	47
Capítulo 3 Ritos huicholes, cosmovisión y psicoterapia	68
Capítulo 4 El chamanismo y la tradición huichola	120
Capítulo 5 Una revisión desde la psicología transpersonal	167
Conclusiones	194
Glosario	205
Bibliografía	214

AGRADECIMIENTOS

Por todas mis relaciones

A mi mamá por presionarme y por amarme.

A mi papá por apoyarme y enseñarme con su ejemplo lo que es la nobleza.

A Don Pablo por compartir sus tesoros y abrirnos la puerta a su mundo mágico.

A toda la familia de Taizan, por llevar la palabra generosidad a nuevos niveles.

Al Cawitero Juan de la Cruz y a Don Chema.

A Gustavo por meter las manos al fuego y después ponerlas en el teclado de la máquina.

A todos mis sinodales por su paciencia.

A la Doctora Patricia Corres por la inspiración y el ejemplo. Gracias por su apoyo.

A Lorenia por su interés en mi trabajo y por creer en mí. Ya iremos un día juntos a Wirikuta.

A Jaime y a Yuyo, como dicen los niños "cuando sea grande quiero ser como ellos", aunque también podría decir "quiero ser grande como ellos".

Al Maestro Joaquín porque sus clases me ayudaron a decidirme por este tema.

A Manuel Morales Luna por llevar el estandarte de la psicología transpersonal en la UNAM.

A mi hermana por su cariño y por prestarme su farmacopea con la que tantos libros aplasté.

A mis abuelos y abuelas. En su caso la lista de los porqués es muy larga

Al Maestro Domingo llamarme a caminar el sendero de la serpiente que se pierde en el horizonte y por enseñarme que la vida recta zigzaguea.

A José Luís por saber compartir las fiestas y las lecciones.

A Isaac Mariscal y Juan Carrillo por ser mis hermanos, su ayuda constante y amorosa fue clave.

A R. de Jalisco por ser el oriente de mi corcel por un instante fugaz e intenso.

A todos mis amigos y familiares.

Por todas mis relaciones

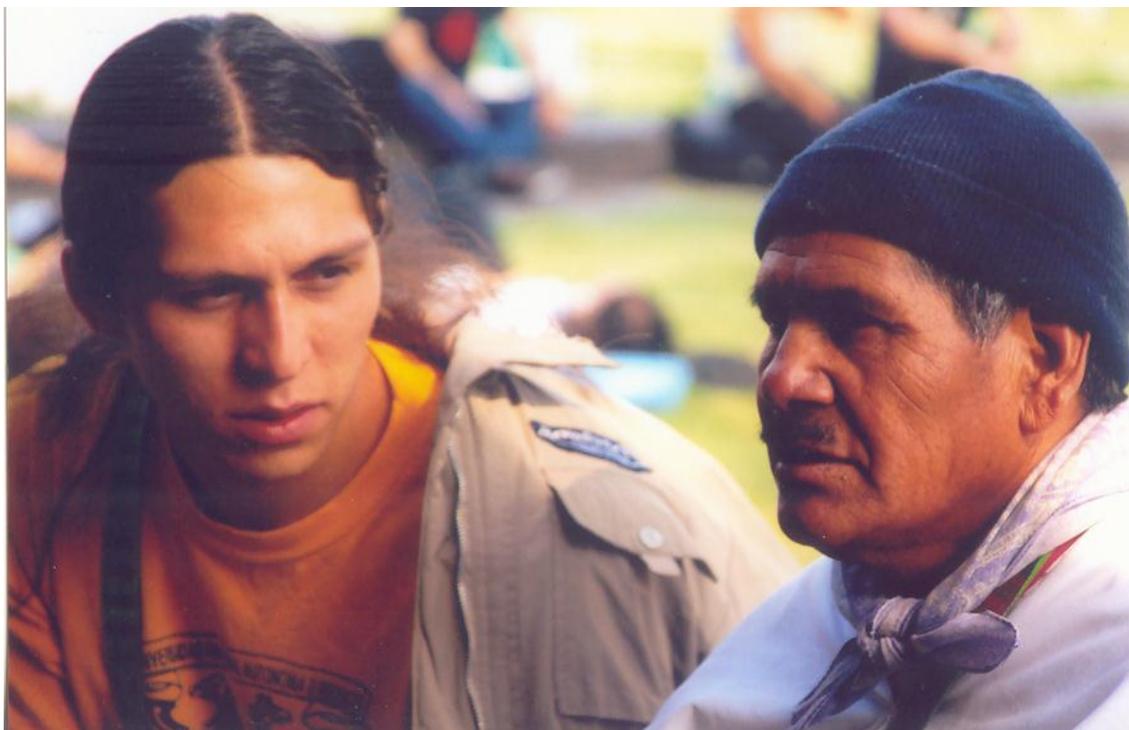


Figura 1.
El autor de este trabajo platicando con el Cawitero Juan de la Cruz afuera de la biblioteca central. Foto: Yela Carlos 2008



Figura 2.
Los Jefes. El Mara'akame Pablo Taizán y La Mar'akame Lucia Lemus.



Figura 3.
Mara'akame Pablo Taizan al interior de un adoratorio pintando ñun diosö, al fondo se puede ver un bidón lleno de Tejuino. Foto: Francisco Quirarte.



Figura 4.
Lucia Lemus afuera del adoratorio cuidando su Jicara (Xukuri). Al fondo se puede ver al Mara'akame Pablo pintando. Foto: Francisco Quirarte.

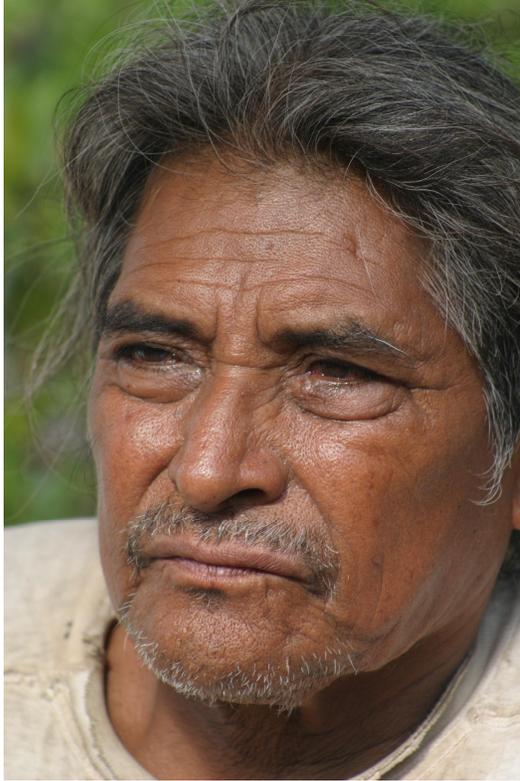


Figura 5. El rostro de un Chamán. Foto: Francisco Quirarte.



Figura 6
Pablo limpia a policías de tres corporaciones (judicial, forestal y municipal) que querían llevarnos a la cárcel durante una peregrinación al Desierto.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo busca exponer la función psicológica de los mitos y rituales de la etnia wirrarika, mejor conocida como huichola, explorando los posibles efectos psicoterapéuticos de sus procedimientos tradicionales.

Mi propuesta parte de la idea de que los grupos indígenas poseen técnicas autóctonas que han empleado con la intención de restablecer lo que la psicología llama salud mental de los miembros de su comunidad y propiciar el desarrollo holístico del individuo, estas técnicas se expresan en el lenguaje que es propio de la cultura a la que pertenecen.

Analizaremos la forma en que los ritos y la iniciación tradicional pueden favorecer el autoconocimiento, la resignificación de eventos pasados, la adaptación exitosa a su medio, la expresión de sentimientos así como la búsqueda de formas más amplias y liberadoras de ser y estar en el mundo.

Planteamiento del problema y justificaciones

Para fundamentar este argumento exploro las similitudes entre el trabajo de un maráakame con el de un terapeuta. Mara'akame es el nombre con el cual los wirraritari (huicholes) conocen al especialista en el saber tradicional; el maráakame ejerce funciones de sacerdote, curandero y chamán (ver glosario). Planteando la posibilidad de que el conjunto de ritos y tradiciones que se conoce como ~~el~~ costumbre+ (taquiekari, jíiki o yeiyari), que en la cultura huichola ocupa un lugar predominante, pueda ser abordado como una vía de crecimiento personal y autodescubrimiento, equiparable en algunos aspectos a las técnicas psicoterapéuticas occidentales.

Entenderemos por psicoterapia el tratamiento de las enfermedades psíquicas, desórdenes afectivos y de los trastornos fisiológicos de origen psíquico mediante métodos psicológicos, orientado a influir entre las alteraciones del comportamiento y las situaciones de sufrimiento.

También pretendo exponer el papel que juegan las tradiciones huicholas en favor de la higiene mental (ver glosario) de la comunidad, ya que colaboran para darle cauce a la expresión de diferentes sentimientos, favorecen el ajuste creativo del grupo a situaciones nuevas y a veces funcionan como una vía productiva para la resolución de conflictos interpersonales.

Los mitos y rituales de la etnias indígenas han sido estudiados desde muy diversos puntos de vista: antropológico, histórico, filosófico, literario, etc. Si bien es cierto que varios antropólogos, etnólogos y sociólogos (Durkheim 1912, Malinowski 1948, Cazeneuve 1971 y Scheff 1979 entre otros) han sugerido que los rituales cumplen con funciones de higiene mental y resolución de conflictos interpersonales, hay que tomar en cuenta que estos profesionales ocupan herramientas teóricas y metodológicas diferentes a las que utiliza un psicólogo, que es especialista en lo que respecta a la salud mental y desarrollo humano.

Entre las propuestas que han abordado anteriormente los ritos indígenas desde un punto de vista psicoterapéutico están: Roger Walsh 2002, Claudio Naranjo 1999, Gary Doore 2006, Víctor Sánchez 2003 y Stalishnav Groof 2002 la mayoría de ellos provenientes del enfoque transpersonal. Estos autores como común denominador abogan por el potencial heurístico y sanador de los estados no ordinarios de conciencia; en otras palabras, consideran algunos de estos estados alterados como modos válidos de obtener conocimiento y como vías de desarrollo humano. Ellos proponen que, durante las alteraciones de conciencia inducidas en los rituales, emergen contenidos profundos de la mente, difícilmente asequibles a la conciencia durante la cotidianidad. Asimismo también plantean la existencia de modalidades de conciencia más amplias que la conciencia ordinaria, lo cual sugiere que el desarrollo del ser humano no culmina con la madurez de un adulto exitosamente integrado a su medio.

También vale la pena mencionar las aplicaciones que los autores de la corriente sistémica y estratégica han hecho del rito como una herramienta

terapéutica, así como de la manipulación de lo simbólico. Entre estos autores podemos mencionar a Mara Selvini Palazzoli (1988), Giorgio Nardone (2002), Paul Watzlawick (1995), Evan Iber Black, Janine Robets y Richard Whitings (1991). Partiendo de la premisa constructivista de que la realidad experimentada se genera a partir de las creencias sociales, individuales e incluso familiares, así como de la existencia simultánea de varias versiones de la realidad, los representantes de esta corriente proponen que el rito permite crear realidades sanadoras a través de un auto engaño terapéutico como lo definiría Giorgio Nardone. Por otra parte los autores interesados en las interacciones entre los miembros de un sistema familiar proponen que a través del rito es posible tanto poner de manifiesto las dinámicas de las relaciones, así como modificarlas.

Con respecto a las similitudes entre un psicoterapeuta y un chamán, desde el psicoanálisis existen varios trabajos que abordan el tema; entre lo más sobresaliente tenemos un par de capítulos de la famosa Antropología Estructural de Claude Levi-Strauss (1987) la eficacia simbólica y el hechicero y su magia; los planteamientos del etnopsicoanálisis de Devereux (1969, 1973), así como los trabajos de Francisco de la Peña (2008).

Esta investigación nace del acercamiento que tuve hace algunos años a la tradición wirrarika, la cual comenzó como una búsqueda personal por conocer otras culturas y derivó en una experiencia sanadora. A partir de este acercamiento a sus rituales, las anécdotas que me fueron narradas por los participantes, mis lecturas sobre el tema y el marco de referencia que me proporcionó la psicología, pude darme cuenta de que en estas ceremonias había mucho de terapéutico. Del deseo por compartir lo encontrado y por exponer las formas de conocimiento tradicionales surge mi interés de abordar este tema como tesis.

Al final de este proyecto se ofrece un glosario en el cual se encontrará el significado de:

1. Términos en idioma huichol usados de forma recurrente en la tesis

2. Conceptos que puedan ser interpretados de diversas formas, por ejemplo: salud mental, psicoterapia, iniciación o chamán
3. Términos teóricos de algún autor que no sean de uso popular como: las hierofanías de Eliade, las experiencias holotrópicas de Groff, los arquetipos de Jung o los mitemas de Lévi-Strauss.

Los términos que vayan al glosario estarán marcados con la nota ~~ver glosario~~+ entre paréntesis.

Objetivos generales

El objetivo principal de mi trabajo busca plantear la existencia de una sabiduría indígena que deriva en una praxis terapéutica con efectos sanadores y de desarrollo holístico, similares a los que nos ofrece la psicoterapia (ver glosario) occidental.

Un segundo objetivo es: estudiar la forma en que los mitos y rituales de la etnia huichola participan para promover la salud mental (ver glosario) de las personas, mediante métodos que facilitan: la expresión de sentimientos reprimidos, la resignificación de eventos pasados, el aumento en la capacidad de darse cuenta o *insight*, el cierre de ciclos y la apertura de nuevos periodos vitales, la resolución de conflictos interpersonales, la búsqueda existencial y de sentido de vida, la asistencia en emergencias espirituales y la habilidad para efectuar un ajuste creativo en su vida.

MARCO TEÓRICO

El marco teórico de mi tesis se nutre de fuentes muy diversas, ya que el tema se relaciona con varias disciplinas; psicología, antropología, etnología y filosofía de las religiones. Básicamente hay cuatro áreas principales sobre las que me documenté y que sustentan teóricamente este trabajo:

1. Los diferentes abordajes que se han hecho del mito y los rituales (Claude Levi-Strauss, Mircea Eliade, James Frazer, Bronislaw Malinowsky, Arnold Van Gennep, Victor Turner etc.);
2. Los estudios que se han realizado sobre los mitos y rituales en la psicología (especialmente la clínica) (Rollo May, Carl Jung, Joseph Campbell, Otto Rank, Evan Imber-black, Jean Maisonneuve, etc.);
3. Las diferentes investigaciones y etnografías que se han realizado sobre el pueblo huichol (Johannes Neurath, Arturo Gutiérrez, Fernando Benítez, Mariana Fresán, Jesus Jáuregui, Juan Negrín, Konrad T. Preuss, Carl Lumholtz, Stacy Sheaffer, Peter Furst, Armando Casillas Romo, Olivia Kindl, Ramón Mata Torres, Palafox Vargas, José Luis Iturrioz Leza, Robert Zingg), y
4. Estudios sobre chamanismo en antropología, filosofía de las religiones y psicología. (Michel Perrin, Mircea Eliade, Claude Levi-Strauss, Stalinsav Grof, Caludio Naranjo, Joan Halifax, Michael Harner, Carmen Anzures, Francisco de la Peña, Isabel Langarriga entre otros)

Experiencias personales con los wirraritari y metodología de esta tesis

En un principio el método que pensé seguir era una triangulación entre observación participante, análisis de contenido y entrevista a profundidad. Mi acercamiento al pueblo huichol comenzó cinco años atrás (en el 2005), cuando asistí por primera vez a una ceremonia conocida como ~~%relación+~~ que es una ceremonia nocturna en la que el mara´akame canta por lapsos durante la noche, se reparte peyote entre los asistentes y ocasionalmente se realiza el sacrificio de un animal. Esta ceremonia fue conducida por el Cawitero (ver glosario) Don Chema anciano de San Andrés cuya edad rebasaba los cien años según su nieto el mara´akame Santos que le acompañaba en este viaje y fungía como intérprete ya que Don Chema no hablaba español.

Allí tuve por primera vez contacto directo con las tradiciones y creencias de los huicholes. Esta ceremonia me dejó una impresión profunda, sentía que había en estas formas tradicionales toda una ciencia detrás. Llamo poderosamente mi atención las reacciones de los asistentes y la forma en que el mara´akame

conducía el ritual para transformarlo de momento en una catarsis colectiva, luego lograr hacer una transición a un espacio de silencio e introspección y finalmente tornar la ceremonia en una celebración o un nuevo comienzo.

Poco tiempo después conocí a Juan Carrillo y a Isaac Mariscal. Isaac Mariscal es un joven que vivió varios años la comunidad del mara´akame Pablo Taizán (Yauxali) con la intención de aprender sus modos de vida tradicionales. Durante los años que Isaac vivió con Don Pablo, él viajó a los diferentes lugares sagrados, participó de los ciclos ceremoniales y aprendió el modo tradicional de sembrar maíz, actualmente él sigue participando en las ceremonias con Pablo aunque ya no radica en su rancho.

Juan Carrillo es un investigador y periodista de la Universidad de Guadalajara que durante varios años se ha dedicado a estudiar las tradiciones indígenas. Juan ha estado en contacto con chamanes de diferentes tribus y etnias de América en el norte, en el centro y en el sur del continente. Juan Francisco tenía más de veinte años de conocer a Pablo, había estado con él en varias ceremonias y (cosa rara) el mara´akame le había permitido hacerle algunas entrevistas y grabaciones, que se habían convertido en episodios de un programa de radio que Juan producía y conducía junto con Ricardo Ibarra, por la estación de la Universidad de Guadalajara.

Las historias que Isaac y Juan me contaban de los huicholes y sus ceremonias me parecían interesantísimas; sentía que reflejaban la sabiduría profunda que poseían algunos ancianos, un aprendizaje de vida que se plasmaba en su conducta. Me hacían pensar que existía, en las formas tradicionales wirrarika, una especie de psicología que acompañaba a las personas en las distintas etapas de su vida, que le ayudaba a solucionar las dificultades que se presentaran en su vida y a encontrar formas más maduras de ser y estar en el mundo.

Le pedí a Juan que me contactara con Pablo para poder viajar con ellos cuando fueran al desierto de Wirikuta (ver glosario), que es para ellos tal vez el lugar más sagrado de toda la tierra. Juan me contactó con Andrés el hijo de

Don Pablo, a quien después le escribí pidiéndole permiso para ir a Wirikuta con ellos, exponiéndole mis motivos (que en ese momento tenían que ver mucho con una búsqueda personal y poco con lo académico) y él me aceptó en el viaje.

Ese año conocí al maráakame Pablo Taizán de la Cruz en la peregrinación del 2006, él era un indio como de 70 años de carácter fuerte y amoroso a la vez, cuyo trato de primera impresión parecía rayar en lo rudo pero como descubría con el paso del tiempo era poseedor de una personalidad sumamente generosa, una mente ágil y una voluntad resuelta para vencer cualquier obstáculo. En este hombre parecían unirse todos los extremos, a la vez blando y duro, solemne y juguetón, digno y humilde.

Pablo hablaba poco, la mayoría en huichol y las veces que lo hacía en español había que estar atento para entender, pues conjugaba de una manera extraña; sin embargo su poca destreza en el español se veía compensada por su gran habilidad en el wirrarika niukiyari (idioma huichol) el cual manejaba durante las ceremonias a niveles poéticos y metafóricos tan elevados que incluso a veces sus hijos le preguntaban por el significado de lo que decía. Tal vez esto se entienda mejor si tenemos en cuenta que los maráakames emplean durante los rituales un lenguaje en clave asequible sólo a otros iniciados en la tradición, lleno de símbolos y alegorías, el cual es considerado tan sagrado que es para ellos un tabú escribirlo.

Pablo Taizán (Yauxali ~~vestido de sol~~) es originario de una comunidad perteneciente al territorio de San Sebastián Teponahuastán (Waut+a); quedó huérfano de padre a muy temprana edad y fue criado por sus abuelos. Dentro de su comunidad llegó a ser uno de los principales guías de las peregrinaciones y organizadores del tukipa. De igual modo, ya siendo un maráakame reconocido ayudó a formar a algunos participantes jóvenes como marakate (plural de maráakame). Juan Negrín, uno de los autores más reconocidos en lo que respecta a arte huichol, le considera como uno de los artistas más sobresalientes de este pueblo; se han presentado sus esculturas y cuadros de estambre en galerías y museos de varios países; así mismo han

aparecido obras suyas en algunas publicaciones especializadas en arte mexicano (Artes de Mexico vol 75). También han aparecido varios artículos periodísticos y programas de radio sobre su trabajo como mara´akame, especialmente en relación a la conservación del lago de Chapala. En México, Estados Unidos y Canadá Pablo ha sido invitado a diferentes encuentros interétnicos con especialistas en saberes tradicionales de diferentes grupos indígenas de América.

Esta peregrinación a la que asistí fue del tipo que los autores conocen como *el rancho* que se diferencia de las grandes peregrinaciones que realizan los centros ceremoniales tukipa. La experiencia de este viaje me marcó profundamente pues en él pude darme cuenta, desde la propia experiencia, que estas ceremonias tenían un gran potencial terapéutico.

Algunos de los peregrinos más experimentados me contaron historias de personas que habían resuelto problemas o encontrado la inspiración y fuerza para realizar grandes tareas con la ayuda de esas formas tradicionales. Esto despertó mi curiosidad como psicólogo y me decidí a indagar más a fondo; lo que empezó como una búsqueda personal se fue convirtiendo en una investigación académica.

Seguí asistiendo a diferentes ceremonias: la Danza del venado (*Hikuri Neixa*), la ceremonia de entrega de ofrendas a la Diosa del mar Tatei Haramara, la fiesta del Tambor (*Tatei Neixa*), la Ceremonia de la siembra (*NamawitaNneixa*), la Ceremonia de la limpia, la fiesta de la Virgen de Guadalupe (*Tatei Werika Wimari*), la peregrinación a Xapvilleme (el lugar sagrado del sur), etc.; al mismo tiempo que me documentaba acerca de la etnia wirrarika, la investigación cualitativa, el chamanismo, los mitos, la antropología y otros temas que creí que me serían de utilidad.

La mayoría de ceremonias en las que participé tuvieron lugar en Taimarita el rancho donde vive el mara´akame Pablo y su familia. Taimarita se ubica cerca del poblado de las varas, en Nayarit, más o menos a una hora y media de Vallarta, allí viven más o menos unas 40 personas. Es importante aclarar que

esta comunidad es diferente a Taimarita de la sierra, comunidad ubicada en el territorio huichol con la que trabajó Johannes Neurath (2002).

En septiembre del 2007 comencé el registro de los viajes de una manera más sistemática, mediante la escritura de un diario de observación participante. En él se hallan registradas una peregrinación realizada por los Taizán a *Teakata*; un complejo de templos enclavados en las barrancas del territorio huichol, sitio considerado por los huicholes como el centro del universo huichol, así como la segunda y tercera peregrinación a que hice Wirikuta, además de algunas otras ceremonias. A la fecha he realizado cuatro peregrinaciones al desierto y aspiro a terminar un ciclo de cinco, además de visitar por lo menos una vez cada uno de los sitios sagrados que marcan los puntos cardinales del universo huichol.

Al mismo tiempo que asistía a las fiestas realizadas en el rancho del maráakame Pablo Taizán, también tuve la oportunidad de conocer al kawitero Juan de la Cruz anciano de la comunidad de San Andrés Cohamiata, con quien asistí a algunas ceremonias de velación que realizó aquí en sitios cercanos a la Ciudad de México y con quien tuve oportunidad de charlar en varias ocasiones.

En noviembre del 2008 conseguí un empleo elaborando proyectos para el Instituto Cultural Valle de Ameca A.C. que subsidia al Centro Rural de Educación Superior Estipac, una escuela rural que brinda educación media superior y superior a jóvenes campesinos, en promedio un setenta por ciento de ellos indígenas. En el periodo que estuve en esta institución había aproximadamente 230 jóvenes pertenecientes a trece etnias distintas, la mayoría de ellos huicholes. Mientras trabajé allí, también pude conversar sobre los ritos y costumbres con varios de los jóvenes alumnos; una buena parte de ellos tenían parientes que estaban iniciados en la tradición huichola, otros eran hijos o nietos de maráakames y kawiteros, mientras que otros tantos ya se encontraban en proceso de formación en los saberes de su etnia.

Mientras estuve en las ceremonias, mi principal interés fue conocer algo sobre mí mismo y conocer a los otros en sus diferentes niveles (en su individualidad, en su ámbito familiar y en su cultura) y no precisamente hacer una descripción

extremadamente minuciosa de los procesos rituales. Cuando estuve en ceremonias con toma de peyote mi atención estaba dirigida mayormente a la comprensión de mi modo de ser y estar en el mundo, así como al desarrollo de los ritos y a la forma en que estos movilizaban el pensamiento y las emociones de las personas a mi alrededor.

Traté de acercarme a la tradición Huichola experimentándola hasta donde me fue posible y en la medida en que mi condición de extranjero a esa cultura me lo permitiera. Aunque sé que estoy lejos de entenderla a fondo, creo que las veces que estuve con ellos por lo menos me sirvieron para darme una idea de lo que taquiecari-yeiyari, su costumbre implican y significan para los wirraritari.

Aunque en un principio mi intención era escribir esta tesis como un reporte de observación participante, poco a poco el rumbo fue virando a un ámbito más documental-teórico, aunque no dejé del todo fuera las observaciones realizadas en las oportunidades que tuve de participar en las ceremonias huicholas; ciertamente la tesis está mayormente compuesta por testimonios recogidos por otros autores.

Si imaginamos este trabajo como una casa, podemos pensar que para su construcción se utilizaron diferentes tipos de ladrillos, bloques de psicología clínica, bloques de antropología, bloques de filosofía de las religiones, bloques de las teorías transpersonales, etc. Ahora bien, una vez que tenemos esta metáfora del edificio en mente podría decir que mi contacto con los huicholes fueron el cemento y la varilla de este edificio, es decir lo que ayuda a conectar estos bloques provenientes de diversas disciplinas y le da estructura y coherencia a esta colección de ladrillos. Aunque el cemento no es aquello que está más a la vista, se encuentra allí cumpliendo con su trabajo de forma discreta; sin su presencia hubiera sido imposible levantar este edificio y mucho más sostenerlo.

Análisis de datos y aspiraciones de este trabajo

Tomando en cuenta que mi investigación es cualitativa, su objeto es encontrar argumentos validos y razonables que puedan arrojar luz a la comprensión de este tema. Por lo tanto mi análisis de datos se basará en comparar la información obtenida de la investigación documental y la observación participante con mis hipótesis, para determinar si es razonable suponer que lo que postulo en este trabajo sea una forma válida de entender los mitos y rituales de los wirrarika.

Mi hipótesis se puede resumir en los cuatro puntos siguientes:

1. Que el pueblo huichol posee técnicas propias que han empleado con la intención de restablecer la salud mental de los miembros de su comunidad y propiciar el desarrollo holístico del individuo;
2. Que estas técnicas se expresan en el lenguaje que es propio de la cultura a la que pertenecen, por medio de mitos, ritos y símbolos, además de un uso especial del lenguaje;
3. Que el camino de la iniciación (ver glosario) huichola es una vía de crecimiento humano cuyos métodos y resultados podrían equipararse en algunos aspectos con la psicoterapia occidental, y
4. Que el marakame puede ocupar un papel semejante en ocasiones a los del psicoterapeuta.

De resultar fructíferos estos abordajes nos podrían abrir en un futuro la posibilidad de plantearnos:

- a) En qué medida se puede generalizar esta hipótesis para otros pueblos indígenas;
- b) Si habría alguna forma en que la psicoterapia occidental pudiera beneficiarse de los métodos las tradiciones indígenas, y
- c) Cómo se podrían tender puentes de intercambio entre estas dos visiones

Descripción del trabajo

Esta tesis se divide en cinco capítulos. El primer capítulo se exponen brevemente las generalidades del pueblo huichola (ubicación, economía, historia, estudios anteriores, organización interna, etc.)

En el segundo capítulo se aborda la mitología de esta etnia. La mitología huichola tal vez sea una de las mitologías indígenas mejor conservadas de todo el continente; esta se encuentra presente en la vida de los wirraritari desde pequeños y es la clave para entender su forma de ser y estar en el mundo. Es importante tener un panorama general de la mitología de este pueblo para poder comprender mejor los ritos, las ceremonias y la formación en los saberes tradicionales.

Los huicholes designan con el término kawitu a los mitos que se recitan durante las ceremonias. El término kawitu hace referencia a los "caminos de la oruga kawi" que, según la creencia huichola, traza las rutas de los peregrinos que visitan los lugares sagrados de los cinco rumbos cardinales y es también por esta razón que a los miembros del consejo de ancianos se les conoce con el término kawitero. La mitología huichola se divide en tres grandes ciclos: el ciclo de la creación del mundo, el ciclo del diluvio y el ciclo cristiano (Zingg 1998). Para algunos autores como Neurath y Gutierrez (Neutah 2002, Neurath y Gutiérrez 2003) cada uno de estos tres ciclos se relacionan cada uno con las tres principales instituciones de la estructura social: el grupo parental, el tukipa y la cabecera, así como con los tres tipos de centros ceremoniales en los que los huicholes realizan sus rituales.

En el capítulo tres se abordan los principales ritos huicholes, así como algunas nociones de la cosmovisión de este pueblo que nos ayudarán a comprender lo que para ellos implica y significa la realización de sus ritos y ceremonias. Haremos una revisión de su calendario ritual y principales fiestas así como de las diferentes peregrinaciones que realizan y los procesos de purificación y transformación simbólica que efectúan durante estos viajes. Dentro de esta descripción pondremos de manifiesto los paralelismos entre algunos de sus

elementos rituales y algunas escuelas de psicoterapia. Asimismo buscaremos los momentos en que la realización de estos rituales favorecen procesos de catarsis y elaboración de las experiencias. Nuestra hipótesis es que diferentes momentos estas ceremonias facilitan entre otras cosas la búsqueda de nuevas alternativas para enfrentar situaciones no resueltas, la reflexión acerca de la propia vida, y la elaboración de planes para el futuro.

En el capítulo cuatro abordamos el fenómeno del chamanismo. Primero estableceremos cual será la definición de chamanismo que ocuparemos en este trabajo basándonos en trabajos anteriores que han abordado el tema. Posteriormente revisaremos algunos abordajes que se han hecho del fenómeno del chamanismo dentro de la psicología.

Para efectos de este trabajo nos sirve recuperar la categoría de chamanismo porque es con base en este concepto que se han desarrollado investigaciones que vinculan el quehacer de los iniciados de diversas sociedades tradicionales con la exploración de la mente, la sanación, el desarrollo personal y el servicio a la comunidad. Y por otro lado echan una mirada al chamanismo desde una perspectiva psicológica, lo cual puede sernos muy enriquecedor para comprender el tema que tratamos en este trabajo.

Resultan especialmente interesantes los conceptos del sanador herido, el chamán como un psicopompo (conductor de almas), la manipulación de símbolos, el trabajo sobre los estados de conciencia alterada y la gestión del infortunio. Es sobre esta línea que nuestro trabajo intenta primero analizar la figura del mara´akame huichol a la luz del chamanismo y luego vincular el trabajo de algunos mara´akame con el quehacer de un terapeuta.

Existen paralelismos muy importantes con algunos iniciados huicholes que nos pueden llevar a considerar que algunos marakate caben en la categoría de chamán. Aun así es importante aclarar que no en todas las ocasiones los marakate son chamanes, algunas veces el mara´akame es un puesto sacerdotal que cumple el jefe de una familia para el culto domestico o un puesto social heredado de generación en generación por algunas familias.

Al respecto vale la pena tomar en cuenta una observación que hace Mircea Eliade acerca de que la presencia de un complejo chamánico en una zona no implica que la vida mítica religiosa de un pueblo se haya cristalizado alrededor del chamanismo. Por lo común el chamanismo convive con diferentes formas de magia y religión. Esto significa que aunque en la vida religiosa de muchos grupos la figura del chamán es muy importante, esto no implica que este sea el único manipulador de lo sagrado, ni que toda actividad religiosa sea ejercida por él. En muchas sociedades existe un sacerdote tradicional que guía las ofrendas y que coexiste con el chamán. Además de que existen sociedades (como la huichola) en las que la cabeza de la familia es también la cabeza del culto doméstico, sin que esto signifique que este jefe de familia sea un chamán.

En el capítulo cinco se revisan algunos puntos de la psicología transpersonal que nos pueden ser útiles para comprender las posibles implicaciones terapéuticas de los rituales huicholes que inducen alteraciones los estados de conciencia habituales.

La psicología transpersonal parece ser uno de los enfoques de la psicología que más puede ofrecer al estudio de las tradiciones antiguas y sus sistemas míticos y filosóficos, y es de hecho una de las que más ha estudiado el fenómeno del chamanismo. La característica esencial de la psicología transpersonal es el énfasis que pone en algunos estados no ordinarios de conciencia como modos válidos de obtener conocimiento y como métodos psicoterapéuticos.

En estos capítulos (cuatro y cinco) revisaremos varias experiencias vividas por huicholes practicantes de la tradición, nos que resultan interesantes por que ilustran las posibilidades en que las formas tradicionales pueden resultar transformadoras y promover el desarrollo holístico.

Consideraciones con respecto a otros enfoques del fenómeno

Este trabajo no propone que el papel del rito en los wirraritari sea exclusivamente psicoterapéutico, ni pretende ignorar las múltiples funciones del ritual (sociológico, místico, pedagógico, etc.). Debemos tomar en cuenta que tratar de encasillar estos procesos autóctonos mediante las categorías de la cultura occidental, como sería el caso de la categoría %psicoterapia+es inadecuado para ambas. Por lo tanto es importante decir que este trabajo no presume la equivalencia entre la tradición huichola y la psicoterapia, más bien explora posibles similitudes y puntos de contacto entre ambas. En otras palabras no se trata de plantear que %la costumbre huichol+se reduce a una %psicoterapia autóctona+, aunque se pueden encontrar muchos elementos en ella que nos tentarían a definirla como tal, %la costumbre+cumple muchas otras funciones dentro de la cultura wirrarika.

Por ejemplo como han demostrado Gutiérrez y Neurath, %la costumbre+regula los intercambios y la distribución del poder entre las familias, rancherías y comunidades, esto es innegable. Estos autores plantean que los motivos principales para que una persona acepte llevar la carga de ser un jicarero, es por un lado realizar un intercambio necesario para la supervivencia de su familia, las rancherías deben donar un miembro a la comunidad a cambio de la ayuda de la comunidad para realizar labores agrícolas que sin este apoyo comunitario resultarían casi imposibles (Gutiérrez 2002). Y por otra parte la búsqueda de prestigio y jerarquía que permita al participante influir de una manera más fuerte la vida política y social de su comunidad.

Si bien no negamos que estas fuerzas sociales influyen en buena medida a los participantes, también proponemos en este trabajo que hay en algunos participantes motivaciones adicionales a los beneficios sociales, que les mueven a asumir las estrictas disciplinas y difíciles labores que implican iniciarse en %la costumbre+. Estas podrían definirse en resumen como la búsqueda de su desarrollo humano y espiritual, por medio de las funciones místicas, pedagógicas y terapéuticas que cumple la tradición huichola, algunas de las cuales serán expuestas en este trabajo.

Ambos abordajes sobre el mito y los rituales huicholes no son mutuamente excluyentes, aunque hay que reconocer que la visión centrada en lo social-político y el acercamiento centrado en lo intrapsíquico-psicológico enfocan con distintos ojos.

Para aclarar esta última reflexión pongamos algunos ejemplos. Si a una persona le interesara estudiar el budismo, serían temas diferentes por un lado la forma en que el budismo ha influenciado la vida social de un determinado lugar, y por otro los puntos de contacto entre el budismo y la psicoterapia o la forma en que la tradición budista y sus técnicas (meditación, rituales, puyas, etc.) influye en la vida psíquica de sus participantes.

Si un investigador quisiera abordar el tema del cristianismo, un enfoque sería la forma en que se organiza la iglesia y su papel en la política. Y otro un estudio del misticismo cristiano, una investigación acerca de la forma en que el estilo de vida monástico de tal o cual orden favorece (o no) procesos de introspección y autoconocimiento.

Un tema son los mecanismos de intercambio y organización social entre los wirraritari es relación a sus centros ceremoniales (tukipa) y otro la forma en que las enseñanzas y prácticas tradicionales huicholas favorece (o no) la salud mental y el desarrollo holístico de una persona.

Consideremos esto teniendo en cuenta que estas divisiones no son absolutas y que en muchos casos estos temas aparentemente distintos en la realidad se traslapan. Estas aclaraciones no tienen por objeto marcar fronteras impermeables, sino ayudarnos a comprender mejor los fenómenos y a enfocar con mayor agudeza.

Como contrapeso a tales aseveraciones vale la pena considerar un agudo comentario que hace Jhonnes Neurath en *Las fiestas de la casa grande*, referencia actualmente casi imprescindible en cualquier estudio sobre el tema de las costumbres huicholas:

¶ Hemos insistido en que no nos convencen las visiones idealizantes y románticas de nuestra disciplina que buscan la "armonía cósmica" o la "armonía con la naturaleza" en todos los sistemas religiosos no occidentales. Por el contrario, partimos de la premisa de que todas las sociedades y todos los sistemas de poder son contradictorios y, de cierta manera, incoherentes. No consideramos posible la existencia de un sistema social carente de ideología. (2002: 242)

Aun así Neurath, concluye:

¶ Este planteamiento, sin embargo, no nos impide sostener que el sistema religioso y político de los tuapuritari (huicholes santacatarineros) es socialmente funcional: sirve a su gente y facilita su desarrollo como seres humanos y comuneros+(2002: 242)

Finalmente a modo síntesis diré que este trabajo reconoce las múltiples funciones que cumplen los mitos y rituales en la vida del pueblo huichol, no pretendo idealizar su práctica como una cosa completamente mística y ajena a lo mundano; o algo que ocurre sin influencia de su contexto. Sin embargo a diferencia de otros estudios que se han hecho sobre el tema que se concentran en las relaciones políticas y sociales que se derivan de la práctica del costumbre+para este trabajo es de especial interés explorar las formas en que las practicas rituales, repercuten y remueven la vida psíquica del participante. De que forma propician o inhiben la apertura y resignificación de ciertos eventos pasados, así como la prospectiva del futuro. En resumen de que forma los ritos influyen, como diría la Terapia Gestalt, su forma de ser y estar en el mundo.

CAPÍTULO 1

GENERALIDADES DE LA CULTURA HUICHOLA

Los wixaritari (plural de wirrakika) mejor conocidos como huicholes son uno de los cuatro grupos indígenas que habitan en la región denominada como el Gran Nayar (junto con los coras, tepehuanes y mexicaneros), su territorio tradicional abarca porciones de cuatro estados: Jalisco, Nayarit, Durango y Zacatecas. Sus comunidades centrales se hallan en punto donde cruzan la sierra madre y el eje neo volcánico transversal, la mayoría de los wirraritari viven en una región de complicada orografía, entre montañas y barrancas. (Neurat, 2002)

Los huicholes son conocidos principalmente por 3 cosas:

- Su uso ritual del cacto alucinógeno conocido como peyote (*Lophophora willamsii*).
- Su arte y artesanía expresados en bordados, figuras cubiertas de chaquiras y cuadros de estambre; íntimamente relacionado con motivos religiosos, mitológicos y visionarios.
- La forma en que han logrado una reproducción exitosa de su cultura, así como mantener sus tradiciones, tierras y autonomía a lo largo de los años, a pesar de tantos sucesos adversos como la invasión española, la marginación, la pobreza y las guerras.

Esto último se debió, en parte, gracias a su ubicación geográfica además de otros factores históricos, pero principalmente a la voluntad del pueblo wirrarika por mantener su identidad. Los huicholes nunca fueron del todo evangelizados, a diferencia de lo que ocurrió en el resto del país en donde la tradición autóctona fue asimilada (en ocasiones ocultada) a través del sincretismo con la religión católica. Con ellos ocurrió al revés, pues su tradición indígena acabó absorbiendo la influencia católica e incorporándola a su religión aborígena. Las imágenes traídas por los misioneros franciscanos fueron introducidas a su sistema religioso como miembros menores de su numeroso panteón. Hoy, tanto la virgen de Guadalupe como Jesús y algunos santos conviven discretamente con los dioses principales de su mitología.

Mariana Fresán hace una compilación de las diferentes etimologías que se han propuesto para el nombre de esta etnia:

Wixaritari es el plural de wixarika. Según Lumholtz nombre de la tribu es Vi-rá.ri-ka, que en la parte occidental del territorio se pronuncia Vi-sjá-li-ka, que significa 'adivinos', (1986:12) y por otra parte afirma que huicholes es una corruptela de vishálica o virárica, palabra cuyo sentido es 'doctores', 'curanderos'. (1945:21) Diguét encuentra que las palabras huichol, guachichil o huachichil (las dos últimas son los nombres que se le dan al pueblo del cual se cree que descienden los huicholes) podrían ser una deformación de huitcharika, adjetivo del idioma huichol que significa agricultor. Según Orozco y Berra en náhuatl el término [guachichil] significa 'cabeza roja', (Citados en Fresán 2002: pg.20). De acuerdo con Johannes Neurath algunos huicholes piensan que su nombre proviene de wixa "fiesta" y Fikes dice que la palabra "huichol" podría derivarse del término purépecha huich que significa 'perro' (Fresán, 2002, p. 15).

Para José Antonio Nava el término Wixarika significa: gente que puebla lugares con plantas espinosas y se relaciona con el término huizachal (Nava 1992: 9). Finalmente algunos otros autores como Arturo Gutiérrez del Ángel plantean que el significado de la palabra Wixarika no tiene traducción al español o no lo conocemos aún. (Gutiérrez, 2002)

TERRITORIO Y UBICACIÓN

Los huicholes habitan al norte del estado de Jalisco, en los municipios de Mezquitic y Bolaños, así como en el estado de Nayarit en los municipios La Yesca y el Nayar. También hay grupos minoritarios en los estados de Zacatecas y Durango. En la actualidad los wixaritari no se encuentran confinados en la serranía, ya que algunos han emigrado a ciudades como

Tepic, Guadalajara y Vallarta o a la costa en Acaponeta, Rosamorada, Ruiz, Tuxpan y Santiago Ixcuintla. (Ver Mapa)

Según datos del Instituto Nacional Indigenista, del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y del Consejo Nacional de Población la población Wirrarika es de aproximadamente 43,929 personas.

Existen tres ramas principales entre los huicholes y cinco comunidades mayores donde se instalan los gobiernos tradicionales, entre ellos hay ligeras diferencias tanto en la lengua como en ~~la~~ costumbre+ (Jí'iki, Yeyari o Taquiecari), que es la forma en que ellos llaman al conjunto de tradiciones, mitos, métodos de producción, técnicas artesanales y modos de vida, que consideran herencia de sus antepasados. Las cinco comunidades mayores son:

- San Andrés Cohamiata (Tateikie)
- Guadalupe Ocotán (Xatsitsarie) considerado por algunos autores como anexo de San Andrés
- Santa Catarina Cuexcomatitán (T+apurie)
- San Sebastián Teponahuastán (Waut+a)
- Tuxpan de Bolaños (Tutsipa) considerado por algunos autores anexo de San Sebastián

Las tres ramas principales son:

Huautüari: Tribu de Huatüa, Waitia o Tate Wau'tega (asociada a Tamuxahue, el primer cultivador); corresponde al sureste, a San Sebastián Teponahuaxtlán (Waitia) y Tuxpan de Bolaños (Tutsipa). A San Sebastián corresponden los «Hombres-Coyote». A esta comunidad pertenecen 33 asentamientos humanos.

Tateiquitari: Tribu de Tatei Kie, ~~la~~ casa de Nuestra Madre+ (asociada a Tahueviécame, el Padre Sol); corresponde al oeste, a San Andrés Cohamiata

(Tateikie) y Guadalupe Ocotán (Xatsitsane). A San Andrés corresponden los «Hombres-Oso». A esta comunidad pertenecen 23 asentamientos humanos.

Tuapuritari: Tribu de Tuapurie o Toapu'li (asociada al Abuelo Fuego Tatewan); corresponde al norte-este y a Santa Catarina Cuexcomatlán. Son los «Hombres-Venado». A esta comunidad pertenecen 10 asentamientos humanos. (Aceves, 2005, p. 15)

Mientras que en Jalisco los huicholes han logrado impedir el asentamiento de mestizos al interior de sus comunidades, debido en parte a los intentos de estos últimos por adueñarse de sus tierras, en Nayarit es frecuente la convivencia en el mismo territorio con coras y mestizos.

IDIOMA

Wixarika niukiyari es la forma en que los huicholes llaman a su idioma. La rama lingüística a la que pertenece la lengua huichola se denomina como uto-azteca, esta emparentada con el pima, yaqui, pueblo, papago, cora, tepehuano y el nahuatl.

La destreza en la expresión es muy importante para su vida en colectividad. La lengua tiene una dimensión sagrada, la cual se manifiesta en las palabras de los Marakames (chamanes-sacerdotes encargados de llevar las tradiciones) y en las expresiones cifradas que en sus cantos aparecen.

El bilingüismo es alto, ya que en las escuelas la educación se imparte en español y en wixarika, por lo que el porcentaje de personas que hablan español es alto y se incrementa cada día más, quedando como excepción algunos de los ancianos que no están interesados en aprender español.

Para la escritura de las palabras huicholas en algunos casos vamos a utilizar, el sistema que toma Gutiérrez (1998) de el Departamento de Estudios en Lenguas Indígenas (DELI) de la Universidad de Guadalajara, este está compuesto por los siguientes símbolos: ' , a, e, i, +, h, l, m, n, p, r, t, u, w, x, y.

En huichol existe una vocal que no hay en el español. Su sonido se encuentra intermedio entre el de la letra u y la i, esta vocal también es llamada "i herida". Aquí la representaremos como + (dado en otros textos a veces como ü). Su sonido es considerado por muchos como el más peculiar y característico del huichol.

La consonante ' es un cierre glotal y una continua entre dos vocales.

La h se pronuncia como en la lengua inglesa y sustituye el sonido j del castellano.

La x es una vibrante múltiple retrofleja y se pronuncia como la sh del inglés, o la rr del castellano.

La w se pronuncia como en inglés.

Los demás signos se pronuncian con el sonido del castellano.

En huichol una palabra puede llevar dos o más acentos. Cada sílaba se pronuncia en uno de dos tonos principales, alto o bajo. Con la marca del acento lo que hacemos es señalar la vocal principal de una sílaba que ha de pronunciarse con tono alto.

BREVE HISTORIA DEL PUEBLO WIRRARIKA

¶ Durante los últimos siglos, los huicholes han logrado una reproducción exitosa de su cultura ancestral. Abiertos a la interacción con el exterior, han sido sumamente celosos en la conservación de sus tierras y tradiciones+ (Neurath, 2003)

Existe poca información certera sobre el pasado prehispánico de los wirraritari y esta se la debemos a los arqueólogos, cuyas investigaciones aportan datos sobre la influencia que tuvieron las culturas que se desarrollaron en las áreas

de Chalchuihuites (La Quemada y Altavista), en la costa de Nayarit y en el Altiplano de Jalisco (la tradición de Teuchitlán), en la cultura huichola, sabemos que en ellas el peyote era ampliamente utilizado. Por otro lado los documentos históricos del periodo prehispánico sobre los huicholes aportan poca o ninguna información. (Gutiérrez, 2002)

Se cree que en el pasado prehispánico los huicholes establecieron relaciones con los pueblos de habla náhuatl que habitaban la región costera de Nayarit, con los pueblos transerranos, establecidos en lo que fue la histórica Caxcana y con grupos nómadas de la Mesa Central, llamados genéricamente chichimecas. También es factible pensar que sus antepasados históricos hayan sido una resultante de varios grupos étnicos. Antiguos residentes de la sierra, los huicholes, se mezclaron con pueblos recolectores y cazadores provenientes de la Mesa Central, y a raíz de la conquista de México en el siglo XVI con grupos que llegaron a la sierra, huyendo del dominio español. (Nava, 1992)

En la colonia, las primeras noticias que se obtienen de los indígenas del occidente provienen de las crónicas que hicieron miembros del ejército del tristemente célebre Nuño de Guzmán, conquistador español del norte del país cuyas expediciones fueron excepcionalmente brutales y sanguinarias, estas crónicas no identifican a los huicholes como grupo étnico. En la región Huichola se vivieron varios conflictos bélicos como la guerra del Mixtón, en 1541 y la guerra chichimeca al comienzo de la época colonial. Estos largos y sangrientos procesos dieron forma a lo que hoy es la región de Guadalajara, Zacatecas, San Luis Potosí y Nayarit, en el afán por colonizar el territorio, evangelizar a los nativos y explotar las minas recién descubiertas.

Desde finales del siglo XVI hasta principios del XVIII, los huicholes ocuparon una posición limítrofe entre la frontera de San Luis de Colotlán, territorio militarizado y directamente administrado por el gobierno virreinal, y el Reino del Nayar, pequeño enclave indígena aún independiente, gobernado por un linaje cora de gobernadores llamados tonatis (coles+) (Neurat, 2003)

Ya entrada la colonia los wixaritari se integraron a los varios levantamientos armados, entre ellos una rebelión en 1702. Casi todas las rebeliones de la sierra se debieron al mismo factor: la usurpación de sus tierras. La guerra de Independencia no fue la excepción. La mayoría de los indígenas que participaron lo hicieron bajo el mando del Indio Cañas en el bando Insurgente, aunque después bajo la presión de los misioneros abandonaron el campo insurgente para unirse al realista, cuando en octubre de 1815 firmaron en la sierra un acta de adhesión al gobierno español. Pese a su poca participación la guerra de independencia trajo algunos cambios a los huicholes, durante casi 20 años no tuvieron ningún control por parte del gobierno, ni de la iglesia. (Rojas, 1993)

En la mayor parte del territorio huichol, las actividades evangelizadoras comenzaron sólo después de la caída de la Mesa del Nayar, en 1722. Los franciscanos encargados de esta labor, sin embargo, no tuvieron la capacidad de mantener una presencia constante en la sierra. Alrededor de 1850, las labores de evangelización culminaron con la construcción de templos católicos y la destrucción de los principales callihueyes o centros ceremoniales tukipa. Inmediatamente después del triunfo de los misioneros estalló la gran rebelión liderada por el agrarista Manuel Lozada, denominada Guerra de Castas de Occidente, en la que los huicholes, al lado de coras, tepehuanes y mestizos, participaron activamente. Durante los 17 años de independencia bajo el gobierno del Tigre de Álica (1856-1873), se reconstruyeron los centros ceremoniales de tradición prehispánica y se consolidó un complejo ritual que incorpora ciertos elementos del catolicismo popular (como la celebración del Carnaval y de la Semana Santa) en una matriz cultural aborigen. (Neurat, 2003). Lozada luchó por la defensa de las tierras indígenas y denunció la explotación y discriminación de los pueblos indios. Su figura es tan significativa para los nativos de esta zona como la de Zapata en el sur, incluso hoy en día muchos huicholes piensan que Lozada es hijo de Tawewiekame (Nuestro Padre Sol).

El Porfiriato fue una época difícil para los huicholes porque las compañías deslindadoras acosaron los territorios indígenas de la sierra con el propósito de expropiar las supuestas tierras baldías y venderlas a los grandes latifundistas, entonces en plena expansión. Efectivamente, las comunidades del extremo nororiental (Tenzompa y La Soledad) fueron despojadas de sus tierras, y muy pronto perdieron su identidad indígena. Durante estos mismos años comenzó la exploración antropológica de la Sierra Huichola. Entre los investigadores más famosos que visitaron y convivieron con los huicholes figuran el francés León Diguët, el noruego Carl Lumholtz y el alemán Konrad Theodor Preuss. (Neurat, 2003)

En 1912, los huicholes se incorporaron a la lucha armada en la Revolución mexicana. Provenientes de diferentes comunidades, se fueron integrando a las filas del coronel Camilo Rentería, y así la sierra quedó bajo el dominio de este coronel villista. La Revolución trajo consecuencias ambiguas, por el lado negativo los pueblos quedaron divididos: unos se aliaron con el gobierno constitucional; otros, con grupos rebeldes. Por otra parte la Revolución posibilitó la defensa de las tierras comunales y evitó que las comunidades tradicionales fueran anexadas a algún latifundio. (Gutiérrez, 2002)

El levantamiento cristero fue una experiencia dura para los wirraritari; la sierra se convirtió en un buen refugio para los rebeldes, que llegaron hasta las comunidades de Santa Catarina y San Andrés. Las consecuencias fueron graves, pues el ejército incursionaba hasta lo más escarpado de la sierra en busca de sublevados, desatando la violencia. Las comunidades se aliaron con distintos bandos y pelearon entre sí, muchas familias huicholas de Jalisco emigraron hacia tierras nayaritas y duranguenses, en donde fundaron nuevas comunidades.

Durante la segunda mitad del siglo XX el pueblo wirrarika se vio en la necesidad de continuar su lucha histórica por conservar sus tierras y sus tradiciones, esta vez frente a las invasiones por parte de los madereros y ganaderos mestizos que intentaban despojarlos de su territorio; las comunidades huicholas lograron varios fallos favorables en las cortes, aunque

su ejecución no siempre se ha consumado. De este periodo destaca la figura de Pedro de Haro, mará'akame, que estuvo dentro de los que encabezaron la lucha en defensa de las tierras, por lo que fue llevado como preso político.

En las últimas décadas del siglo XX, los huicholes experimentaron un auge constante de modernización: primero se construyeron pistas aéreas, y más tarde, carreteras, escuelas con albergues, centros del Instituto Nacional Indigenista, bodegas Conasupo y algunas clínicas o centros de salud. Es en 1960 cuando se crea el primer Centro Coordinador Cora-Huichol por el Instituto Nacional Indigenista con el propósito de promover la integración de estos grupos a través de la implementación de programas de castellanización, cría de ganado etc. También se llevó por primera vez atención médica a la zona, construyendo las primeras casas de salud y aplicando programas, si bien de manera ocasional y con escasos recursos. Este proceso de integración recibió un fuerte impulso a partir del Plan HUICOT (Huicholes-Coras- Tepehuanos), mediante el cual se realizaron diversas obras de infraestructura como vías de comunicación, escuelas y otras relativas a la producción agropecuaria. El impacto de tales programas aún no ha sido evaluado en su totalidad, pero es un hecho que la región permanece todavía como una de las más marginadas. (De la Cruz, 1995)

Otra característica de las décadas reciente es el aumento de la migración a Estados Unidos y a diversas ciudades de la República Mexicana, donde, en algunos casos, se establecieron pequeñas comunidades permanentes. Para articular las políticas comunitarias con las organizaciones no gubernamentales y con las diferentes instancias del gobierno, y así llevar a cabo proyectos productivos y culturales de toda índole, se fundó la Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco (UCIH-Jal.). Asimismo, se concretaron avances importantes en la protección de lugares sagrados que se ubican lejos de los territorios comunales de la sierra y ocasionalmente sufren actos de vandalismo o saqueo a manos de personas ajenas a las etnias indígenas. (Neurat, 2003 CDI)

Los huicholes y sus estudiosos

Neurath también cuestiona la supuesta inaccesibilidad en la que se encontraban las comunidades visitadas por Lumholtz:

...leyendo cuidadosamente sus libros encontramos suficientes pistas para darnos cuenta de que ni el aislamiento ni el anacronismo cultural fueron como los quiso presentar Lumholtz. 16 años antes el obispo de Zacatecas ya había visitado la zona; en Tateikie (San Andrés Cohamiata) ya existía una escuela, se realizaban censos demográficos y, aparentemente, funcionaba un eficaz servicio de correo entre Tepic y los principales pueblos de la sierra (Lumholtz, 1902,2: 28,53,61,98,180). De pronto al explorador solitario le llega -¡por correo!-, en medio de la sierra, una invitación al IX Congreso Internacional de Americanistas que se celebraba en México, en el año de 1895. (Neurath, 2003)

Otros exploradores contemporáneos de Lumholtz son Ales Hrdlca y Leon Diguët, quien escribió algunos artículos que abordan la noción del peyote entre los huicholes, y ciertas prácticas asociadas con él.

Más tarde entre 1906 y 1907 Konrad Theodor Preuss, explorador y antropólogo alemán, realizó una estancia de 18 meses entre los huicholes con el objetivo de hacer un registro de los cantos y mitos, además de investigar la cosmovisión y los rituales de esta etnia. A este antropólogo se le considera el primero en comprender la naturaleza "sincrética" de las religiones indígenas, Preuss plantea que los elementos aborígenes y cristianos se encuentran asociados y sin contradicción conformando una totalidad por medio de los "procesos de apropiación selectiva y resignificación de los elementos cristianos a partir de una matriz 'mesoamericana' ". De este modo deja atrás los intentos por separar de forma artificial lo "auténtico" de lo "impuesto". También se considera a Preuss el primero en reivindicar los textos rituales indígenas como "literatura", en sentido estricto, en ocasiones analiza comparativamente los textos nayaritas con el drama griego, la métrica latina o el Rigveda de la India (Jáuregui, 2003, p. 26)

Un detalle con el que no estoy muy de acuerdo en el quehacer antropológico de Preuss es la extracción sin permiso (a mi parecer saqueo) de algunas ofrendas y esculturas depositadas en los adoratorios naturales de los wirrarika, para colecciones de museo en Berlín (Preuss, 1998). Tal vez por estas faltas de respeto a los santuarios, al final de su expedición los indígenas se negaban a llevarlo a los sitios sagrados.

En su trabajo Preuss realiza un importante cambio de enfoque con respecto a anteriores estudios, en lugar de intentar entender a las etnias vivas desde nuestras ideas sobre el pasado prehispánico, Preuss propuso analizar las prácticas de las etnias vivas y lo que las constituye: sus artesanías, cantos y símbolos rituales, es decir, su cultura, para posteriormente intentar el esclarecimiento del pasado a partir del presente etnográfico. Esta idea resultaba peligrosa puesto implicaba mirar a los pueblos indígenas de forma diferente a la que se venía haciendo y suponía reconocer sus derechos culturales, por lo que probablemente esta fue una de las causas por la que su trabajo se ignoró durante años. Era más fácil glorificar a los indios muertos que cumplir con los indios vivos. (Jáuregui, 2003, p. 26) Otro suceso desafortunado en cuanto a la obra de Preuss fue la pérdida de gran parte de sus escritos inéditos durante la Segunda Guerra Mundial.

En 1934 aparece otro estudioso importante de la cultura wirrarika el norteamericano Robert Zingg quien vivió durante un año con los nativos de Tuxpan de Bolaños en donde recabó abundante material que posteriormente publicó con el título *Los huicholes. Una tribu de artistas* (1982 [1938]). Escribió también otro texto que tituló "Mitología huichola", un texto extenso sobre mitología. Algunos autores han criticado el método de recopilación de mitos de Zingg puesto que recibía los mitos de un mara'akame en huichol, los cuales luego le eran traducidos por un intérprete al español, lengua que al parecer no dominaban muy bien ni el intérprete ni Zingg, para luego hacer de esta versión una traducción al inglés.

La etnografía del Gran Nayar volvió a cobrar fuerza a partir de la década de los sesenta, con una participación especialmente intensa de parte de los

antropólogos estadounidenses, se instituyeron básicamente dos posturas antagónicas por un lado Thomas B. Hinton y Phil C. Weigand con una perspectiva "materialista" y de organización social, versus una visión "idealista" que privilegiaba los tópicos del peyote, los chamanes y las tablas de estambre, representado por Peter T. Furst y Barbara Myerhoff. A estos últimos se les critica de caer en la misma ilusión que Lumholtz de que los huicholes son un pueblo cuasi prehispánico.

Por parte de los investigadores mexicanos destaca la obra de Fernando Benítez, quien a pesar de ser descartado por los antropólogos, dado que su trabajo es más bien de corte periodístico, se le reconoce el mérito de ser el primero en acompañar a los huicholes en su famosa peregrinación al desierto. Otro aspecto importante de la obra de Benítez es la recopilación de versiones extensas de los mitos más importantes de esta etnia. Otros autores mexicanos que publicaron monografías sobre este pueblo fueron Ramón Mata Torres (1982) y Miguel Palafox Vargas (1985).

En los últimos tiempos, las aportaciones más importantes han sido realizadas por los integrantes de ~~el~~ Seminario del Gran Nayar+. Entre quienes destacan Olivia Kindl, Johannes Neurath, Jesús Jáuregui, Ángel Aedo y Arturo Gutiérrez, cuyos trabajos han realizado un análisis estructural del ritual, de la mitología y de la organización social de los huicholes. Sus publicaciones aportan información valiosísima sobre la cultura wirrarika y actualmente son una referencia ineludible para cualquier trabajo sobre el tema.

Dentro de las publicaciones recientes sobre los huicholes también es importante mencionar el trabajo de Mariana Fresán (2002) respecto a la filosofía huichola y uno de sus conceptos más importantes, el nierika, así como la compilación realizada por Stacy Schaefer y Peter Furst, *People of the Peyote* (1998) una colección muy completa de artículos sobre diversos temas de la cultura huichola que cuenta con la participación de especialistas de varios países.

ECONOMÍA Y AGRICULTURA

La actividad principal de los huicholes es por lo general la agricultura tradicional de maíz, frijol y calabaza. Esta es de temporal, el método tradicional de cultivo es la roza, tumba y quema. Maíz, calabaza y frijol crecen juntos en el coamil. Las hojas de calabaza protegen el suelo de la erosión, los frijoles se enredan en las cañas de las plantas de maíz y aportan al suelo el nitrógeno necesario. En las orillas del coamil se siembran flores de cempasúchil, un plaguicida natural, y amaranto. (Neurat, 2003, p. 11)

La siembra se realiza con un palo (coa) con el que se hace un hoyo donde se habrán de depositar las semillas. A este modo de sembrar se le llama coamilear, por el instrumento usado. Rara vez se utiliza el arado ya que la inclinación del terreno lo dificulta. (Fresán, 2002)

El cultivo del coamil es una actividad de subsistencia, pues su producto no se destina al comercio. En sí, se trata de una práctica religiosa: sólo quienes siembran las variantes sagradas del maíz pueden participar en las ceremonias parentales o comunales. (Neurath, 2003, p. 11)

La agricultura no es simplemente una actividad encaminada a proporcionar los alimentos necesarios para la supervivencia, sino que está relacionada de múltiples y complejas maneras con todos los otros aspectos de la vida social y religiosa, con la mitología y con la salud. Las etapas principales de las actividades de cultivo de cada ciclo anual van acompañadas con una ceremonia ritual. La religión está fundamentada en la agricultura, pero también al revés, la agricultura tradicional está sustentada por el conjunto de las creencias y el simbolismo religioso tradicionales.

Se practica la ganadería de vacas y ovejas que fue introducida por los españoles lo que les permite obtener lana y consumir leche y queso, además de la posibilidad de posteriormente vender los animales. Algunos de los animales son sacrificados durante las ceremonias.

La cacería ha perdido importancia para la subsistencia, pero sigue siendo una actividad central dentro del sistema ritual, especialmente la caza de venado de cola blanca (*Odocoileus virginianus*). Otros animales que se cazan con una cierta regularidad son ardillas (únicamente las de la especie *Sciurus colliae*), iguanas, pecaríes y jabalíes. Los principales recursos de pesca son los bagres y cauques. Los huicholes recolectan asimismo hongos, raíces, frutos e insectos, entre otros; cuyo conocimiento es crucial durante las temporadas de crisis. (Neurat, 2003)

La venta de artesanía se ha convertido en una importante fuente de ingresos y es una de las causas de que la migración a las ciudades y a centros turísticos se incremente; por otro lado, en los meses de la época de secas e invierno, las familias migran hacia la costa a trabajar en las plantaciones de tabaco o en el corte de la caña, lo que significa un ingreso extra a la economía de subsistencia que predomina en la sierra (Frésan, 2002). Desafortunadamente los jornaleros serranos no sólo no reciben un salario digno sino que a menudo se exponen a la contaminación de agroquímicos altamente tóxicos. También se llega a dar el caso de wirraritari que emigran a los Estados Unidos, aunque esto ocurre con una frecuencia menor a la que ocurre entre los mestizos.

TUKIPA Y XIRIKI

Los huicholes viven en rancherías aisladas, que se localizan en pequeñas mesetas; de la sierra. Cada ranchería está formada por familias unidas por el parentesco, base del sistema social que los rige. El modo de vida tradicional de los huicholes muestra una adaptación exitosa al paisaje abrupto de la sierra. La vida en las rancherías dispersas evita concentraciones mayores de población, que podrían llevar a un agotamiento de los frágiles suelos serranos o del agua. Muchas familias cuentan, además, con varios ranchos ubicados a diferentes altitudes, lo cual permite el aprovechamiento simultáneo de diversos pisos ecológicos (Neurath, 2003).

El rancho huichol consiste en una serie de casas agrupadas libremente alrededor de un patio, una de las cuales suele ser un granero ritual y

adoratorio, xiriki. En el xiriki no se almacena el alimento tan solo se guardan las semillas, una pequeña cantidad de mazorcas perfectas que representan a las diosas del maíz y a los miembros no iniciados de la familia, así como los cristales de cuarzo llamados +r+ que representan los espíritus de los antepasados sanguíneos (abuelos, bisabuelos, etc) iniciados en %al costumbre+ y en algunos casos a los cristales de los marakate (plural del mara´akame) vivos de la familia. También se guardan en el xiriki otro tipo de parafernalia ritual como son los rifles para la cacería del venado, los machetes para el trabajo del coamil, estatuillas de los dioses, imágenes religiosas de santos y vírgenes, etc.

En el xiriki se celebran las ceremonias del culto familiar, es decir aquellas relacionadas directamente con los asuntos que atañen a la familia (la actividad agrícola del rancho, curación de los miembros, funerales, nacimientos, bodas, cambios importantes, fiestas y celebraciones, etc.). Así como algunas versiones en pequeño de las grandes ceremonias que se realizan en los centros ceremoniales tukipa, estas serían tatei neixa, hikuri neixa, namawita neixa y en algunos casos la peregrinación a wirikuta y a los puntos cardinales. Con respecto a los lugares de culto de los huicholes, hay que diferenciar el adoratorio familiar xiriki, del tukipa.

El territorio huichol está dividido en regiones y cada una de ellas tiene un centro ceremonial (tukipa) alrededor del cual se agrupan las rancherías. Las comunidades en donde se ubican los centros ceremoniales mayores sólo están llenas cuando hay algún periodo ceremonial importante; el resto del año están bastante despobladas.

El tukipa que es un centro ceremonial mayor que determina un distrito y su área de influencia abarca varios asentamientos humanos. En el tukipa se reúne el consejo de ancianos, los kawiteritsiri.

Al interior del tukipa existe un sistema de cargos, los xukurikate o jicareros que son quienes se encargan de organizar los ritos más importantes del %o costumbre+huichol. En el tukipa los jicareros reciben instrucción acerca de los

ritos, los mitos de su pueblo, los modos de vida y la filosofía ancestral. De estos grupos de jicareros, algunos cuantos individuos llegarán a desarrollar las habilidades necesarias para convertirse en marakames.

Se cree que en el tukipa habitan los antepasados míticos, los primeros xukurikate, quienes crearon el universo como lo conocemos. El tukipa está compuesto a grandes rasgos de un templo tuki, un patio de danza y algunos adoratorios xirikis. Estos elementos arquitectónicos están organizados de una manera precisa en su distribución y geometría, el número de los pilares y las vigas, la forma de los edificios, la orientación con respecto a los puntos cardinales, todos estos elementos expresan una gran cantidad de conceptos y conocimientos de la sabiduría tradicional, cada deidad tiene su lugar y cada lugar tiene su significado. El centro ceremonial tukipa es una representación del universo y un contenedor de todos los dioses. Es como diría algún autor especialista en el tema una morada filosófica o en palabras de Carsten y Hugh-Jones (1995), «la expresión arquitectónica de un gran modelo cognitivo que estructura la sociedad y su cosmovisión»

GOBIERNO Y AUTORIDADES

Las comunidades que se encuentran en el territorio huichol existen tres sistemas de cargos diferentes:

- Las autoridades civiles (los cargos civiles de la cabecera municipal)
- Las autoridades tradicionales (los jicareros y el consejo de ancianos)
- EL sistema de cargos de la iglesia (los mayordomos de los santos y cristos)

Estas comunidades tienen una forma de gobierno autónoma, representada por los cargos civiles de la cabecera, encabezados por el tatuán o gobernador. La función de estas autoridades son los asuntos judiciales y administrativos; también cumplen un papel primordial en la toma de todo tipo de decisiones referentes a la comunidad. Las autoridades municipales deben reconocer a las autoridades designadas por las comunidades, pero no tienen injerencia dentro

de éstas, ya que son judicialmente independientes, a excepción de algún delito grave (por ejemplo: homicidio) que es el tipo de problema en que se solicita la intervención del municipio.

El sistema de cargos de la cabecera se compone de los siguientes funcionarios, que estarán en el cargo durante un año, después del cual serán substituidos por nuevos funcionarios:

- a) Tatuán o gobernador, encargado de todo lo relacionado con las comunidades que se encuentran dentro de su distrito; él toma las decisiones sobre los problemas judiciales, además de decidir los castigos para los transgresores de la ley; también se relaciona con las finanzas de la comunidad, administrar las ayudas gubernamentales y recaudar fondos para las obras públicas;
- b) El comisario, que se hará cargo de los problemas menores, al fungir como diputado del gobernador; lleva ante éste los casos graves;
- c) El juez-alcalde o jaxcate, quien se encarga de decir cuándo alguien tiene que ir a la cárcel o de imponer las multas; el gobernador y este cargo establecerán el precio que se les cobra a los extranjeros que llegan a presenciar las celebraciones;
- d) Los topiles, encargados de perseguir a los transgresores para apresarlos y meterlos en el cepo; reciben órdenes del tatuán y del arwasirin;
- e) El arwasirin o alguacil, quien se encarga de mandar a los topiles en cualquiera de sus labores; anteriormente era el que castigaba a los transgresores con azotes, y
- f) El capitán; sus funciones se limitan a organizar a los topiles (Gutierrez 1998: 157)

Parecería que este sistema de cargos es el que detenta el poder en la comunidad, sin embargo las autoridades tradicionales son quienes ostentan el verdadero poder, puesto que los cargos civiles son designados por el consejo de ancianos (los kuxupurite) que se compone por los kawiteros, quienes supuestamente sueñan a aquellos que deben ser designados para ocupar estos puestos. Los kawiteros son personas, generalmente mayores, que han

cumplido con las obligaciones civiles y religiosas de la localidad durante muchos años, además de ser conocedores a fondo de la tradición del grupo, por lo que son las personas más respetadas de la comunidad (Neurath, 2003)

Gutiérrez (1998) plantea que estas designaciones son más producto de una serie de alianzas entre los diferentes grupos domésticos, religiosos y tradicionales, representados por los kawiteros que por una revelación onírica. Las autoridades tradicionales se componen por los grupos de peregrinos y kawiteros, pertenecientes a los diferentes distritos tukipa. Un tukipa es centro ceremonial en el cual se organizan los ritos y peregrinaciones tradicionales. Cada tukipa cuenta con su propio grupo de peregrinos, marakames y kawiteros.

Un tukipa también es considerado como un distrito porque cuenta con un territorio que se considera su área de influencia. Los distintos tukipa se relacionan entre sí y mantienen relaciones jerárquicas. Los tukipa de una región se agrupan según la ubicación, el ~~modo~~ ~~de~~ ~~costumbre~~ ~~que~~ ~~sigan~~ y la cabecera a la que pertenezcan (San Sebastián, San Andrés o Santa Catarina)

Las autoridades tradicionales son las encargadas de realizar las diferentes fiestas y ceremonias alrededor de las cuales gira una parte muy importante de la vida social huichola. Los involucrados en este sistema de cargos son por lo general los guardianes de las tradiciones, los mitos y la sabiduría ancestral de la cultura wirrarika. Son ellos quienes ~~no~~ ~~incluso~~ ~~organizan~~ las celebraciones que realizan las instituciones de reciente creación, como la escuela o la enfermería, además de que designan los cargos religiosos cristianos y civiles+ (Gutiérrez, 1998, p. 90)

Los cargos de la iglesia se encargan de supervisar y realizar debidamente las diferentes celebraciones cristianas; además de propinarles castigos a los santos en caso de que éstos no respondan ante ciertas peticiones de la comunidad. La penalización para los santos consiste en voltearlos de cabeza y taparlos con un manto rojo. Estos cargos duran un año para los mayordomos de los santos y cinco para los mayordomos de los cristos más importantes.

Cada mayordomo cuenta con un equipo que le apoya, los puyuste y los xeputari, encargados de auxiliar al mayordomo en todo lo necesario para el ~~sa~~ santito+, y cooperan en los suntuosos gastos que se deben hacer en cada fiesta. Así como las tenanches, quienes en las fiestas harán la comida para los demás o estarán a cargo de encender el copal o traer las topas de los santos. (Gutiérrez, 1998, p. 153)

CAPÍTULO 2

LA MITOLOGÍA HUICHOLA

La mitología huichola es rica y compleja, tal vez sea una de las mitologías indígenas mejor conservadas de todo el continente. Existen muchos mitos y diferentes versiones de cada mito, los personajes de esta mitología eran tan numerosos y las historias tantas que el antropólogo Konrad Theodor Preuss (1998) llegó a comentar que para los huicholes existían más dioses que seres humanos en este mundo.

La mitología se encuentra presente en la vida de los wirraritari desde pequeños y es la clave para entender su forma de ser y estar en el mundo, con respecto a esto me gustaría citar un fragmento del libro de Arturo Gutiérrez que ilustra lo que quiero decir:

Para conocer la cultura huichola tenemos, entre otras opciones, la de escuchar atentamente las descripciones religiosas que narran una y otra vez los wixaritari, justificando así las acciones rituales o su vida cotidiano La explicación más inmediata ante cualquier circunstancia es echar mano de algún pasaje mítico: cuando van por leña, lavan en el río o cocinan tortillas; al coamiliari, sembrar, emborracharse o hasta cuando pelean. (2002, p. 35)

En esta sección sólo expondremos los mitos más importantes de esa etnia. Los huicholes designan con el termino kawitu a los mitos que se recitan durante las ceremonias. La narración de estas epopeyas puede durar entre una noche y tres días con sus noches. El término kawitu hace referencia a los "caminos de la oruga kawi" que, según la creencia huichola, traza las rutas de los peregrinos que visitan los lugares sagrados de los cinco rumbos cardinales y es también por esta razón que a los ancianos se les conoce con el término kawitero.

De acuerdo con Zingg (1998) existen en la mitología huichola tres grandes ciclos míticos: el ciclo de la creación del mundo, el ciclo del diluvio y el ciclo

cristiano. Posteriormente Johannes Neutah (1998, p. 157) relaciona estos tres grandes kawitus las tres principales instituciones de la estructura social: el grupo parental, el tukipa y la cabecera, así como con los tres centros ceremoniales en los que los huicholes realizan sus ritos.

- 1) Los conjuntos de templos de tradición mesoamericana denominados tukipa.
- 2) Los adoratorios parentales llamados xiriki.
- 3) El templo católico y los edificios públicos de la cabecera comunal.

El kawitu del centro ceremonial tukipa es el mito de la creación; explica la separación de la tierra de las aguas, el origen de los cuerpos celestes (las estrellas, el sol y la luna) de los venados, del peyote y de los dioses o antepasados deificados en general. Este kawitu equivale a un viaje a pie, es decir la peregrinación de los primeros jicareros, desde el mar en el poniente hacia el desierto en el oriente, donde se encuentra "el Cerro del Amanecer". Asimismo, explica el origen del tiempo con su alternancia de día y noche, lluvias y secas, infancia y edad adulta; del espacio geográfico, donde el mar de "abajo" (poniente) contrasta con el desierto de "arriba" (oriente); así como de todo orden social y cósmico, fundamentado en la diferenciación entre no iniciados e iniciados o dioses. Este kawitu se relaciona con la temporada de secas, tiempo donde simbólicamente reina el poder solar, el poder de las autoridades está pleno y los antepasados encarnados por los jicareros realizan sus ceremonias. (Neurath, 2002).

El kawitu sobre Watakame (el primer cultivador), Takutsi Nakawe y el diluvio es el correspondiente al adoratorio parental o Xiriki. Estas narraciones describen un viaje en canoa en dirección norte-sur y explican el origen del xiriki, de los grupos bilaterales de parentesco, de la familia poligínica, del maíz, de los simples seres humanos cultivadores (pero no de los dioses) y de los lugares sagrados del norte y del sur, que son identificados con los puntos solsticiales y marcan las mitades del año. En el ciclo ceremonial la temporada de lluvias es un nuevo diluvio y comienza a finales de junio, en el solsticio de verano. Este momento mítico corresponde a un triunfo relativo de la oscuridad sobre los

poderes solares; o bien, se refiere a un momento de un renovado "caos original" en donde todo es oscuridad (Neurath, 2002).

El tercer kawitu trata de Cristo y explica el origen del ganado vacuno y equino, de las herramientas de metal, del dinero y del conflicto entre mestizos ricos e indígenas pobres. En general se relaciona con las cosas que trajeron los españoles. Su recitación se realiza durante la semana santa y corresponde a la cabecera. (Gutiérrez y Neurath, 2003, p. 294)

EL MITO DEL NACIMIENTO DEL SOL

Para la descripción de este Kawitu nos basaremos en la versión recopilada por Arturo Gutiérrez (2002) que le fue narrada por un xukurikate con quien asistió a la peregrinación a Wirikuta, la versión recopilada por Fernando Benítez (1968) y la versión narrada a Mariana Fresán (2002) por el mará'akame Rafael Carrillo de la comunidad de Tateikie.

Nada se veía y todo era muy oscuro, y como nadie se veía no había nada, ni piedras ni nada, porque no se veía nada. Entonces ahí estaban los antepasados de nosotros, pero en el agua. Entonces el agua se empezó a hacer poquita y más poquita, y en Haramara (el lugar sagrado del poniente donde se rinde culto a la diosa del mar, localizado en la costa del Pacífico frente a San Blas, Nayarit) unos antepasados salieron del mar para caminar; eran los primeros que fueron a la peregrinación, los xukurikate, porque querían encontrar su vida. Pero no eran como nosotros, sino, como eran antepasados, eran puras víboras y animales (Gutiérrez, 2002)

En ese momento nadie había nacido, y los antepasados debían crearlo todo mediante ciertas prácticas rituales, so pena de permanecer en las tinieblas. Así pues, al comenzar a secarse el mar, iniciaron una intensa actividad ritual.

Nuestros antepasados caminaron mucho, muchísimo, pero no veían nada. Ellos tenían mucho frío y nada los calentaba, entonces a alguien se le ocurrió que tenían que cazar a un viejito que brillaba en lo más alto de la sierra; era lo único que se veía; decían que era el fuego, pero era viejito, viejito, pero se movía mucho. Muchos le tiraban sus flechas, pero el viejo nada más sacaba chispas. Por más que le tiraban, no le daban con sus flechas. Entonces un lucero, que es una estrella, la más grande, y es una mujer, le apuntó una flecha llamada wainuri y le dio. Entonces el viejo cayó de cabeza en medio, en Te'akata Ahí donde cayó, hay una piedra tatemada que se llama te'eca, que son las piedras del fuego Ahí se alzó grandísimo el fuego. (Gutiérrez, 2002)

Este lucero es Xurave Temai quien se identifica con el planeta Venus. Teakata es el lugar sagrado del centro, un complejo de templos y adoratorios naturales, ubicado en medio de las barrancas cercanas a la comunidad de Santa Catarina.

Luego de cazado el abuelo fuego, Tatewari, le manda a buscar Tamatz Kauyumari el venadito azul, héroe cultural, deidad relacionada con la sabiduría y el chamanismo, sin embargo el abuelo fuego el se niega a hablar o manifestarse ante los mensajeros que envía, no es sino hasta que los hermanos de Kauyumari, el venado Watemúkame y el venado Usikuikame van a buscarlo que el abuelo fuego se digna a contestar.

Fracasados los intentos, fue luego Watemúkame, el cuatezón, el venado de los cuernos chiquitos y esta vez alzó la cabeza Tatevarí y reconociéndolo, le preguntó:

-¿Tú eres Watemúkame, el hermano de Tamatz? ¿Qué es lo que quieres?

-Yo soy Watemúkame. He venido en tu busca. Mi hermano desea verte.

-Dile que hablaré con él si antes me hace una jícara negra con chaquiras rojas, una flecha negra y un bastón (jaka itzú) para poder levantarme: Luego que todo esté listo el mismo Tamatz debe venir en mi busca. (Benítez, 1968, p. 182)

Kauyumari dirige la construcción de un Xiriki para que se aloje allí el fuego y prepara un bastón con plumas de águila para ofrendarlo al abuelo fuego, luego de prepararle una cama de leños el abuelo fuego les habla así a los venados:

-Tú, Ushikuikame, que me tomaste la mano derecha, tú me cuidarás siempre a la derecha; tú, Watemúkame, que me tomaste la mano izquierda, tú me cuidarás siempre a la izquierda, y tú padre mío, Tamatz Kallaumari, tú serás mi corazón, el corazón del Fuego.

-Sí, dijo Tamatz- y tú serás Tatevarí Tamatz. Estarás siempre con nosotros y siempre nos darás tu calor y tu vida. (Benítez, 1968, p. 183)

En otra versión del mito narrado por el mara'akame Rafael Carrillo de la comunidad de Tataikie recopilada por Fresán (2002), los animales se acercan al fuego pero como no existía aún un chaman no podían comunicarse con el abuelo fuego y, por lo tanto, no eran capaces de concluir la creación por lo que uno a uno van intentando cantar para hablar con Tatewari, pero todos fracasan. Hasta que uno acepta sacrificarse y ser cazado en el futuro para que la creación pueda realizarse.

o lo flecharon en la cabeza a un lado y [al] otro [lado] y de ahí le salieron cuernos. Lo amarraron a la silla, usted va a ser cantador, usted va a ser el venado; usted va a llevar todo alma, todo vida, todo caminos; se llamaba Kauyumarie y le dijeron que iba cantar y que iba a ser poderoso. Tú recibes almas, usted lo vamos a sacrificar donde quiera. Con la memoria cantaba, ello sabía todo, hablaba donde está la niebla de los oscuros. (Fresán, 2002, p. 98)

Así es como los antepasados lograron domesticar el fuego, luego se dieron cuenta de que la oscuridad aun era muy densa y que necesitaban una luz en el cielo que les alumbrara para que el mundo pudiera acabar de nacer.

Apareció por ahí un viejecita que estaba muerta de sueño y por todas partes se iba cayendo.

-Cuidate abuela -le aconsejaron los guardianes- te estás muriendo de sueño y puedes caerte en el fuego.

La viejecita no hacía mucho caso de los avisos. Siguió caminando y en un traspíe, sin que nadie pudiera evitarlo, se fue de cabeza a la hoguera. Apenas se hubo convertido en cenizas, los venados sintieron que algo se movía por el oriente y apareció sobre los montes transformada en la luna. Pero como era embustera y cambiante, además de que su luz no era lo suficientemente fuerte, los antepasados decidieron que necesitaban crear otra luminaria.

Para realizar el portento de levantar el sol era necesario que un niño se arrojara al fuego. Los antepasados intentaron con un niño pequeño pero en lugar de salir el sol salió volando un ave de colores, dejaron pasar 5 días y volvieron a intentarlo, después de 5 fracasos, ya no sabían qué hacer. Triste y silencioso Tamatz Kauyumari dejó vagar su mirada por los cerros. Una imagen llamó su atención: Los kakauyaris (los ancestros mitad animales) jugaban en un cerro tirándole flechas a una rueda, pero sólo había un niño que siempre acertaba en el blanco. Este niño se llamaba Muwieri Temai, era muy feo porque estaba todo lleno de barros y pústulas. Asombrado por su habilidad Tamatz Kauyumari envió una comitiva por el pero el se negó a ir, cinco veces enviaron por él, elevando cada vez mas la jerarquía de los emisarios, intentaron capturarlo pero el niño tenía poderes y siempre salía con un truco diferente que asustaba a los visitantes, podía convertirse en serpiente, en tigre o separa su cuerpo en pedazos. Fue hasta la quinta visita que después de vencer a los hermanos

de kauyumarie que acepta acompañarles, después de obtener el permiso de sus padres.

-No tengan miedo. Mi madre Tatei Urianaka (la madre tierra) y mi padre Tatewarí, me han dado permiso de acompañarlos. Iré con ustedes, si antes Tamatz Kallaumarie me confexiona una jícara y un flecha. (Benítez, 1968)

Aunque la paternidad del niño sol generalmente se le atribuye al abuelo fuego, su maternidad ha sido atribuida a varias diosas principalmente Takutsi Nakahue (la bisabuela creadora, diosa del crecimiento y la destrucción), Metseri (la luna) y a Tatei Urianaka (nuestra madre tierra). Gutiérrez hace énfasis en la cuestión sacrificial de ceder a un hijo por el bien de la comunidad como un elemento fundante en la ideología Huichola, validado por el mito y reproducido constantemente durante el ciclo ceremonial.

Una vez listas las ofrendas y el niño atuendado con su traje, su faja, sus morrales, y sus bules de tabaco, saltó al fuego.

Entonces, cuando se aventó el niño, se sintió un trueno fuertísimo. Todo se movió y nuestros antepasados que estaban ahí se asustaron mucho y corrieron, porque del fuego saltó un venado con plumas; era un águila y también era el corazón del niño, el wexika (águila) del fuego. Luego el sol era como el niño y viajó por abajo de nosotros, que es el inframundo, como una serpiente que tiene dos cabezas, llena de plumas. Y no era ni hombre ni animal. Ahí se lo querían comer muchas serpientes y una gran serpiente azul, pero él también era como serpiente, y corría mucho. Pero no le pudieron hacer nada porque había hecho unas plumas que lo protegía y que eran como estrellas. (Gutiérrez, 1998, p. 41)

Se dice que cuando el niño sol saltó al fuego se vino un gran vendaval que diseminó todas las enfermedades que tenía entre los Kakauyaris que se encontraban allí reunidos, contagiándolos y matándolos a todos. Armando Casillas Romo (1990), investigador de la medicina tradicional huichola, recopiló una versión donde se identifica este momento como el origen de la enfermedad

y la muerte, a pesar de que los dioses ahí reunidos se apresuraron a colocar una roca labrada (tepali) encima no fue suficiente pues el mal ya había escapado al mundo. El niño buboso contenía dentro de sí todos los males conocidos, como una caja de Pandora que al momento de su sacrificarse, liberó (y se liberó de) las enfermedades que contenía.

Por otra parte se menciona en varias versiones que mientras el niño buboso se hundía en el inframundo, para su viaje nocturno dio cuatro saltos formando un quince, el cual los huicholes relacionan con la ofrenda llamada tsikuri, mejor conocida como ojo de Dios.

Este mito leído desde una perspectiva jungiana se antoja bastante prometedor, tal vez Jung lo relacionaría entre otras cosas con el viaje subterráneo del sol en la cultura griega, el Nekias, que el autor suizo identificó desde la psicología analítica con un proceso catártico y desorganizador, de profundo autoconocimiento que debe experimentar la psique de la persona que busca la individuación.

El viaje nocturno del Sol fue complicado puesto que cuando éste irradió su luz todos los animales nocturnos (los jaguares y leones monteses, los lobos, los coyotes, las zorras y las serpientes) se irritaron muchísimo y dispararon flechas contra el. Sin embargo gracias al apoyo del canto de las aves y a que la ardilla lo defendió el Sol pudo salir adelante de esta prueba, y asomarse por el oriente.

Narra un xucuricate:

Luego salió del otro lado en Wirikuta allá donde fuimos. Salió de la cueva de Reunari, allá en el Cerro Quemado (lugar sagrado del oriente ubicado en el desierto de San Luis Potosí). Pero nació asustado y tiernito y todo lo empezó a quemar. Muchos que venían del mar se quedaron cansados y ahí se quedaron porque el sol los quemó, otros ya no llegaron y por eso se quedaron atrapados bajo la tierra. Pero muchos le gritaron al Sol que se subiera un escalón más arriba porque quemaba mucho y el Sol se

subió otro escalón, pero seguía quemando mucho, entonces le gritaron que otra vez se subiera, y así el Sol se subió por cinco escalones hasta llegar en medio.

Gutiérrez, escribe:

Cuando el Sol había llegado al quinto escalón les dijo que tenían que ponerle cuatro pinos en los rumbos cardinales para que no se cayera, y que lo tenían que alimentar con sangre. Entonces todos los antepasados se reunieron en Kutsaraipa, lugar ubicado en Tatei Martinieri, (ojo de agua en el desierto de Wirikuta). Ahí cortaron unos pinos y sostuvieron al Sol y al cielo y ya no se juntó el Sol y el agua y quedó hecho Tateikie y los otros puntos cardinales, ahí donde fuimos. Por eso los huicholes tenemos que ir todos los años a Wirikuta y a los cuatro rumbos a dejar ofrendas, pues si no el mundo se cae y todo desaparece. (2002, p. 41)

Según Neurath y Gutiérrez esta batalla entre el Sol (caliente y seco) contra los monstruos marinos (húmedos y fríos) ilustra la concepción cíclica y dualista que tienen los huicholes del tiempo, dividiendo su calendario en dos temporadas, la de secas y la de lluvias. Para que permaneciera esa división, noche-día, los antepasados, a petición del sol, tuvieron que "sostenerlo" y evitar que las aguas volvieran a inundarlo todo. La permanencia de esta división y el esfuerzo realizado por los antepasados originaron los distintos elementos naturales y, sobre todo, los culturales -las prácticas rituales- del universo huichol. Piensan que si dejan de efectuar "el costumbre": entonces la división del universo regresará al origen caótico. Como veremos más adelante esta es la mediación entre opuestos y reconciliación de paradojas que realiza el mito en favor de la cultura, función de la que cual escribió Levi-Stauss. En palabras de Negrín (1985, p. 29) la misión de las tradiciones huicholas es reanudar la armonía entre el agua y el fuego, poniendo de acuerdo a Nuestras Madres (Tateteima) del Mar, alas Madres de la Lluvia, del Cielo y de la Tierra, con Nuestro Abuelo . el Fuego- y Nuestro Padre Creador - el Sol (Taveviécame) y Nuestros

Hermanos Mayores, (Tamatsima), el Viento y el Venado.+Esto sin olvidar que este dualismo esta jerarquizado dando preferencia a los elementos solares por encima de los acuáticos.

EL MITO DEL DILUVIO Y LAS BODAS DEL MAÍZ

Las historias de este ciclo mítico corresponden al ciclo de lluvias, donde supuestamente las cosas regresan al caos y a la obscuridad; estos mitos hablan de las lluvias, de la siembra, del origen del maíz y de las técnicas de cultivo. Además narran una travesía de sur a norte y mencionan los lugares sagrados de estas direcciones. Para la historia del diluvio y las bodas del maíz tomaremos el mito recopilado por Fernando Benítez (1968) del mara'akame Panchito López de la Cruz y las publicadas en el artículo sobre Mitología y Literatura del Gran Nayar que publicaron Neurath y Gutiérrez (2003).

Watákame, el labrador, sembraba calabazas y frijol, en todas partes crecía el monte. A Watákame le gustaba mucho trabajar y tenía mucha fuerza. Un día tumbó con gran esfuerzo toda la vegetación de un cerro, pero al día siguiente los árboles habían crecido y el monte estaba tan cerrado y tan alto como antes de tumbarlo. Esto le ocurrió durante cinco días.

Llegado el quinto día, Watákame, después de terminar su trabajo, se escondió detrás de un árbol, y no había pasado un largo rato, cuando vio acercarse por el sur a una viejecita que llevaba en la mano su bastón ganchudo de otate. La vieja levantó el bastón a los cuatro puntos cardinales, y al dirigirlo por último hacia el centro de la tierra se empezó a levantar el monte. Watákame empuñó su hacha y corrió adonde estaba la vieja, gritándole:

-Detente. Yo he sudado, yo me he cansado cuatro días tumbando el monte y tú siempre me haces la misma hechicería. Voy a matarte.

-Mira -le dijo ella-, no te enojés. Yo soy Nakawé la madre de los dioses, y sé que tu trabajo es un trabajo perdido. Dentro de cinco

días comenzará a llover, se desbordarán los ríos y el mundo será cubierto por las aguas. Yo he venido a salvarte.

-Dime cómo puedo salvarme.

-Allí hay un árbol de salate. Mañana lo tiras y con su madera harás una canoa que deberá tener cinco agujeros en el lado derecho y cinco en el izquierdo. Terminada la canoa me buscas cinco cabezas (tallos) de calabaza, cinco granos de maíz de cada color y cinco granos de frijol, cinco semillas de wave, cinco de roble, de pino y de salate. Si sabes de una perrita negra, también te la consigues. (Benítez, 1968, pp. 166-167)

La anciana Nakahué también le advirtió de tres peligros más que vendría un fuerte vendaval con olor a chile que causaría tos y escozor a quien le respirase, una lluvia de espinas y agujas, así como el hecho de que las herramientas cobrarían vida para vengarse de los humanos que las estrellaban y las hacían romperse. Algunos autores (Preuss, 1998 y Benítez, 1968) han encontrado un gran parecido a estos desastres con algunas otras visiones apocalípticas dentro de la tradición mesoamericana, como la leyenda de los soles o el Popol Vuh.

Después de cinco días Watákame reunió todos los elementos y terminó de construir la canoa, se encerró con la perrita en la barca y la diosa Nakahué la cerró desde fuera. Entonces comenzó el diluvio que duró 5 años. El itinerario que siguió la barca de Watakame varía en las distintas versiones, aunque todas se recorren los cuatro puntos cardinales formando un rombo (un tsikuri). Usualmente en estas descripciones del viaje se mencionan a como sitio de origen Haurramanaca, el lugar sagrado del norte ubicado en cerro gordo Durango y de destino, Xapawilleme el lugar sagrado del sur ubicado en el lago de Chapala. Por lo que se considera este viaje una trayectoria norte-sur relacionada simbólicamente con el corrimiento del sol a estos puntos cardinales durante los solsticios.

Una vez que terminó de llover tuvieron que esperar un año más a que bajaran las aguas. A los cinco días de estar la canoa en la playa, Nakahué le dijo al hombre:

-Pisa la tierra sin temor. Las aguas se han retirado Watákame salió de la canoa, dio unos pasos y sus pies se hundían en la tierra blanda y mojada por lo que todavía son visibles, como también es visible el tallo de la calabaza que no se comió durante el viaje y está dentro de una cueva cercana, convertido en piedra. Entonces la Madre de los Dioses subió a lo alto de la canoa y desde ahí arrojó las semillas de frijol, de calabaza, de bule, de guamuchil, de tempisque, de ciruela y de todas las plantas que el labrador había metido a la canoa, hecho todo lo cual habló de esta manera:

-Agarren su camino y estén sin pendiente. La tierra no volverá a inundarse. Puedes desmontar, sembrar y cosechar y fundar una familia.

Se fue Watákame con su perrita, levantaron su casa en un lugar que habían limpiado las hormigas y allí vivieron un tiempo cultivando frijol y calabazas. (Benítez, 1968, p. 586)

Watákame se sorprendía que al regresar de la labranza encontraba la comida preparada, así ocurrió en varias ocasiones hasta que un día decidió esconderse para ver quien era quien preparaba la comida mientras él no estaba. Entonces vio que la perra se quitaba la piel y la colgaba, quedando convertida en una mujer que se arrodilló á moler. Sigilosamente se acerco sin que ella lo viera, cogió el cuero y lo echó a la lumbre, "Me has quemado mi ropa", gritó ella poniéndose á aullar como perro. Molió un poco de maíz, lo disolvió en agua y lavó a la perrita con el atole del maíz crudo. Desde ese día ella no volvió a convertirse en animal y Watákame le llamo Tashiwa que significa lavada con nixtamal.

El segundo mito de este ciclo relacionado es el de las bodas del maíz identifican la milpa con la familia y las plantas de maíz con las esposas del

disminuían, por fin, harto de comer devolvió el bule y las tortillas a la señora paloma.

-¿No que no te ibas a llenar? -preguntó la paloma.

-Yo no dije nada -le contestó joven.

-No, pero lo pensaste. Mañana, cuando tengas hambre, búscame. Yo vivo ahí, en esa casa donde voy a pararme.

A la mañana siguiente el joven fue a la casa que la paloma le había mostrado. Allí estaban sentados una señora y un anciano.

-Buenas tardes -contestó una -siéntate aquí y descansa de tu viaje.

-Dale de comer -dijo el viejito. Creo que tiene hambre.

La mujer entró a la cocina y después salió con un bule chico y cinco tortillas pequeñas.

"Es muy poca comida para el hambre que tengo" . pensó Sikoakame, y como la primera vez, se llenó sin acabar el atole.

-Ya me llené, muchas gracias señora -dijo devolviéndole el bule.

-Tú pensaste que era poco y no terminaste el atole.

Se dijo el joven: "La señora habla como la paloma. No hay duda que es la paloma. Su comida me ha hecho crecer y me ha quitado las enfermedades. (Benítez, 1968, p. 174)

Después el joven le pidió al señor que le vendiera un poco de maíz por ceniza pero él le dijo que lo que le habían dicho las hormigas era mentira, que ellas eran ladronas que saqueaban su carretón de noche. En lugar de eso le propuso que se casara con una de sus hijas y así tendrían todo lo necesario.

Entonces salieron las hijas del señor, todas eran muy bonitas, había una negrita, una amarilla, una güera muy pálida, una vestida de rojo, eran las diferentes variedades del maíz, con ellas también estaba una niña con los ojos chiquitos y redondos, ella era Wa'Ve el amaranto. Así el joven las estuvo viendo, hasta que escogió a Yoawime la muchacha del maíz azul, ella aceptó ir con el muchacho y las hermanas también aceptaron ir a visitarlos. Los padres aceptaron entregarle a la muchacha pero antes tenía que

construir varios silos para guardar maíz y un Xiriki, con un altar, una flecha y una jícara. La jícara la debía elaborar la madre del muchacho.

Cinco días tardó el muchacho en construir el xiriki y todo lo que se le había pedido y regreso a la casa de Kukurú Wimari. Los padres le entregaron a Yoawime (el maíz azul) pero le advirtieron que nunca la hiciera trabajar, la muchacha tenía que estar sentada siempre en el altar de xiriki. Si el muchacho cumplía esto por cinco años la abundancia sería siempre suya.

De vuelta a su casa, Sikoakame sentó a la muchacha en el altar, adentro de una jícara, puesta sobre las ramas, y a media noche, la madre le prendió una vela. Cuando estaba ahí oyó un ruido grato a su corazón: el ruido que hace el maíz al vaciarse, el chorro del maíz cayendo y rebotando en el suelo del xiriki.

Al día siguiente le dijo el joven a la muchacha:

-Me voy a trabajar. Tú no debes bajar del altar aunque te lo ordene mi madre.

A mediodía llegaron las hermanas, las muchachas-maíces, las muchachas-frijoles, los señores calabazas, y entraron a chorros en los silos y los silos pronto quedaron rebosantes de maíz, de frijol y de calabazas. (Benítez, 1968, p. 174)

El mito continúa describiendo la prosperidad del muchacho, así como los diferentes ritos, técnicas y conocimientos del cultivo del maíz que le son enseñados por Yoawime. Ella le enseña al muchacho cómo preparar el terreno, cómo pedir la lluvia y cómo hacer que crezca el maíz.

Con el paso del tiempo la madre del muchacho se molesta porque ella se encarga de las labores domesticas mientras que Yoawime sólo está sentada en el Xiriki, así que comienza a acosarla llamándole perezosa y pidiéndole que le ayude.

A los cuatro años harta de ser hostigada por su suegra la muchacha bajo del altar, alistó una olla, e hirvió el nixtamal. Los ojos se le irritaron, le lloraban con el polvo de la cal; le escocían.

Cuando estuvo dispuesto el nixtamal, lo enfrió un poco; principió luego a molerlo en el metate, de sus manos brotaba mucha sangre. Sus manos heridas escurrían sangre y la masa salía roja, como si fuera la propia carne de la muchacha. Con las manos lastimadas la muchacha dejó el metate, se fue a casa de sus padres.

Al regresar de la faena el joven se dio cuenta que la muchacha maíz había escapado a casa de Kukurú Wimari, con lágrimas en los ojos fue a buscarla. Al llegar a casa de la señora paloma, la muchacha se negó a volver con él, los padres estaban muy enojados. La madre le habló así:

-Como no cumpliste ya no te la podemos entregar. Si traes dinero te venderemos el maíz que nos pediste la primera vez. Te daremos cinco granos de distinto color para la siembra y cinco litros de maíz para tu comida. Debes saber que las cosas ya no serán como antes. Trabajarás mucho, tumbando monte, quemándolo, sembrando con estaca, limpiando el coamil. Esta será tu vida. Aquí tienes el maíz. Puedes volver a tu casa. (Benítez, 1968, p. 178)

A partir de ese día los hombres tienen que ganar con gran trabajo su sustento.

LOS MITOS DEL CICLO CRISTIANO

Las imágenes religiosas y los mitos de corte cristiano se asocian con los objetos y tecnologías que los huicholes adquirieron después de la llegada de los españoles: el dinero, el ganado, las herramientas de metal, los instrumentos musicales de cuerda. Estos mitos narrados por los huicholes sobre Cristo se apartan considerablemente de la ortodoxia católica y comparados con los evangelios estas historias podrían sonar disparatadas, graciosas o hasta blasfemas, sin embargo para entenderlas correctamente hay que situarlas en el contexto ideológico al que pertenecen. Para el *homo religiosus* (Ver Glosario) diría Mircea Eliade (1960), nada puede ser sagrado si no posee un origen mítico. En estas atípicas narraciones podemos ver un intento por ordenar y

clasificar el mundo, dándole a elementos nuevos en la cultura un lugar en el universo para que puedan ser pensados como plantea Levi Strauss en *El Pensamiento Salvaje*.

Se considera que el Cristo es hijo de Tawewiekame (nuestro padre sol) y Tataei Weika Wimari (Nuestra madre águila real) diosa relacionada con la bóveda celeste y sincretizada con la virgen de Guadalupe. Al cristo se le suele identificar con el hijo fruto de esta unión, Paraitsika, el venado que se sacrifica para que el mundo pueda existir. Asimismo se le relaciona con Tewari Yuawi, una deidad relacionada con el viento que se caracteriza como un charro mestizo azul, según los mitos este personaje enseñó a los indios a cuidar ganado, a montar caballos y a gastar dinero. Como ejemplo de estos mitos del ciclo cristiano transcribo uno recuperado por Arturo Gutiérrez, el mitante es Rafael Carrillo un Huichol de la comunidad de Tateikie:

Kauyumari puso a varias personas a competir para ver quién era el mejor músico de toda la región. Había Judíos y estaba un niño chiquitito que se llamaba Nazareno. Era hijo de una virgen, quien había nacido en el mar cuando el sol bajó por ahí. Ella le había pedido a Kauyumari que el mejor músico bailarían con ella. Entonces los Judíos tocaron sus violines, pero estos no sonaron, más que a rechinidos.

Luego pasaron los españoles y tampoco, luego los mexicanos y menos y así todos los indios. Al final pasó el Nazareno con un violín que Kauyumari le regaló, lleno de flores. Tocó tan bonito, que la Virgen dijo que no parara, que tocara y tocara. Entonces, la Virgen se vistió muy bonito, llena de flores y sacó al Nazareno a bailar y bailaron mucho y bien pegaditos, como esposos.

Los Judíos, cuando vieron eso, se enojaron mucho y quisieron matar al Santo Cristo, pero el Santo Cristo pudo escapar gracias a un ventarrón que Nakawe le mandó. Luego Cristo viajó por todos los rumbos cardinales, y encontró a muchos animales que sembraban espinas y luego piedras y luego hasta ladrillos. Pero él les dijo que les iba a dar maíz y música para que ya no comieran piedras ni espinas.

Les dijo que, si veían a unos Judíos, que no les dijeran dónde estaba, pues se escondería tras los pinos. Pero ahí fueron a buscarlo los Judíos y luego lo encontraron, pero éste se pudo escapar. Luego encontró a la Virgen, quien le dijo que la acompañara para salvarlo. Pero Cristo dijo que tenía que hacer muchas cosas, tenía que hacer a los mexicanos y españoles. Así se encontró un burro a quien le dijo que era un mexicano, y le regaló los jitomates, luego se topó con un puerco y dijo que era un español y le regaló melones y así fue haciendo todas las frutas. Luego llegó a la sierra e hizo la cabecera y a San Andrés, y ahí puso borregos, burros y calles. Luego hizo una banqueta, una torre y un banco y edificó la casa de gobierno. Luego estableció otros pueblos con tiendas, hachas, pistolas, rifles y coches.

Pero los Judíos lo seguían, y se fue para Wirikuta, los Judíos tenían un perro pinto que lo seguía a todos los lados. Aunque el perro intentó atrapar a Cristo por cinco veces, nunca pudo. Luego el Santo Cristo escribió una carta a Nakawe, diciéndole que iba a trabajar durante cinco días y que luego haría una cruz en la que se iba a colgar. Nakawe le dijo que no podía tocar a ninguna mujer y que tendría que ayunar.

Cristo estaba bendito, entonces la Virgen se encontró a Cristo en su casa. Estaban solos y ella le dijo: "Cierra la puerta y acostémonos juntos". Todos querían estar con la Virgen, porque era muy hermosa. San José, que era su esposo, fue a buscar rifles y pistolas para defenderla, pues ya habían llegado turcos, chinos y japoneses a querer robársela.

Los Judíos seguían buscando a Santo Cristo y la garza les dijo que se escondía tras un pino. Entonces los Judíos corrieron a cortar el pino, pero Kauyumari ya había advertido al niño que los Judíos lo buscaban, por lo que pudo escapar.

Escapó a todos los rumbos cardinales, y por donde pasaba le decía a Kauyumari que tenía que traer bueyes para enseñarle a los mexicanos a domesticar la bestia y curtir la piel. Dizque cuando Kauyumari trajo al buey,

Cristo se disfrazó para que los Judíos no lo vieran, de un charro negro. Entonces la garza graznó nombrándole a Cristo Teiwari Yuavi, que quiere decir Nuestro Señor, el Charro Azul [Oscuro o Negro].

Nakawe estaba muy molesta por la huida de Cristo, y decidió ir a hablar con el sol. Se convirtió en luna y se puso a platicar con él. Enojada, Nakawe decidió hacer un diluvio y tapar al sol con cinco nubes que eran unas enormes serpientes. Kauyumari se enojó mucho y entonces fue a hablar con Nakawe para convencerla que dejara libre al sol, pues ya no calentaba la creación de Cristo. Le prometió que Cristo iba a ser crucificado por haber despreciado el abrazo de la Virgen. Nakawe aceptó entonces detener las lluvias y el sol calentó nuevamente.

Mientras tanto, Cristo enseñaba a los gringos a hacer fábricas y dólares, los enseñaba a herrar mulas. También les dio a los mexicanos instrucciones para que supieran tocar música de mariachi, y así hacer [ganar] dinero. Luego, ya muy cansado, se fue a la sierra de los huicholes, pero estaba tan cansado que ya no pudo hacer más cosas que el costumbre para los huicholes, y por eso nosotros tenemos costumbres diferentes a las de los mexicanos.

En el tukipa, Cristo ordenó a los Kawiterutsixi [consejo de ancianos] que hicieran el pueblo, en el que iba a haber Tenanches, Topiles, Alguaciles y Tatoan. Y que cada uno tenía que cargar una vara de palo brasil. Cristo arrancó un rayo del sol y lo sembró en la iglesia. A los cinco días ya había un palo brasil de donde los Kawiterutsixi tomaron sus flores y palos para los gobernantes. Luego con el tronco hizo un poste que le llamó arwasirin donde serían castigados los mal portadas, luego hizo el cepo. Luego les dijo a los ancianos que ya estaba muy cansado y que iba a hacer una cruz para descansar. Los Kawiterutsixi hicieron la cruz y, mientras la hacían, Cristo les dijo que había que hacer un carnaval. Que los toros iban a ser sacrificados por un niño que no tuviera pecado. El toro iba a traer la lluvia, porque era en realidad una serpiente de Nakawe, que había que sacrificar. En el carnaval tenían que cantarle a Cristo y bailar el mitote con sus coronas.

Luego salieron los santos de la iglesia y, para refrescarlos, Nakawe ordenó que se aventara sotol y que ella lo convertiría en lluvia. Los santos rodearon al niño toro, y lo sacrificaron. Cristo estaba ya muy cansado y decidió descansar. Con un santo llamado Nacario, mandó al Palacio Nacional una carta diciéndole al general Ramón Corona (el general que luchó contra el Cora Manuel Lozada) que no lo traicionara con los Judíos, e hizo que en la mesa de poder escribieran "Cristo, rey Lazada, (¿Lozada?) quien inventó la vida". Y así hicieron la mesa de poder, y por eso tiene cinco cruces y la firma de Cristo, rey Lazada. Luego llegaron los Judíos comandados por Ramón Corona, y el Santo Nacario, quien por treinta monedas de plata le había dicho a Corona dónde estaba Cristo, quien tenía un ojo en la frente y otro en el mentón y los pies chuecos, ya no hablaba huichol, sino español.

Cristo se alzó sobre sus cinco pinos que se habían convertido en una cruz. Luego Cristo compró unos clavos y los Judíos lo atraparon. Con la ayuda del muchacho borrego, Cristo escapó y los Judíos patearon tanto al borrego, que lo dejaron hinchado para siempre.

El sol le dijo a Cristo que se tenía que entregar, y así lo hizo. Cuando iba de regreso, encontró a la Virgen quien quiso bailar con él, pero él corrió para que lo subieran a la cruz. Así los Judíos, en una cruz que medía ciento cincuenta mil metros, fue clavado. La Virgen entonces le enseñó las piernas y se le insinuó, pero Cristo no hizo nada. Cuando Cristo le iba a ver las piernas, entonces las madres de la lluvia, que estaban muy tristes por ver al niño sufrir tanto, mandaron a un ciego para que lo pinchara.

El ciego le pinchó con un sable uno de los costados, de donde brotó sangre que le pintó los ojos y vio que había matado a su dios. Entonces Cristo en su cruz se elevó tan alto, que fue a descansar arriba del Sol. También los santos murieron con él. Y así es la historia de Cristo. Gracias.

De esta última parte hay un detalle recopilado que me parece muy simpático el cual aparece en una versión que le narró a Benítez el mara'akame Bartolo Chibarras de la comunidad de Ocota, este fragmento supuestamente explica

por qué la mayoría de las imágenes del cristo de la crucifixión. De este fragmento también llama la atención, el tema (¿arquetípico?) de un inocente que es engañado para matar a una persona santa, este parece ser una trama clásica en las mitologías, que se repite en diferentes latitudes. Un ejemplo que me viene a la mente es el mito nórdico donde Loki engaña a Höör un dios ciego, para que le dispare a su hermano Balder una flecha de muérdago, con la que lo fulmina.

Todos los judíos hablaban de matar a Cristo, al último ninguno se animó a matarlo y habló el Santo Cristo:

-Todo lo que yo necesitaba se ha pedido, y yo debo morir. Como ustedes se han arrepentido, que me mate el ciego a quien no pude devolverle la vista.

Casi a la fuerza los orillos le dieron al ciego el cuchillo y todavía el Santo Cristo llamó al señor de la Cámara y le dijo:

-Cuando el ciego me hunda el cuchillo usted me retrata con su cámara.

Llegó el ciego, le enterró el cuchillo y gritó el Santo Cristo:

-Ay, Dios, ahora sí ya me mataste.

Clamó el ciego al oírlo:

-Ah, tú eras el Santo Cristo, pero yo no lo sabía. Los orillos me engañaron. Fueron por mí y me dijeron: Dale una cuchillada al árbol que está tirado frente a la iglesia.

Ahora es demasiado tarde.

El fotógrafo no tuvo tiempo de retratarlo cuando le metían el cuchillo, y por esta razón sólo hay retratos del Santo Cristo cuando ya está muerto, bañado en su sangre. (Benítez, 1968, p. 350)

CAPÍTULO 3

RITOS HUICHOLAS, COSMOVISIÓN Y PSICOTERAPIA

De lo que están hechos los dioses estamos hechos nosotros
Mara'akame José Benítez Sánchez

Nosotros semos los dioses
Mara'akame Pablo Taizán de la Cruz

El Ciclo Ritual

En este capítulo abordaremos los principales ritos huicholes así como algunas nociones de la cosmovisión de este pueblo que nos ayudarán a comprender lo que para ellos implica y significa la realización de sus ritos y ceremonias.

Antes de empezar con la descripción de los ritos y ceremonias de esta etnia es pertinente hacer una aclaración; los huicholes, así como todas las demás culturas, tienen momentos de ceremonia y momentos de vida cotidiana. Por lo cual, aunque en este capítulo nos enfoquemos a los momentos de contacto con lo sagrado, misterioso y delicado (hierofanías), no debemos creer que se trata de un pueblo completamente *%místico+*; eternamente inmerso en el clímax de una ceremonia, ajeno toda realidad cotidiana o *%profana+*. Si bien los momentos cumbre de las ceremonias son importantes, siendo ellos alimento para el alma del hombre y necesarios para la supervivencia de una cultura, estos solo pueden ser significativos si se cuenta con otros momentos sencillos y relajados donde las personas puedan vivir una vida tranquila (cotidiana).

La vida del pueblo huichol está organizada alrededor del calendario ritual que representa la constante batalla entre las fuerzas del día y de la noche. Mediante la realización de estas ceremonias se reproduce la cultura wirrarika. En esta batalla es posible apreciar un dualismo jerarquizado donde las fuerzas del orden siempre logran vencer al caos. Esta victoria es temporal y nunca definitiva ya que en cierto punto el mundo debe regresar al caos permitiendo así un nuevo nacimiento de los dioses y las cosas. En la cosmogonía huichola el ciclo del calendario ritual representa la constante creación y destrucción del universo.

Desde el punto de vista tradicional de la realización de las ceremonias depende la victoria de nuestro padre el sol y su ley, por tanto la continuidad de la vida, las tradiciones y la sociedad. Paradójicamente llegado el momento del ocaso del sol y el comienzo de la temporada de lluvias, de la desaparición de las autoridades tradicionales y los cuerpos sacerdotales dependerá la abundancia de precipitaciones, la fertilidad y el crecimiento del maíz que es indispensable para la subsistencia; este tiempo es la noche del año.

En un principio esta dialéctica de día-noche, orden-caos puede sonar demasiado abstracta pero analizando las cualidades físicas del territorio huichola y la agricultura, actividad que por siglos ha representado el principal sustento de los huicholes, encontramos los vínculos que ligan la ideología con la vida cotidiana de la comunidad y más aun con la supervivencia de la misma.

La agricultura en estas comunidades es de temporal, es decir, se rige según los ritmos poco alterables del clima tropical-monzonal. De esta manera, la principal actividad de subsistencia siempre se relaciona con un calendario solar, que es, por ende, también un calendario festivo y ritual. (Neurath, 2002. p.131)

Las ceremonias y peregrinaciones a las que he podido presenciar se han llevado acabo en el rancho del mara'akame Pablo o bajo su guía, se trata de los rituales de un solo grupo familiar y no de las ceremonias de un centro ceremonial tukipa por lo que no se puede observar el complejo sistema de cargos que existe en una comunidad grande. Por lo tanto para esta descripción del ciclo ritual me basaré en buena parte en la tesis doctoral de Johannes Neurath *Las fiestas de la casa grande* (2002) y en el trabajo de Arturo Gutiérrez *La peregrinación a Wirikuta*. (2002) Ambos autores pertenecientes al Seminario del gran Nayar+ son quienes han logrado articular de forma más completa el ciclo agrícola, con la mitología, los ritos y los fenómenos naturales, sus trabajos representan un parteaguas con respecto a investigaciones anteriores, puesto que superan la observación separada de rituales para integrarlos un sistema estructurado que permite un comprensión más amplia de

la tradición wirrarika. Se pueden encontrar descripciones mucho más detalladas de las fiestas y ceremonias en los trabajos de ambos autores.

En el ciclo anual se establecen dos temporadas estacionales: La de lluvia y la de secas. Estos dos se caracterizan por dos energías propias que son opuestas entre sí: tukari y t+kari. Tukari se relaciona con la energía masculina solar, el fuego, el cielo, el sol, la vida y la ley, así como la temporada seca del año. Mientras que el t+kari se relaciona con la energía femenina, nocturna, la temporada de lluvias, el océano, la sensualidad, la fertilidad, el caos, la muerte y el inframundo.

Durante la época seca del año se organizan los grupos de jicareros (xukurikate) o peyoteros (hikuritamete). La palabra xukurikate deriva de xukuri significa jícara y alude a las jicaras de los antepasados+objetos que se encargan a los participantes más importantes del tukipa, cada una de las cuales esta relacionada con una deidad y representa un compromiso que el xukurikate tiene que atender durante un ciclo de 5 años. Esta jícara es considerada el asiento de dicho antepasado, durante las ceremonias el encargado de este objeto debe alimentar la jícara con sangre de los animales sacrificados, peyote y agua de los manantiales. Al mismo tiempo, ser el portador de este objeto le permite tomar el papel de dicha deidad durante ciertos rituales.

La palabra hikuritamete deriva de hikuri, peyote+. Como se sabe, una de las tareas principales de los jicareros o peyoteros es precisamente la recolección del peyote (*Lophophora williamsi*), cactus psicotrópico sin espinas que crece en el desierto sagrado de Wirikuta, en el norte de estado de San Luis Potosí. Pero ésta es sólo una de sus actividades. Los jicareros también son los protagonistas de las fiestas agrícolas que se celebran en el tukipa. Son, simultáneamente, un grupo de cazadores de venado y un grupo de peregrinos que tiene la obligación de viajar hacia una serie de lugares sagrados del paisaje que corresponden a los cinco rumbos cardinales. Aparte de esto, como encargados del tukipa conforman un grupo de cooperación que realiza numerosas jornadas de trabajo, tanto para el centro ceremonial como para comuneros particulares que tienen una participación importante en algún

asunto del tukipa. Todas estas actividades las desarrollan los jicareros principalmente durante la época seca del año. Durante las lluvias descansan de su cargo para atender sus ranchos. (Neurath, 2002, p. 224)

Existen dos momentos calendáricos clave que se consideran "inicios del año": los solsticios de verano y de invierno. Con la quema del coamil culminan los trabajos que corresponden a la temporada de "las secas". La quema se realiza, precisamente, en la época del año en la que se miden las temperaturas más elevadas, cerca del solsticio de verano. Una vez que el calor ha alcanzado su máximo el clima se transforma bruscamente, dando inicio a "las lluvias". (Neurath, 2002, p. 224)

T+KARIPA, la noche del año

Desde el solsticio hasta octubre se extiende la temporada de lluvias en esta época los wirraritari quedan liberados momentáneamente de sus obligaciones rituales; una parte de ellos regresan a sus ranchos para dedicarse a la agricultura de temporal, mientras que otros bajan a las regiones costeras a trabajar como jornaleros o migran a otros sitios con la intención de trabajar. Durante esta noche del año los kawiteros sueñan a las personas que ocuparán los cargos civiles y religiosos del próximo año.

Desde la cosmovisión tradicional se considera la temporada nocturna o t+karipa como el preludio de la existencia, el tiempo en que se gesta lo que va a nacer. Representa lo femenino y a las deidades femeninas que moran en cuevas, ojos de agua, lagunas, manantiales, el mar y algunas piedras, a estos sitios son a los que acuden los huicholes a dejar ofrendas. Durante este tiempo se exalta el poder de las diosas como Tatei Haramara (el océano) o Takutsi Nakahue. En términos de la organización agrícola, t+karipa es la época en que se siembra, crecen las plantas y se espera la cosecha; cuando todo es tierno, inmaduro e incluso inexistente; es el momento del caos primordial, donde no hay ley. Los meses que dura t+karipa serán de larga espera. El periodo se asemeja al del embarazo de una mujer que dará a luz. (Gutiérrez, 2002, p. 45) Para Konrad T. Preuss cada inicio de las lluvias metafóricamente es la llegada

de un nuevo diluvio y, simultáneamente, un regreso a los orígenes acuáticos del mundo.

Tatei Neixa

El temporal termina aproximadamente entre octubre y noviembre. El fin del temporal se marca con la celebración de Tatei Neixa, también conocida como la fiesta de los primeros frutos, la fiesta del tambor o la danza de nuestras madres. Antes de Tatei Neixa hay un par de ceremonias que anuncian la proximidad del nuevo día. Una es la fiesta del toro, Mawarixa, la celebración donde los cawiteros se reúnen después de la temporada de lluvias para ponerse de acuerdo en la distribución de los cargos del año así como la ceremonia de K+r+puxi llamada también volteado de mesa donde se les devuelven a las autoridades aún en funciones las varas de mando que se les retiraron al comienzo de la temporada de lluvias y se voltea la mesa de las autoridades que estaba de cabeza en la Casa Real como símbolo de la reinstauración de sus cargos.

Cuando el maíz comienza a madurar se considera que el fuego y el sol han empezado a salir de nuevo pero se les concibe como recién nacidos aún no tienen toda su fuerza.

Poco a poco el elote se seca para convertirse en mazorca. Las diosas de la lluvia se van, el agua se retira hacia el interior de la tierra y la superficie se seca. Podría decirse que el diluvio termina en octubre. El sol vence a las fuerzas del inframundo y provoca que el mundo, nuevamente, se vuelva sólido. (Neurath, 2002, p. 122)

Esta ceremonia está dedicada a los niños y a los nuevos frutos, en tatei neixa se presentan a los dioses los elotes y las calabazas, junto con los niños menores de cinco años.

Durante tatei neixa el mara´akame conduce a los niños en una peregrinación simbólica e imaginaria al desierto de Wirikuta (el lugar sagrado donde crece el peyote) para presentarlos a las deidades que ahí habitan y pedir su protección para los pequeños. Según la creencia huichola, la naturaleza de este viaje es espiritual, el mara´akame, que se ha convertido en un águila, lleva volando las almas de los pequeños a conocer el cerro del amanecer y los lugares donde habitan los dioses. El mara´akame va describiendo en su canto los lugares visitados y los diálogos que va entablando con las deidades. Desde cierto punto de vista, este rito cumple con una función pedagógica (ver las cuatro funciones del mito según Cambell 1959, 1990) pues se les enseña a los niños las estaciones de la peregrinación a Wirikuta, los nombres de las deidades y sus características.

Los niños huicholes tienen que atender a esta ceremonia los primeros cinco años de su vida. Al alcanzar esta condición de frutos maduros dejan de ser ~~la~~ ~~ikieris~~ o ~~angelitos~~, lo que implica por un lado que abandonan su cierta condición de pureza asexual y por otro que están fuera de peligro para participar en las ceremonias de los adultos, a partir de ahora el niño puede empezar a elaborar sus propias ofrendas, ya no necesita que los padres las hagan por él. En palabras de Gutiérrez (2002, 286) ~~Tatei Neixa~~ ~~marca~~ el momento en que los elotes se secan y se convierten en mazorcas, que es cuando los niños dejan de ser como dioses de la lluvia y se vuelven verdaderos seres humanos. Esto les otorga un estatus diferente en la sociedad, por tal motivo se puede considerar Tatei Neixa como un rito de paso y una forma de iniciación para los niños.

Otros elementos simbólicos de esta fiesta son el constante toque del tambor tepu, la pintura facial amarilla de uxa con la que los participantes se maquillan el rostro, y las cruces tejidas con forma de quincunce (tsikuri), también conocidas como ojos de Dios, que portan los niños.

Después de esta fiesta se recoge la cosecha y los grupos de jicareros representan a las deidades recién salidas del océano mítico que tienen que

recrear todo el universo, esto se logra mediante las ceremonias que se realizaran de aquí en adelante. En especial la peregrinación a Wirikuta.

TUKARIPA, el día

El final de la época de lluvias produce gran alegría a los wirraritari, pues significa una nueva cosecha. El día (tukaripa) es concebido como representación de lo masculino, de la temporada de secas y del nacimiento de las leyes o normas ancestrales. Tukaripa es sinónimo de vida y existencia. Es la temporada gracias a la cual los huicholes logran superar el caos original de la noche del año, implica la cosecha, el cese de las lluvias y las grandes celebraciones, cacerías y peregrinajes. Es el tiempo de las deidades solares, representadas en dos figuras centrales de la cultura huichola: el venado (maxa) y el peyote (hikuli). (Gutiérrez, 1998, p. 47)

¶Durante la época seca del año (octubre- junio) las actividades rituales se relacionan principalmente con el desierto, región que, por su aridez e inhospitalidad, proporciona el lugar adecuado para practicar la penitencia y la búsqueda de visiones+(Neurath, 1998, p. 245). Es durante la época de tukaripa que se llevan a cabo el mayor número de celebraciones y peregrinaciones. Este tiempo también es asociado a las figuras cristianas y al poder civil es durante esta temporada que se realizan las autoridades ejercen sus cargos y que se realizan las fiestas templo cristiano.

Sin embargo la implantación del orden solar no se da de forma automática, para que este pueda consumarse es necesario realizar gran cantidad de ceremonias, los encargados de llevar a cabo esta tarea son los xukuikate que mediante su trabajo, abstinencias y sacrificio pueden lograr esta hazaña. El ser xukurikate es de algún modo una formación en la sabiduría de los antepasados, si el iniciante logra despertar su nierika (visión-entendimiento) puede en un futuro convertirse en maráakame o kawitero.

LA PEREGRINACIÓN A WIRIKUTA

El viaje al desierto de Wirikuta en San Luis Potosí es uno de los procesos rituales más importantes para los wirraritari. Durante este viaje se recrean los acontecimientos que los antepasados vivieron durante la primera peregrinación, en la que nació el Sol. Wirikuta es el lugar sagrado del oriente; Se cree que fue en este lugar (específicamente en el cerro quemado o Reunari) donde el Sol se alzó por vez primera. Es en Wirikuta donde vive Tamatz Kauyumarie y a donde van a recibir sabiduría y visión quienes desean convertirse en marakate. Es durante esta peregrinación que se recoge el peyote con el que se van a abastecer las fiestas de la comunidad, durante este viaje se consume hikuri (peyote) en abundancia. De este viaje los hikurita´amete (peyoteros) regresan en un estado de suma sacralidad y son considerados como antepasados encarnados; juntos forman la serpiente de nubes que al regresar a la sierra traerá las lluvias para nutrir los cultivos.

Antes de iniciar el viaje y después de él, los peregrinos deben pasar un periodo de estricta abstinencia, primero como preparación (purificación) para entrar en el estado mental-emocional requerido para encarnar a los dioses y recibir los mensajes de los antepasados y después del peregrinaje para poder asimilar las visiones recibidas. Esta abstinencia se centra principalmente en dos puntos, primero dejar la sal en los alimentos ya que este condimento se relaciona con el océano y la polaridad t+kari. Segundo la exclusividad sexual con sus parejas y en algunos periodos la completa renuncia a las relaciones sexuales, esto por su asociación simbólica con el nacimiento y la finitud, así como una forma de conservar la energía vital y acumularla.

Las ofrendas

Otro aspecto importante de la peregrinación es la preparación de las ofrendas que se van a depositar en los adoratorios naturales. La función estos objetos tiene múltiples niveles de interpretación; En cada uno de ellos se cifran una serie muy compleja de mensajes y asociaciones simbólicas, que requeriría un amplio espacio explicar, por lo que sólo las enumeraremos. Las principales ofrendas que los wirrarika llevan al desierto son flechas (+r+), ojos de Dios (tsikuri), jícaras (xukuri), velas (katixatsiri) y tablas de estambre (nierika).

También se considera que los ayunos y las penalidades del viaje son ofrendas así como las lágrimas, la sangre y las emociones que ~~le~~ llevan dentro de sí+ los peregrinos y derraman en ese lugar. Esto me lo comentó el mara'akame Pablo Taizán con quien he tenido la oportunidad de viajar a Wirikuta en cuatro ocasiones, en sus palabras ~~la~~ principal ofrenda es el corazón+ La ofrenda no sólo es el objeto que se deposita con todo y su simbolismo, sino también el pensamiento, la devoción y el amor puesto en su elaboración, como nos enseña el mara'akame Pablo; nuestras vivencias y nuestros actos también son ofrendas, para nuestra gente, para nuestra descendencia y para un orden mayor.

Según Gutiérrez, las ofrendas son ~~vasos~~ comunicantes+ y ~~operadores~~ simbólicos+ en el sentido planteado por Levi-Strauss. Le cito: ~~Mediante~~ las ofrendas, los huicholes logran representar la palabra no pronunciada, con la misma eficacia que un kawitu, un rezo o un canto+ (Gutiérrez, 1998, p. 124) entre hombres y deidades. Lumholtz uno de los autores que documento más a fondo el tema de la parafernalia ritual recoge un testimonio realmente esclarecedor cuando pregunto a un wirrarika por una de sus ofrendas: "Necesito hablar con los dioses; y las plumas que pongo a la flecha, el algodón, la cuerda y la pintura expresan mis pensamientos." (Lumholtz, 1986)

En una fascinante interpretación Neurath (1998, p. 174) plantea que las ofrendas tienen tres niveles de significación:

1. Plegaria: una petición en el sentido devocional, plasmar un pensamiento, un deseo o una necesidad en un objeto con el fin de facilitar la obtención de lo pedido.
2. Medio de intercambio: los dioses reciben algo de nosotros (ofrendas) y nosotros recibimos algo de ellos (lluvias, dinero, salud, sabiduría, etc). Este intercambio nos permite vincularlos con los dioses y mantener una relación; implica la comunicación entre hombres y dioses antepasados.
3. Instrumento mágico: Los objetos ofrendados son las armas y herramientas que los dioses utilizan en sus quehaceres cósmicos y que los iniciados usan para manipular lo invisible. Por ejemplo, mis flechas

de ofrenda servirán para las batallas entre el sol y las serpientes submarinas o para que yo pueda cazar a los venados que enseñan y dan visión. En este sentido las ofrendas son objetos de poder cuyo uso produce efectos. En este tercer nivel de significado se debe comprender los instrumentos mágicos, no sólo como objetos de superstición sino también como objetos simbólicos.

Es importante aclarar que las ofrendas se usan en casi todas las fiestas y rituales huicholas y no son algo exclusivo del desierto; Se usan en casi todas las fiestas, las mencionamos como un apartado en el tema de la peregrinación, por motivos didácticos y de redacción. De hecho, la parafernalia ritual de los huicholes ha sido un tema muy estudiado por los investigadores de esta etnia; Para más detalles sobre su simbolismo y función se puede consultar la obra de Carl Lumholtz (1986), Olivia Kindl (2003) o Mariana Fresán (2002), así como el capítulo 4 de la *La peregrinación a Wirikuta*, de Gutiérrez (2002).

La confesión

Después de acordar el lugar, la ruta y tener listas sus ofrendas, los peyoteros pasan la noche a las afueras de la comunidad donde se opera el primer rito que les separa de su realidad cotidiana y les prepara para asumir su nuevo rol como antepasados, la confesión de sus ~~pecados~~. Según comentan algunos autores cuando la ruta se hacía a pie este rito se realizaba en un lugar especial llamado Xuravemurieka o cerro de la estrella (Benítez, 1968, p. 85) que se asociaba con Xurave Temay (el lucero de la mañana) deidad que mantiene a raya a los monstruos de la oscuridad con sus flechas.

Durante este ritual se enciende un fuego pequeño y el peregrino que ocupa el cargo de Nauxa confiesa a los peregrinos, esta confesión se centra en las experiencias sexuales, sin embargo también se confiesa todo aquello que pueda interferir con el trabajo de la peregrinación o llevar a la persona a un estado disarmónico durante el periodo de sensibilidad acrecentada por la mezcalina. La confesión se realiza en público y en voz alta, por cada pecado cometido el nauxa amarra un nudo en un cordel que lleva en las manos, al

terminar de confesar se le entrega este cordel al peregrino quien lo frota contra su cuerpo y después lo arroja al fuego.

Es común que los peregrinos lloren y se expresen sentimientos de pesar durante la ceremonia, aunque también se da el caso opuesto en el que los testigos se rían al escuchar los nombres de las parejas sexuales del confesado y le hagan burla. Durante esta ceremonia es de vital importancia que se confiesen todos los pecados sin importar si esto involucra a las parejas de otros participantes, si alguien resulta afectado en la confesión de estos encuentros sexuales, el ofendido no tiene permitido tomar represalias contra el confesante, supuestamente en esta ceremonia los pecados deben ser perdonados por la comunidad. Desde un punto de vista social este rito obliga a poner las cartas boca arriba (Gutiérrez, 2002), como psicólogos sabemos que es difícil sanar algo que no está a la luz o trabajar con lo que no ha sido dicho, en este sentido si bien no se puede obligar a perdonar a alguien, el conocer los hechos le permite tener una visión más objetiva de sus relaciones y tomar las decisiones necesarias para su salud emocional. Se cree que de la buena confesión de todos los peregrinos depende el éxito de la peregrinación, ocultar información durante este rito podría acarrear múltiples calamidades desde perderse en el desierto, escasez en la cacería de peyote, una mordida de víbora, un piquete de alacrán e incluso la irrupción de un brote psicótico durante el consumo del cacto. Comprender este rito involucra varios niveles de interpretación puesto que abarca múltiples ámbitos que van desde lo social (vigilar y controlar), lo intrapersonal (la armonía en las relaciones) y lo intrapsíquico (el manejo de la culpa y la catarsis).

El cambio de nombres

Además de la confesión se realiza otro ritual antes de entrar al desierto, el cambio de nombres. En este rito se le asignan nuevos nombres a las cosas y a las personas por el tiempo que dura la peregrinación, aunque en ocasiones el cambio se mantiene hasta que termina la temporada de secas. Este juego de inversiones simbólicas ayuda por un lado a separar lo cotidiano de sagrado y por otra parte facilita a los peregrinos asumir su nuevo rol como antepasados.

Cada peyotero es renombrado; Así van pasando uno a uno los peregrinos para recibir su nuevo nombre, empezando por los de mayor rango. Una persona puede recibir más de uno de estos nombres. Estos nombres pueden inspirarse en múltiples factores diferentes:

- Deidades y antepasados; Tatei Haramara, Tatewari, Yurianaka etc. Cuando un peregrino recibe el nombre de una deidad por lo general se trata de un xukurikate que toma el nombre de la deidad que representa la jícara que carga y le da la oportunidad de establecer contacto con la deidad que esta a su cargo. Sin embargo en una peregrinación de rancho una persona sin jícara puede recibir el nombre de un dios antepasado.
- Conceptos espirituales o filosóficos, por ejemplo %cantan las rosas+, %manos despintadas+, %cuerno de venado+o %lor vidente+.
- Animales, plantas o fenómenos naturales, Ar+ (guajolote), Tupina (colibrí), Wakana (gallina), Maye (Puma), %lor de maíz+, %Arcoiris+etc .
- Autoridades o figuras públicas. %Secretario de gobernación+, %Presidente municipal+, %efe de gobierno+.
- Ragos físicos, bromas y ocurrencias. Benítez (1968) narra que cuando acompañó a los huicholes al desierto, el nuevo nombre de uno de los cantadores principales fue %vieja entrapada+ por que tenía cubierta la cabeza con un reboso, mientras que el suyo fue %ortugas en los pies+ por el desproporcionado tamaño de sus zapatos. En una ocasión a un joven que venía con nosotros a la peregrinación le pusieron el nombre de Motahiwa (el que grita) por su manera de hablar, mientras que a mí en otro año me dieron el nombre de Ma+yeishua (el que se tambalea) por que me tropecé varias veces en la caminata.

Después de nombrar a las personas se procede a ponerle nombre a las cosas y a los instrumentos, este ritual se extiende hasta el amanecer y en ocasiones se continúa durante varias noches por la gran cantidad de inversiones que supone. De esta forma después del cambio nombre de las cosas, los peyotes

se llaman nanches, las tortillas hongos, el Sol es el presidente, los peregrinos son los zapatistas, los huicholes son los gringos, las velas son dedos, la cerveza es miel, etc.

Los topiles se encargan de que estos nombres se utilicen, cobrando multas y repartiendo latigazos a quienes llaman a las cosas con sus viejos nombres, curiosamente el látigo o cuarta con que disciplinan a los transgresores se llama mimierika, que significa relámpago, quien falta a las reglas lo fulmina el relámpago.

Con el grupo de peregrinos que yo he viajado la revelación de los nombres del fuego, la deidad que nos guía y el peyote recogido, se reservan para el momento más liminar del viaje. Una vez dentro del desierto, después de entregar las ofrendas e ingerir el cacto, dentro del pensamiento de Mircea Eliade (1970) este momento corresponde plenamente a lo que él llama una hierofanía.

Mediante este cambio de nombres, las personas también se mandan mensajes a través del nombre asignado; Si asumimos que los ritos pueden tener algo de terapéutico, podríamos observar que los marakate que nombran le dan un enseñanza o un tema de estudio a cada peregrino con el nombre que le asignan. Por ejemplo si a uno le ponen Maye (puma) este peregrino deberá meditar ¿Por qué Maye? ¿En que se parece mi forma de actuar con la de un puma? ¿Qué cualidades tiene el puma que yo puedo cultivar? ¿Qué vicios o fallas tiene maye? De esta forma el peregrino que quiere avanzar en el camino de yeiyari (nuestro corazón, nuestra costumbre) se compromete a estudiar los mitos que involucran al kakauyari que le asignan por nombre y a trabajar sobre su persona con lo que descubra.

Los huicholes con los que he viajado me comentan que este nombre recibido nada tiene de casual y aunque parezca ser sólo una broma o un capricho, los dioses hablan por la boca del mara'akame cuando nos da este nombre. %A lo mejor ni siquiera sabe él por qué te lo puso, pero algo te va a enseñar, por eso lo tienes que estudiar+. Según me comentaba Javier, esposo de una de las

hijas del mara'akame, estudiar este nombre significa buscar los mitos correspondientes, reflexionar en los paralelismos y diferencias que puede tener este personaje contigo o con tu historia. He aquí una clara función terapéutica del mito y el ritual.

Hacer este ejercicio de exégesis muy probablemente pueda llevarnos a una nueva comprensión, lo fascinante es que este *insight* no es dado gratuitamente. Participar en el rito no lo hace automáticamente terapéutico, se requiere el esfuerzo decidido del participante. Donde una persona no vería más que una broma, otra podría encontrar una clave para comprender su forma de ser y estar en el mundo; esto hace difícil generalizar cuando sugerimos una función psicoterapéutica. (Ningún alimento nutrirá a quien no lo pone en su boca, ni el mejor ejercicio fortalecerá a quien no le practique)

Juan Negrín (1985) formula una interpretación interesante con respecto a la función que cumple el cambio de nombre para articular la experiencia mística que viven los peyoteros y su realidad cotidiana.

Los peyoteros en su larga peregrinación deben desarrollar dos personalidades, una de ellas es la divina, la interior, que se vuelve mas tangible a medida que el caminante se aleja de su realidad cotidiana extirpando de su ser confesiones sobre su conducta sexual, hasta entonces reprimida lejos de todo escrutinio público. El esfuerzo físico de muchos días caminando sin agua hasta la noche, a menudo pasada en vela ante el Fuego común, hace que las necesidades del cuerpo pasen a un nivel secundario, para dar apertura al sustento espiritual. La fuerza del iyari (ser, corazón, memoria) se pone en marcha para tumbar la fachada del ser social exterior, y el peregrino renace con un nuevo nombre concorde a su nueva personalidad depurada y consagrada.

Siguiendo la el recorrido demarcado por las huellas de los antepasados, los peyoteros van descubriendo los verdaderos nombres de estos y sintiendo lo que significan las metáforas que

los designan. (A los dioses, a ellos y a las cosas)+(Negrín, 1985, p.35)

Posiblemente el humor les ayuda a lidiar con la seriedad absoluta y suprema sacralidad de los acontecimientos que se avecinan. Desde el punto de vista tradicional, lo que estará en juego es nada menos que la recreación del universo. Este momento es muy delicado, la experiencia mística que implica recrear el universo, escuchar la voz de los antepasados, más aún convertirse en uno de ellos es una experiencia sumamente intensa. Imaginemos todo esto potenciado por el efecto de la mezcalina.

Tal vez para hacer menos amenazantes los momentos previos al encuentro con los dioses, se usan las bromas en las ceremonias y los cambios de nombres simpáticos. He aquí dos ejemplos curiosos del uso del humor en la modificación de los nombres:

En nuestra última peregrinación la comida se convertía en %el cristiano+que entraba a la iglesia (la boca), para ser bautizado por el cura (la lengua); luego salía el %cristiano+bautizado y oloroso por la puerta trasera. (Negrín, 1985, p.35)

Se reúne el grupo de peregrinos y se dispone para partir a Wirikuta, toma la palabra el mara'akame:

-¿Bueno, siempre están en lo dicho? ¿Han resuelto salir a Viricota?

-Estamos resueltos.

-Entonces todos deben bañarse.

Llegando al río o a la laguna, el maracame arroja al agua con todo y ropa al matewame (peregrino primerizo) y le dice:

-Te untaré el wapuri -amole- en la cabeza, -pero no se lo unta en la cabeza sino en el culo, pues en ese momento comienza el cambio de los nombres. La cabeza es el trasero; las manos son

los pies; la nariz, el miembro viril; las orejas, guanacastes, el fruto de las parotas que tiene la forma de las orejas.

El maracame les grita:

-Báñense en tequila. Beban tequila. Sheiya, sheiya, rápido, rápido, todos a beber tequila.

Salen entumidos del agua diciendo que están borrachos, se visten ropas limpias y vuelven al tuki donde se hallan las mujeres y los niños. (Benítez, 1968, p. 542)

Parafraseando a Negrín (1985, p.35) se podría concluir que de este modo el mundo profano se convierte en un teatro del absurdo cuyos elementos son satirizados e invertidos hasta volverlos grotescos, la realidad en el plano físico es reconocida como inverosímil, mientras que el iyari (corazón, memoria) queda protegido.

Es interesante ver cómo durante las ceremonias huicholas los extremos se tocan constantemente, se va de un momento de la suma solemnidad a la fiesta total, donde incluso los kawiteros más respetados son parodiados. Es sorprendente su capacidad de cambiar el ambiente de una ceremonia de un momento a otro. Este juego entre opuestos lo volveremos a ver en la danza del peyote (hikuri neixa) y en el carnaval.

Esta función es tan importante que incluso dentro de los cargos de la peregrinación se encuentran tres peregrinos encargados de burlarse y hacer las cosas al revés. De entre ellos destaca el Tsikuaki quien siempre está jugando con los demás y rompiendo el orden de las cosas; a este bufón tradicional le veremos gastar sus bromas y charadas en varias ceremonias.

Tatei Matineiri

La entrada a Wirikuta está marcada por un sitio llamado Tatei Matineiri la bisabuela de las aguas+que es un ojo de agua cerca de salinas en el municipio de Yoliat. Supuestamente en este pozo vive la madre de los ríos, las lagunas y los mares; a este lugar vienen a pedir los peregrinos para tener hijos y para que

los que tengan estén sanos. También se pide por la abundancia y salud del ganado; como vemos ambas peticiones están relacionadas con la fertilidad. Según algunas versiones este ojo de agua es literalmente un ojo, el de nuestra madre tierra.

Una de las cosas más importantes que deben traer los peregrinos del desierto, además de peyote, lluvia y sabiduría, es el agua de los manantiales de este lugar que servirá para varios rituales de la comunidad, así como para bendecir el maíz que se va a sembrar en la próxima temporada de lluvias. Según la tradición de Tateikie, la carne de los venados cazados para las ceremonias debe ser hervida exclusivamente en el agua de estos manantiales.

A los peregrinos que asisten por primera vez al desierto se les llama matewame (el que no sabe y va a saber); durante su primera peregrinación deben ir con los ojos vendados en el camino pues se cree que el resplandor del desierto podría cegar al neófito si no contará con esta protección. En Tatei Matinieri se bautiza a los matewame; a partir de este punto se les permite retirarse la venda de los ojos pues ya cuentan con la protección de la diosa. Los demás peregrinos también se bañan con el agua del pozo y pueden beberla.

El marakame Pablo suele dar una bendición especial en este sitio a quienes quieren aprender a oír la voz de los antepasados; sin embargo son pocos quienes la aceptan pues este don no va a venir solo, sino que implica muchos compromisos. Con el fango de este sitio pinta las mejillas de los que están dispuestos a asumir tal responsabilidad y de esta manera quedan vinculados con la diosa que mora en Tatei. Para que la bendición sea efectiva, ~~se~~ absorba+, el que la recibe debe ayunar de sal, sexo y baño durante al menos un mes. Nos comenta un peregrino ~~es~~ así para que estés en la jícara de nuestra madre, como si te pusieras a su servicio+.

Las ocasiones en que yo he asistido al desierto se realiza un ayuno que comienza la noche antes de llegar a Tatei Matinieri, donde los viajantes debemos abstenernos de agua y comida; no está permitido beber ni ingerir

alimentos hasta después de que el peyote revele su nombre. Llegar a Tatei Matinieri representa un verdadero alivio puesto que se lleva una noche y una mañana sin agua y bajo el sol del desierto. Los cantos del marakame, las plegarias y los llantos de los peregrinos, las súplicas y los agradecimientos, los nervios y la emoción de los matewame antes de su bautizo que les permitirá ver por vez primera los lugares sagrados, la alegría de volver a encontrarnos con una vieja parienta, todas estas emociones se conjuntan en un solo instante. Este cúmulo de emociones sumado al cansancio físico, al hambre y a la sed, son factores que influyen para que la visita a Tatei Matinieri sea una experiencia transpersonal para los peyoteros. Como veremos más a detalle en un capítulo posterior, estas experiencias cuentan con un gran potencial para movilizar los contenidos de la psique.

El encuentro con el hikuri

Luego de dejar las ofrendas en Tatei Matinieri los peregrinos penetran en el desierto, después de algunas horas de camino llegan al sitio previamente acordado, donde se procede a levantar el campamento y a preparar la hoguera que va a ser el asiento de Tatewari el abuelo fuego.

Al encender este fuego los peregrinos se acercan a este fuego como si tuvieran la necesidad de alumbrarse y calentarse; es así como ellos logran la escenificación de la obscuridad en pleno día y con calor. Simbólicamente se hayan en el origen de las cosas, cuando aún no había luz. (Gutiérrez, 2002, p.187)

En desierto de Wirikuta existen varios sitios diferentes a los que se puede llegar cada uno de los cuales tiene un simbolismo y una deidad rectora diferente, así mismo el tipo de peyote que crece en cada uno es simbólicamente diferente. Dentro del desierto se puede encontrar hikuri de diferentes tonos (rojo, blanco, verde, azul, amarillo, etc.), esto hace fácil vincularlos con los colores del maíz, según una versión del mito recogida por Schafer esto se debe a que cuando Niwetsika, la diosa del maíz, fue tratada mal por su suegra y obligada a desgranarse a sí misma, voló a Wirikuta y se transformó en peyote, esto

representaría una de las facetas de la controvertida trinidad (peyote-maíz-venado) (Sheafer 1996, p.147) Según otras versiones estos colores diferentes representan los diferentes venados que habitan las sierra y los hermanos de kauyumarie siendo el mismo la variedad azul del peyote (el venado azul). En una ocasión visitamos con Don Pablo una región del desierto conocida como Tapetsire o ~~el~~ venado azul+ que supuestamente era la casa de Kauyumarie, al dejar las ofrenda había que tener mucho cuidado puesto que el cerro de junto era el hogar del venado amarillo, errar el lugar significaría que las ofrendas no llegaran a su destino.

Una vez instalado el campamento los hikurita´amete (peyoteros) se preparan para ir a buscar el peyote. Al salir del campamento los peregrinos forman una fila ordenada según las jerarquías, luego cuando se llega al sitio donde va a comenzar la cacería los recolectores se colocan en una línea para abarcar la mayor superficie posible, se tocan los cuernos de toro para que el venado-peyote salga de su escondite y se procede a recolectar el cacto.

Recolectar el peyote se equipara con cazar un venado, estas dos ideas peyote y venado están íntimamente vinculadas. Hay un mito que dice que el peyote son las huellas que deja a su paso Tamatz Kauyumarie (el venado azul), en otras ocasiones se menciona que es el mismo venado Kauyumarie que se transfigura en peyote y se ofrenda a los peregrinos ~~para~~ para que puedan encontrar su vida+.

Cuando los huicholes encuentran el lugar adecuado realizan una ofrenda muy importante, en la cual se agradece al venado Kuyumarie por haberse dejado cazar, según algunos autores se realiza la ofrenda cuando se encuentra el primer cacto, para otros, como Gutiérrez plantea, es necesario encontrar una familia de por lo menos 5 hikuris, en mi experiencia nunca he podido determinar los rasgos específicos además de la presencia de peyote que indican el lugar de la ofrenda. Lo que me han comentado los wirraritari es que el marakame ve donde se encuentra ~~el~~ dios+ y cuando se encuentra con él, se realiza la ofrenda. Puede pasar que el lugar decidido para hacer la ofrenda cambie, en una ocasión nos comentó Don Pablo que la ofrenda de ese año

debía realizarse originalmente en un cerro que se encontraba a varias horas de camino, en la casa del dios, pero como nos había visto venir el ancestro había salido a nuestro encuentro ahorrándonos la penalidad de ascender al sitio.

En el sitio de la ofrenda se depositan las ofrendas preparadas con anterioridad, flechas jícaras, velas, nierikates, chocolate y galletas marías. Una vez hecha la ofrenda el marakame platica con el dios en idioma huichol, le comenta de las situaciones de la comunidad y del mundo, entablando una conversación con el espíritu. Esta oportunidad de hablar con el dios no es exclusiva del marakame, los demás peyoteros también pueden tomar un turno para platicar con su antepasado, preguntar y pedir; de igual forma se puede orar en silencio. De nuevo un momento de hierofanía.

Esto me recuerda lo que alguna vez me comentaba un indio navajo: ~~La~~ diferencia entre su religión y la nuestra es que los blancos hablan de Dios, mientras que nosotros hablamos con Dios; no creo que lo de hablar con Dios (o no) sea una cuestión de razas sin embargo me parece que la frase ilustra muy bien los tipos de relación con Dios de las que hablo el filósofo Martin Buber (2005); Dios como Ello y Dios como Tu. La Divinidad como alguien con quien establecer un vínculo Yo-Tu. Más aun, parece cuando la persona llega a percatarse de lo íntimo que es este vínculo entre ella y lo sagrado hay un momento en que ambas instancias se llegan a fundir en una sola. Cuando esto ocurre la Divinidad ya no esta afuera, ni es un tu, sino que esta en mi y es una conmigo. Pienso que esta es una experiencia mística que se repite a lo largo del tiempo y el espacio, en diferentes razas y culturas. Es en parte a esto que se refieren los epígrafes de este capítulo.

Gutiérrez describe el primer encuentro de los peyoteros con el hikuri en una peregrinación de los Tateiketari:

Al encontrar la familia de peyotes, los huicholes preparan un pequeño altar frente a ella. Todos se reúnen alrededor de los peyotes para rendirles culto y agradecerles que se dejen cazar. Al peyote asociado con Paritisika lo cruzan con dos flechas

como si en realidad lo estuvieran cazando, y posteriormente lo depositan en el centro de una jícara. Algunos lloran por el encuentro. A quienes nunca habíamos presenciado una búsqueda similar nos sorprende el hallazgo, pues es el primer contacto con una de las deidades más veneradas por el grupo. A los huicholes se les prepara desde su más tierna edad para este fuerte encuentro con la voz de lo invisible, con la conciencia de lo que anima la vida en nierika (visión-consciencia), esto es, la misma vida, el corazón del mecanismo que hace girar el universo. El peyote, ahí, acepta ser cazado por bondad a la vida de los huicholes; intercambia su vida: por la vida de los humanos, se sacrifica para que el hombre no muera. Después de este emotivo encuentro, todos salen a la recolecta. (Gutiérrez, 2002, p. 189)

El marakame pide a cada uno de los peyoteros un hikuri que les entregara bendecido y el cual tienen que comer, este primer peyote se come completo con raíz y cabellos. Suele pasar que los que ya han ido a la peregrinación varias veces entreguen un hikuri bebe sin cabellera y sin corteza en la raíz, así como quien sin saber para que se va a ocupar este primer peyote entrega el más grande de su cacería y luego se ve comprometido a comérselo todo. Terminada la ofrenda los peregrinos pueden seguir cazando mientras regresan al campamento.

La recolección del hikuri suele ser un momento de análisis de conciencia. Se tiene la creencia de que cuando uno no logra hallar el hikuri es consecuencia de que algo no está bien en nuestra vida. Los peregrinos usan estos momentos para recapitular sobre su vida, sus relaciones y sus actos. Cito a Gutiérrez:

Muchos van temerosos, pues saben que si no tienen éxito es porque han actuado mal en su vida. El solitario momento de la recolección, junto con el lóbrego panorama del desierto, produce una especie de comunión. El Nauxa nos comenta que los peregrinos reflexionan sobre su propia vida y cómo deben ser. Dan gracias en secreto por permitírseles entrar en el principio de

las cosas. Cuando encuentran familias enteras del cacto, tal bendición no sólo los reconforta, sino que les transmite una gran euforia y alegría. (Gutiérrez, 2002, p. 189)

También se usa este momento para enfocar la atención en lo que se desea conocer, los motivos que llevan a uno a estar en ese sitio. Surgen las preguntas esenciales (¿Quién soy? ¿Cuál es el sentido de la vida? etc.) así como las interrogantes personales que tenga cada peregrino sobre su propia vida, se pide ver con la ayuda del hikuri estos asuntos con más claridad.

La razón por la que los wirrarikas deben ir al menos una vez, es que es en ese lugar y en el encuentro directo con Tamatzi (Kauyumarie), lusi o Tatéwari, según sea su suerte, el peregrino podrá encontrar las respuestas a las; preguntas esenciales: ¿quién soy? ¿de dónde vengo?, ¿a dónde voy?, ¿cuál es mi tarea en esta vida? En particular es la respuesta a esta última pregunta, la que hace que un wirrarika se dedique al campo, al comercio, a curar, a cantador, a la ejecución o fabricación de instrumentos musicales, o que emprenda cualquier clase de proyecto que cambie su vida.

Los que van más veces lo hacen motivados por alguna urgencia especial, como solicitar los favores de los Poderíos que gobiernan el mundo, en la resolución de problemas muy graves, o para agradecer estos mismos favores. También en la búsqueda de claridad en cuanto a problemas o decisiones que no se está seguro de cómo resolver. En todo caso, los que más van son los marakames en formación o en funciones+(Sánchez, 1996, p. 66)

pidan, por que al desierto se viene a pedir+dice el Marakame Pablo quieren ser cantadores, quieren curar, aquí es donde mero, si no va a pedir a qué viene+. Y este pedir no es un pedir pasivo o autocomplaciente, es un pedir que compromete porque desde la visión tradicional del mundo Wirrarika este pedir moviliza a las potestades del universo, y ante esto uno no puede quedarse inmóvil. No se pide por capricho o para que sin hacer esfuerzo se resuelvan los

problemas o se consigan logros, esto sería desde la visión tradicional jugar con los dioses.

Al desierto se va a tomar la responsabilidad, a pedir para cumplir, %si no a qué viene+. La naturaleza ominosa de las revelaciones y respuestas que se reciben en el estado alterado de consciencia en que se encuentra un peregrino en el desierto no dejan espacio para que uno siga %haciéndose pendejo+, como definiría el joven huichol Agustín. Es en parte lo crudo de esta toma de responsabilidad que hace que este viaje sea percibido como amenazante para algunos huicholes, he aquí uno de estos casos:

Recuerdo una conversación que tuve con Agustín, un joven wirrarika de Santa María.

-Y tú, Agustín, ¿ya fuiste a Humun' Kulluaby?

-No, todavía no, pero a lo mejor ya pronto.

-¿Y por qué no has ido todavía?

-Pues porque me da miedo ¡si está bien grueso!, pero uno no va por gusto, sino por obligación.

-¿Por qué dices eso? ¿a qué vas?

-¡Pues a ver! ahí es donde Tamatzin (Tamatz Kallaumari, el bisabuelo cola de venado), te dice qué vas a hacer, si te vas a dedicar al campo o a curar, o a ser cantador o marakame. Nomás que pa' que te hable necesitas batallar mucho, y por eso me da miedo, si no haces todo bien, pues entonces ves puras cosas horribles, demonios y cosas así.

-Y si, por ejemplo, tú quieres curar ¿quién te enseña? ¿Otro curandero?

-No, claro que no. Primero recibes señal allá en la Humun' Kulluaby. Si el venado te habla y te dice: -¡oye tú!, tú vas a curar, pos entonces tienes que curarō pero no empieza luego, luego, porque no tiene confianza y se hace pendejo un buen tiempo. Aunque ya recibió la orden, como que no se atreve y entonces el venado se le aparece en sueños y le dice: ¿qué estás esperando, que no curas? ¡Empieza ya! Y así lo sigue friegue y friegue, y el

otro que no se anima. Hasta que un día uno de su familia se enferma y no le queda más remedio que curarlo como pueda: con yerbas, cantando, sacándole el mal con la boca, ¡cómo pueda! Y así es que empieza. Cuando se enferma algún otro de su familia, pues también lo cura. Puede hacerlo, puesto que Tamatzin le dio ese Don. Y así ya es curandero.+(Sánchez, 1996, p. 56)

La responsabilidad a la que nos referimos en estos últimos párrafos es una responsabilidad íntima y personal, es hacerse responsable de lo que uno ve y escucha en este encuentro con lo dioses, es actuar en consecuencia de lo que uno comprende y vislumbra durante el viaje. Hay una frase famosa que dice %uno no puede desentenderse de lo que ya conoce+, aquí ocurre algo similar, si ya me di cuenta de algo mi vida no puede seguir como si no lo conociera. Las revelaciones pesan y exigen, el poder demanda poder. Si regresamos a casa igual que como salimos probablemente el viaje no haya tenido sentido.

La primera alba

Luego de haber recogido el hikuri se, reúnen en el campamento los peregrinos, esta noche suele ser de intensa actividad ritual; Es la noche en que se actualiza el mito del nacimiento del sol, esta es la noche en que el sol va a batallar contra los seres que viven en el poniente, para renacer con plena fuerza al amanecer del día siguiente. Ello significa estar en el tiempo del mito y vivir el primer amanecer del universo, los jicareros convertidos en los dioses antepasados van a pasar de la obscuridad a la luz.

Durante los rituales anteriores de la peregrinación y la preparación previa, los xukurikate se han ido despojando poco a poco de su condición humana, empezando por los ayunos, la confesión y el cambio de nombre, pero ahora al comer el hikuri efectuarán la transformación definitiva en antepasados y ellos mismos serán considerados hikuris.

El cantador narrar el kawitu de la peregrinación y la creación del universo. Luego los peregrinos piden por toda la humanidad, por todo lo que se

considera justo y necesario, no sólo por los asuntos de la comunidad sino por los del mundo entero, incluso pueden también por las mismas piedras que habitan el universo, por lo animado y lo inanimado; por la vista y el oído, como si todo tuviera una secreta alianza con la vida+(Gutiérrez, 2002, p. 190)

Se encuentran las dos familias, el grupo de peregrinos y la familia de los hikuri que en realidad son sus antepasados. Se reúnen varios peyotes a los pies del cantador, cada peregrino ofrenda un hikuri, el cantador los bendice y los presenta a los cuatro puntos cardinales. Según Gutiérrez (2002) la interpretación de este gesto es presentar a los peregrinos en forma de peyote, a los cuatro puntos cardinales. Cada una de las biznagas a los pies del marakame es un peregrino. De esta manera los dioses saben que los viajeros que han ido a Wirikuta ahí mismo se han convertido en una familia de peyotes y que mediante esta acción se están ofrendando a ellos mismos. Así los peregrinos encuentran su vida ofrendándola, paradoja que también podemos encontrar en diferentes latitudes y tradiciones.

La transformación llega a su clímax cuando cada peregrino se acerca al altar, pasa sus plumas por la familia de peyotes, toma uno lo pela y parte en gajos, el marakame toma uno de los gajos lo frota en las mejillas, muñecas y garganta del peregrino y se lo entrega. Los gajos se colocan en jícaras para irse repartiendo en varias vueltas. Los peregrinos que portan una jícara depositan algunos peyotes dentro de la jícara, así como agua de los manantiales y pinole para darles de comer a las xukuri (jícaras). Después de ingerir el peyote, los peregrinos, se realizan pinturas faciales con una raíz conocida como uxa; algunos también adornan sus sombreros con plumas de guajolote. De ahora en adelante, los xukurikate adoptan plenamente una identidad que los convierte en antepasados, así se les verá en sus comunidades y como tales realizarán las demás celebraciones. Esta identidad con las responsabilidades que implica la mantendrán durante toda la temporada de secas, será en hikuri neixa cuando entreguen el cargo y en namawita neixa cuando queden liberados por completo.

Después de esta velación los peregrinos seguirán por tres o cuatro días en el desierto recolectando hikuri y visitando diferentes lugares de culto dentro de los que destaca el Cerro Quemado o Reunari que es según la tradición el lugar donde salio por primera vez el sol. Desde la visión tradicional este viaje es un acontecimiento trascendental en la vida de un huichola pues es un encuentro con los dioses en su morada, es un espacio donde reflexiona sobre su propia existencia y busca responderse preguntas que le inquietan.

Una descripción de la psique en idioma huichol

Lo que los wirraritari buscan en sus rituales y ceremonias, especialmente en la peregrinación a Wirikuta (además del mantenimiento del orden social y la formación de alianzas) es el fortalecer su iyari (corazón) y hacer crecer su kupuri (alma) para así poder obtener nierika (rostro-entendimiento), lo que implica una visión clara, un conocimiento certero de las cosas y una consciencia desarrollada.

Analizamos estos conceptos porque mas además de la carga ideológica o devocional que puedan tener nos parecen fascinantes a la luz de una descripción de lo que en la cultura wirrarika correspondería a un ideal de desarrollo humano y a una descripción de la psique en términos autóctonos.

Iyari, el corazón

Iyari se suele traducir como corazón. Además de aludir al órgano físico Iyari hace referencia a la memoria y al pensamiento de un ser, es una parte de aquello que sobrevive de un ente después de la muerte. Hacer algo con iyari es afanarse a fondo, poner el corazón en algo.

Iyari no sólo designa un elemento individual (su iyari, tu iyari, mi iyari, etc) también se llama iyari (el iyari) al conjunto de memorias acumuladas desde la época del mito. Se considera el iyari como una especie de memoria colectiva o inconsciente colectivo que se nutre de los pensamientos y memorias de todo aquello que tiene consciencia: los dioses, los humanos, los animales, las

plantas y aquellas las entidades que habitan planos diferentes a los seres humanos (los celestes y los subterráneos). Un depósito de memorias que viene desde la creación del universo y que con la vida de cada ser se va enriqueciendo.

También es un elemento que otorgan los antepasados a los humanos mediante la práctica de las disciplinas tradicionales. Un peregrino de tateikie explica: "es un corazón que nos dan pa' la vida, como lo hacían los antepasados, pero (por él) se sufre mucho, mucho; y ¿pa' qué?, pus pa' hacerla vida". (Gutiérrez, 2002, p.133)

Kupuri, el rocío de vida

Se cree que cuando una persona nace Tatei Weika Wimari (Nuestra Madre Águila) le pone en la mollera una gota de agua de un manantial de Wirikuta, Dicen los huicholes que cuando el kupuri se seca, entonces uno muere. La regeneración del kupuri se logra mediante la abstinencia. En parte, la peregrinación y las renunciaciones que ella implica son para "regenerar" el kupuri. Todo lo que nace tiene kupuri; por eso el maíz crece y los niños también. (Gutiérrez, 1985, p.132)

Cuando una persona visita los manantiales sagrados toma kupuri de las diosas, lo cual ayuda para desarrollar el kupuri de propio. Se tiene la creencia que el kupuri se puede perder o ensuciar si no se cuida de forma correcta. El kupuri desperdiciado por los excesos acorta la vida de la persona. Se piensa que cuando un marakame ha alcanzado un nivel de desarrollo elevado sus muwieris (flechas emplumadas) están rebosantes de kupuri y esto le ayuda a curar.

Cito a Juan Negrín:

Lo que el huichol anhela, hoy como antaño, es constituirse un corazón, iyari, fuerte y sano para alimentar la vida espiritual, cupuri. Adrede se imponen votos y sacrificios que suponen más

privaciones, cuando ya de por sí viven entre la carencia. En las palabras del artista y marakame huichol, José Benítez: "Así sufren los xutúrite ('flores de papel', apodo de los huicholes en 'la palabra de los dioses'): sin comer y sin dormir y sin cosa (posesiones) y sin saber dónde van, pobres e inocentes, pero ricos de su cupuri (alma) de su vida". (Negrín, 1985, p.26)

NIERIKA, el rostro y la visión

Nierika es uno de los conceptos más complejos de la cultura huichola ya que representa una gran cantidad de objetos ideas y acciones. Es tan amplio que para autores como Fresán (114) han llegado a considerar que este término constituye un modelo de la cultura huichola ya que una buena parte de elementos míticos y rituales se encuentran implicados en el nierika. Aunado a esta polisemia del término, otra de las complicaciones para entender el este concepto es el hermetismo que le rodea, nierika es un aspecto de alto valor sagrado, lo cual también implica que en algunas ocasiones no se deba hablar de él.

A grandes rasgos nierika es el poder de ver dentro del mundo de los dioses. Este don de ver se manifiesta en las visiones obtenidas a través de los sueños y de la ingestión del cactus sagrado. Para los aprendices el estado nierika por lo general se limita a estos dos momentos sin embargo los chamanes que han llegado lejos en las disciplinas de takiekari (una costumbre) pueden mantener por periodos prolongados este estado de conciencia sin necesidad de tomar peyote; a estas personas se les llama manieli (los que ven lejos).

La palabra nierika también designa a una serie de objetos que desde la creencia tradicional son mirillas al mundo de los antepasados y ayudan a desarrollar la visión, por ejemplo algunas ofrendas, las trampas para cazar venado o los discos de piedra (tepali) que se colocan en la entrada de los templos. El común denominador entre estos objetos es que se tienen forma circular y que contienen un punto o hueco central, a través del cual se cree que miran los ancestros dentro del mundo de los seres humanos y por el cual los

humanos también pueden mirar el mundo secreto, genuino y mítico-atemporal de los ancestros.

Como parte del cuerpo Nierika alude al rostro de una persona (o deidad), específicamente a las mejillas. Las famosas pinturas faciales que se realizan con el pigmento amarillo obtenido de la planta Uxa se consideran nierikas, estas pinturas por lo general se realizan solo en los momentos más liminares de las ceremonias y suelen marcar un cambio de estado. Por su complejidad y belleza algunas de estas pinturas son consideradas una forma de arte (muy efímero por cierto), los diferentes significados de estas pinturas fueron estudiados por Lumholtz (1986).

Retomando esta última parte, se puede decir que el concepto de nierika siempre se ha relacionado íntimamente con el arte huichol (el interesado puede revisar la obra de Juan Negrín u Olivia Kindl, especialistas en el tema). Las famosas pinturas de estambre realizadas por los artistas huicholes se les llama nierikas, por ser plasmaciones de una visión y textos instructivos acerca de la tradición huichola y la naturaleza del universo, más aun algunos se consideran objetos con una fuerza tal, que por sí mismos pueden ser capaces de inducir una experiencia mística. Varias de estas obras y artistas son reconocidas internacionalmente y han llegado a montar exposiciones en galerías y museos de Estados Unidos y Europa.

A los espejos también se les llama nierika, especialmente aquellos que son usados por los marakate en las ceremonias y curaciones para ver lo oculto.

Este espejo es el visor que les permite transitar entre el mundo ordinario y el de los ancestros deificado y es utilizado por los mara' akate con ayuda del muwieri, para ver las intenciones de la gente, ver su rostro verdadero, ver las enfermedades y curarlas, ver los problemas y saber si alguien les está haciendo mal. Se dice que se usan estos espejos para no ver directamente la enfermedad. Bret Blosser documenta que también sirve para ver el pasado, como por ejemplo peregrinaciones; el presente, como

el estado actual de la persona; y el futuro, como posibilidad que tiene una persona de enfermo o morir. (Fresán, 2002, p. 70)

Fresan (2002) ha documentado que al trabajo agrícola de desmonte que realizan los jicareros se le llama nierika; esto podría obedecer a que se considera este un trabajo que si es realizado con conciencia y amor puede ayudar a desarrollar la visión. Una vez me comentó Andrés el hijo del maráakame Pablo que cuando ellos limpian el coamil de hierba piensan en aquello que quisieran arrancar de su mente, los pensamientos que son como mala hierba que impiden que la mente florezca como el maíz en la parcela que va a crecer.

Conseguir el nierika es una de las tareas mas complicadas en la vida de un huichol, al mismo tiempo que una de las valoradas dentro de su cultura. Nierika, en el sentido de "don de ver", sólo se obtiene mediante la práctica del autosacrificio y la austeridad, participando en peregrinaciones, velaciones nocturnas, ayunos y otras formas de búsqueda de visiones (Neurath 2002, p.221). El maráakame José Benítez le comento alguna vez a Juan Negrín "Para conseguir nierica, nosotros nos sacrificamos bastante ayunando, sin dormir con la mujer y sin pensar mal, nada más pensando en conseguir nierica, para poder saber algo del iyari, del cupuri (alma) de Nuestra Madre (Tierra)." (Negrín 1985, p.32)

Armando Casillas Romo (1990) realizó un estudio sobre las diferentes enfermedades y remedios tradicionales que conocen los huicholes; encontró que entre los huicholes existía un trastorno de la conducta llamado niéricárriyá el cual describe de la siguiente manera: Niéricárriyá: Es la enfermedad del nierica, responsable del poder de la visión sobrenatural. En este padecimiento hay tristeza, al sujeto no le "cae bien" la gente. El enfermo cree que los demás "andan mal" cuando en realidad es él quien "anda mal" ¿No sería acaso esta una descripción parecida a la que la psicología clínica haría de un trastorno de personalidad?

En el otro extremo de la escala podemos decir parafraseando a Negrín (Negrín 1985, p.32) que uno de los grados de ilustración mayor que se logra con el seguimiento de la cultura ancestral es llegar a ver desde el interior de nuestro ser el interior de otro ser, de corazón a corazón, una clara visión y una verdadera comprensión del otro. Pero, para adquirir el iyari que permite esta visión hay que trascender la condición de egoísmo mundano para ver como ven los antepasados, a través de los nierika que reflejan lo que existe tanto en el plano espiritual como en el material. Este encuentro corazón a corazón debe hacerse extensivo a todas las criaturas de la existencia empezando por nuestra familia, nuestro círculo social, las otras criaturas vivientes y nuestra madre tierra. Los hikuritame tienen una expresión para esta comunión *%a lyari yari+*, que significa *%omos un solo corazón+*.

El sacrificio de los hombres y los dioses

Los Antepasados, como el Fuego (Nuestro Abuelo) o el Mar (Nuestra Madre) y los primeros animales, fueron personas que sacrificaron su corazón físico para otorgarnos vida y ganarse iyari, kupuri y nierika. La peregrinación se trata de seguir el ejemplo de los creadores, de lograr lo que los primeros xukurikate lograron en el los tiempos del mito. (Negrín 1985, p.26) Ganar la vida perdiéndola, sacrificarse para vigorizar la creación, para llevar la vida a su pueblo, ofrecer el sudor, la sed y el hambre para mantener viva la cultura ancestral. Como iniciantes, los jicareros representan los antepasados que aun no son deidades. La experiencia colectiva del grupo de peregrinos durante el viaje a Wirikuta, la mortificación sufrida y la alegría compartida es lo que les permite adquirir el "don de ver", convertirse en representantes de antepasados deificados. (Neurath, 2002, p. 222)

Sólo estando dispuestos a perderlo todo, son capaces de ganarlo todo, así como hicieron los dioses antepasados, como el niño buboso que al ofrendar su vida se convirtió en el sol, así como el venado Kauyumarie que se dejó cazar para que sus hermanos menores pudieran acceder a la sabiduría, como Niwetsika nuestra madre el maíz que nos da la vida aunque la quememos o como el Santo Cristo que murió en la cruz. Estos ejemplos de elevación a

través del sacrificio es un tema recurrente que remite a la dinámica muerte-renacimiento presente en casi todas las mitologías. Sacrificar una vida limitada para entrar en una realidad mayor.

En el desierto, los peregrinos buscan penetrar mediante su sacrificio y su devoción en un estado emocional conocido como Taniixawri, en este estado se halla lo escondido y se ve lo que ve nuestras vidas+ (Gutiérrez 2002, p.132), con esto se abre la puerta para recrear las cosas. A la posibilidad de abismarse a lo sobrenatural los xukurikte la denominan "estar en nierika". Gutiérrez (2002, p.130) menciona que el término Taniixawri significa el esfuerzo de todos los xukurikate por sostener lo que los antepasados crearon+

La ingestión del peyote es otro elemento importante en las experiencias holotrópicas vivenciadas por los peregrinos. El peyote es la carne y las huellas de nuestro hermano mayor el venadito azul, y cuando los peregrinos van al desierto con el debido ritual se presenta ante ellos, se deja cazar en forma de peyote y enseña a ver y a oír.

Así se consigue nierika, porque Nuestra Madre Peyote acepta al peyotero que viene a visitarlo con el corazón límpido, o sea con su iyari, Nuestro hermano Mayor. Venadito del Sol, que vertió su espíritu en el peyote, cuando este apareció a raíz de su autoinmolación, se ofrece de nuevo para ser consumido por el bienaventurado peregrino ocurre una verdadera comunión, en la cual el peyotero ,extático, entra en contacto directo con los dioses, porque Nuestro Hermano Mayor los representa a todos. Este "venadito" invisible, llamado Cauyumarie le habla al peregrino desde su interior, pregonando las palabras de los dioses, haciéndole ver los rostros cambiantes y los símbolos de Nuestros antepasados en una pantalla interior: le imparte nierica su visión y deja grabado algo de su memoria en el iyari. (Negrín, 1985, p.32)

Los hombres que se convierten en ancestros

Los dioses antepasados como Kauyumarie, nuestro padre el sol o Tatewari el abuelo fuego son iniciados o mara'akate que han obtenido nierika, el "don de ver". Es por esto que también los seres humanos después de mucho esfuerzo pueden llegar a convertirse en dioses; esta idea se puede apreciar en el ritual de cristalización del alma de chamán, en el cual la familia del chamán con ayuda un mara'akame especializado conocido como Tsaurixca materializa el alma del sabio en forma de un cristal de roca, para que pueda seguir en contacto con sus descendientes después de su muerte

Según la visión tradicional de los huicholes, existen varios estadios en el desarrollo humano y grados iniciáticos en el taquiecari huichol; estos van desde las personas no iniciadas en el conocimiento de los antepasados e indiferentes hacia él, aquellos familiares que participan pero no realizan sacrificio ni estudio, quienes se acercan por vez primera a Tatewames, aquellos que están aprendiendo los conocimientos ancestrales en los tukipa a personas jícara o jicareros, los ya iniciados a r+kate o a personas flecha, aquellos que ya son como dioses o antepasados, hasta llegar a aquellos que ya están con el padre sol. Respecto a estos asuntos los huicholes son sumamente herméticos y se guardan de comentarlos si no hay necesidad, especialmente entre los no iniciados en sus costumbres.

Respecto a este tema cito un pasaje de Johannes Neurath que me parece muy interesante:

o cuando una persona llega a iniciarse en el chamanismo suele suceder que un aspecto de su persona (el "corazón", iyari) se convierte en una piedrita r+kame. Con esta forma se le aparece a él o a otro cantador durante una ceremonia. Según la explicación proporcionada por uno de nuestros informantes, el estado de r+kame es apenas el segundo paso en el acercamiento gradual de los seres humanos a los dioses, después de la existencia en forma de niwetsika. El tercer grado es kakauyari, término que se traduce como "dios" o "antepasado" e

igualmente se refiere a una piedra; le sigue el yukutame y, finalmente, el xikietame, cristal que está pegado en el centro del fondo de una jícara y "ya está con el sol". No fue posible recopilar explicaciones más detalladas sobre los grados mayores de iniciación, pues el informante nos dijo que se nos "tronaría el oído" si escuchábamos esas cosas (¡así de peligrosos son estos aspectos del conocimiento ritual!):

Mientras que las "personas-jícara" del tukipa son iniciantes, los +r+kate del xiriki representan personas ya iniciadas. Tomando en cuenta que la jícara es también un microcosmos, los xikietamete se ubican en el centro del mundo, en el lugar del fuego Tatewari, y, simultáneamente, en el cenit, donde está el sol al mediodía.+ (Neurat, 2002, p. 143)

Hace algunos años los parientes del mara'akame Pablo Taizán fueron a buscar a la sierra a un chamán especialista que pudiera cristalizar el alma de Don Pablo y se realizó una ceremonia con el objeto de obtener su alma en cristal, pues su espíritu ya estaba con los dioses+. Así mismo supe que su esposa Lucía Lemus, quien es mara'akame también, tenía un fragmento de su alma cristalizada guardada como un cristal de roca en uno de los xirikis, sin embargo esta cristalización no era definitiva como la de Pablo, y este cuarzo se iba a deshacer con el paso del tiempo.

Aunque este tema de la cristalización y deificación del alma es fascinante, no podremos abordarlo a detalle en este espacio, recomendamos a quienes les resulte interesante el tema revisar el capítulo sobre los xirikis en %Las fiestas de la casa grande+ de Neurath (2002), El trabajo de Peter Furst (1972) %El concepto huichol del alma entre los huicholes+ en el que aborda el tema de los cristales y los ritos funerarios. Así como el trabajo del especialista en chamanismo Michel Perrin %The Urukame, a crystallization of the soul: Death and Memory+ (1996) que se encuentra en el libro %People of the peyote+ de Stacy Schaefer.

La cacería del venado

Una vez que los huicholes regresan del desierto no se dirigen directamente a sus comunidades, es necesario cazar un venado antes. No todos los peregrinos van a esta empresa, los que no resultan necesarios deben esperar en las afueras de la comunidad a sus compañeros. Esta actividad es muy importante puesto que se trata de un encuentro con una de las deidades más veneradas entre los Wirraritari, el venado. Es aquí donde se verá si el trabajo de los peregrinos fue realizado correctamente, según Gutiérrez en esta cacería los cantadores principales se juegan su prestigio ante la comunidad.

Con respecto al origen de la cacería del venado un marakame de la comunidad de Las Guayabas le narró a Gutiérrez (2002) un mito. El mito comienza en la época en que los antepasados cazaban lagartijas, con las que alimentaban sus jícaras en el centro ceremonial; sin embargo esta sangre no era buena para los sacrificios y no lograban convertirse en cantadores

Un antepasado llamado Tamatsi Awerika les dijo que si querían encontrar su vida y hacerse marakate tendrían que cazar venado, pero para eso tenían primero que hacer que el venado naciera. Un dios hizo una flecha y una diosa una jícara con venaditos de chaquira, y luego las juntaron, una vez completo, Tamatsi Awerika amarró todo a un muwieri (vara emplumada, instrumento del chaman) y le pidió a Tuka, la araña, que llevara eso a los cuatro puntos y después al mar.

Una vez realizados los viajes, la araña le entregó el paquetito a su madre Kiewimuka (una diosa del mar y la lluvia) quien colocó todo eso en un xiriki (pequeño templo) que estaba dentro del mar. A los cinco días el paquetito cobró vida y se empezó a mover, era notable que desde recién nacido el venadito ya sabía hablar. Entonces fueron a buscarlo sus papás, le revelaron su paternidad y lo bautizaron como Maxa Tamatsi Paritsika. Luego sus padres lo llevaron a un centro ceremonial a la orilla del mar donde lo alimentaron con maíz y chocolate.

Los antepasados, que todavía eran gentes culebra dieron con el niño e intentaron comérselo; al ver esto los padres lo enviaron a un templo en la sierra donde no lo pudieran hallar tan fácil pero igual lo encontraron. El niño no se dejaba cazar y pidió a sus padres que lo arrojaran al monte.

Terminaré el relato citando al mitante:

Cuando el venado se iba escapando escuchó la voz de Tawewiekame que le decía ~~yo~~ soy tu padre, qué bueno que naciste porque me lo pidieron los antepasados+. Le dijo que corriera y se fuera a los cinco puntos cardinales. Los Muwieri que le habían colocado sus papás en la cabeza se habían transformado en cuernos. Así escapando creció el venado y salió del mar. Entonces ya que estaba grande le dijo el papá que tenía que ir a Tukarita, en Wirikuta en donde lo iban a cazar para que los hombres encontraran su vida y su corazón. El venado estaba en Wirikuta haciendo hikuli, cuando llegaron los antepasados y lo vieron. Pero el venado corrió y cada lugar que iba corriendo dejaba huellas de peyote, hasta que los antepasados lo cazaron y entonces pudieron encontrar su vida. Así es el cuento de por qué los huicholes tenemos que ir a cazar venados para encontrar nuestra vida y el hikuli. (Gutiérrez, 2002, p. 212)

Los peregrinos que van en busca del venado reciben el nombre de kam+kime y se les identifica con los primeros cazadores que salieron del mar. Según Guzman y Corona (2007) estos serían el puma, el linco, el jaguar, el lobo y el gato montes, los cuales en algunas comunidades son cargos específicos que ostentan los peregrinos considerados como los mejores cazadores. Desde la visión tradicional los marakames guías (especialmente el nauxa) deben soñar el lugar de la sierra en donde el venado les espera para ofrendarse, de no hallar venado en un plazo de cinco días se considera que algo salió mal en la peregrinación que ofendió al venado o el cantador no hizo bien su trabajo.

Es importante mencionar que la cacería del venado es una actividad que se realiza varias veces al año y no es exclusiva del regreso de los peyoteros a la comunidad, prácticamente antes de cada ceremonia los jicareros deben salir a ~~venadear~~, conseguir un venado es imprescindible para la realización de las ceremonias más importantes como hikuri neixa y tatei neixa.

Para los huicholes "ir a venadear" es la actividad masculina más prestigiosa, la mayor oportunidad que tienen los hombres de ganarse el respeto de los demás. El éxito en la cacería no es, simplemente, el resultado de una habilidad individual como la puntería. Cazar venado cola blanca es una cuestión de concentración, un acto mágico del cazador, capaz de provocar el autosacrificio de la presa al sentir empatía y compasión por su depredador. Tratándose de una actividad que requiere de la capacidad de comunicación con los dioses, la cacería es una de las vías de aprendizaje para el chamanismo. (Neurath, 2002, p. 175)

Conseguir un venado significa que se está cumpliendo correctamente con el costumbre y que el venado entrega su vida voluntariamente para que los cazadores (y por tanto la comunidad) puedan tener el iyari del sol; como ellos dicen ~~buscamos~~ nuestro taiyari, nuestro corazón del sol+ (Gutiérrez, 2002, p. 214) Cazar el venado implica la implantación del orden solar y el cumplimiento de la ley.

Después de que se consigue la preciada presa el mará'akame recibe hikuris que serán bendecidos con la esencia del venado, su kupuri. De esta manera los cazadores que comen estos hikulis obtienen algo del kupuri del venado. El momento en que se consagra el venado cazado es sumamente emotivo muchos lloran es un momento en que se encuentran presente la muerte, la vida y el sacrificio amoroso que posibilita la continuidad de la existencia. Este estado de pureza y comunión se conoce con el nombre de Kupuri makanieri, que implica encontrar la vida, cumplir con el deber y haber sido receptor del sacrificio de un ser divino.

El cuerpo del venado es considerado sumamente sagrado y sus partes se utilizan para la elaboración de diferentes tipos de parafernalia ritual. Entre sus usos podemos mencionar:

- El uso de la carne seca ensartada en un hilo se usa en diferentes rituales para simbolizar la serpiente de nubes que viene del desierto a la sierra para fertilizar el campo.
- Con la sangre del venado se consagran las diferentes ofrendas y esta misma substancia es considerada una de las ofrendas mayores que se lleva a los lugares de culto.
- El caldo de venado hervido sin condimentos en agua de los manantiales de Wirikuta es un platillo consumido su ingestión es considerada como una especie de comunión.
- Con la cola del venado se elabora una especie de muvieri que los marakames usan en las ceremonias.
- La piel del venado se usa en los tambores tepu.
- La piel de la carita del venado y sus cuernos también se usan como ofrenda en los adoratorios naturales. Vale la pena mencionar que a esta mascarita de venado se le conoce también con el nombre de nierika.

Existe un mito que explica el origen de las ofrendas por medio de la transformación de Tamatz Maxakuaxi (También llamado en este mito Paritsika). Este mito narra el complot que el tukipa de los animales nocturnos realizó contra el bisabuelo cola de venado que luego de ser herido por una flecha de la cascabel y embrujado por una serpiente que era un mara´akame oscuro, llegó herido a Wirikuta donde su hermano mayor lo transformó en peyote y las diferentes ofrendas que usan los huicholes, de esta forma las ofrendas también son partes del cuerpo de Maxakuaxi-Kayumarie. Narra Bartolo Chiobarrias chamán de la comunidad de ocota:

Transcurrido algún tiempo, Wakuri (el hermano mayor del venado) pasó la mano por la cara de Paritzika y de la punta de su cuerno izquierdo, brotó el nierika que así llamamos al espejo y al escudo

de Paritzika; de la punta derecha brotó rukuri, la jícara, y de las otras ramas de la cornamenta brotaron los muvieris del cantador y la vela grande, que da el nombre al lugar Jauriyapa "donde quedó la vela grande de Tamatz". De este modo se nos dieron a los huicholes, el peyote, los muvieris de plumas de águila del cantador, la vela sagrada y las ofrendas que todos los años llevamos a Leunar, el Cerro Quemado. (Benítez, 1968, p. 229)

El mito completo puede ser revisado en el volumen dos de Los indios de México, de Fernando Benítez.

Peregrinar a los cinco rumbos del universo

Luego de ir al desierto y cazar el venado los peregrinos se reintegran a su comunidad después de una larga serie de complejos rituales, que hace menos peligrosa su condición para los demás. De acuerdo con la tradición los peyoteros están en un estado tan delicado que no se les debe mirar a la cara ni tocar puesto que esto podría ser peligroso para los demás.

Entre estos rituales se encuentran una mediación entre los viajeros y las personas que esperan su regreso, un reencuentro con la familia, una noche de velación con peyote donde los peregrinos ofrendan hikuri a los que se quedaron y se narran los eventos ocurridos en el viaje. Finalmente los peyoteros se desprenden de parte su identidad como antepasados, al dejar algunas ofrendas dentro del tuki, de esta manera en las ofrendas del templo se quedan los antepasados y pueden salir del templo los peregrinos con su identidad humana. Después de estos rituales los peyoteros pueden volver a estar entre las personas de su pueblo, sin embargo sus compromisos rituales están lejos aun de terminar.

A lo largo de la época seca los jicareros celebran varias ceremonias, entre las que se pueden mencionar la fiesta de las pachitas o carnaval y la semana santa o weiya, en ambas se destaca el triunfo de las fuerzas solares por encima de las energías nocturnas.

Otra de las obligaciones importantes de los jicareros durante la época de secas es peregrinar a los cinco rumbos cardinales del universo para dejar ofrendas y de esta manera mantener levantados los pinos que sostienen al sol en su sitio. Estos viajes son parte de la formación de aquellos que algún día aspiran a convertirse en marakames o kawiteros.

Estos son:

1. Wirikuta al oriente es la peregrinación más importante; el desierto es el hogar de dioses como Tatei Matinieri, Tamatz Kauyumarie; se le relaciona con el mundo celeste.
2. Haramaratsie al poniente ubicado en la playa de San Blás, hogar de Haramara, la diosa del mar y madre de los dioses, se cree que es de este punto de donde salieron los primeros xukurikate que viajaron al desierto; también se considera este punto el sitio donde termina el mundo, el lugar a donde penetra el padre sol de noche para su viaje por el inframundo. Se relaciona este lugar con la polaridad T+kari, por tanto con lo oscuro, lo femenino y lo sensual. También se le asocia fuertemente con el mundo de los muertos. Según nos contaba Don Pablo este es el lugar al que se debe ir cuando una persona quiere deshacer un embrujo o una maldición muy fuerte.
3. Haurramanaka, el Cerro Gordo en Durango, para Leal Carretero es donde habita Tatei Hauxa Temai "La Joven de la madera flotante", nombrada así ya que "después del diluvio, al bajar las aguas, Nuestra Abuela Nakawé dejó por ahí una rama, que después se materializó en montaña. Esa montaña es la diosa Hauxatemai" (Leal Carretero,1992:67). Según otras versiones el nombre de este lugar "Madera flotante" hace alusión a que aquí se cortó el árbol que sirvió a Watakame para hacer su canoa. De acuerdo con la información recavada por (Fresan 2002: 24) Al norte también se le llama Yu 'utata que se refiere al lado izquierdo del mara'akame que siempre mira al oriente.

4. En el sur se encuentra Xapawiyemata que es el nombre con el que los huicholes conocen al lago de Chapala. Este lugar se considera el hogar de la Bisabuela Takutsi Nakahue ya que después de que la canoa de Watakame terminó su viaje en este sitio decidió quedarse a vivir en esta laguna. Este lugar es muy importante para la familia del maráakame Pablo Atizan, pues debido al desecamiento del lago han realizado varias ceremonias en este lugar para evitar que los dioses abandonen este sitio.
5. En el corazón de la sierra huichola se haya Teakata sitio considerado como el centro del universo huichol, hogar del abuelo fuego. Según la tradición Teakata es el rancho original de los dioses y los demás complejos tukipa son réplicas de este rancho original. Este es un complejo de templos ubicado entre las barrancas cercanas a la comunidad de Santa Catarina Cuexcomatitan. El nombre de Teakta según Lumholtz (1945:166) deriva de los hornos subterráneos donde se cocinaba la carne de venado con rocas calientes. Hace un par de años tuve la oportunidad de visitar algunos de estos santuarios acompañando a unos amigos huicholes que iban a dejar ofrendas; es impresionante la cantidad de pequeños adoratorios que existen en la sierra, cada uno dedicado a un aspecto diferente de la divinidad.

Según nos han contado los wirraritari en cada uno de estos lugares sagrados se puede iniciar un estudio diferente, la persona que aspira a este conocimiento puede presentarse con el dios que rige el lugar y darle a conocer su intención de aprender usando como naves comunicantes las ofrendas tradicionales que como se ha investigado encierran todo un leguaje. Se tiene la creencia que si el antepasado rector del sitio ha recibido la ofrenda responderá a la persona durante sus sueños, durante las tomas de peyote, en las ceremonias de la comunidad o mediante coincidencias significativas en la vida cotidiana. Es de este modo que el dios le dará las instrucciones necesarias para aprender el oficio que ha pedido, esta petición es de naturaleza similar a las que se realizan en el desierto, un compromiso.

Se sabe que existen lugares específicos para aprender una amplia variedad de oficios y poderes. Desde los más comunes como aprender a tocar el violín o a tejer, hasta cosas como aprender a convertirse en lobo o curar a los otros. Hay lugares donde según ~~la~~ ^{el} costumbre+viven dioses que ayudan a desarrollar las habilidades como cazador, cocinera, agricultor, comerciante e incluso chamán.

Es importante mencionar que existen una gran cantidad de lugares que se consideran sagrados y a donde se puede ir a depositar ofrendas, esto esta relacionado con la capacidad que tienen los huicholes de sacralizar los lugares que conocen. Gracias a estas características tan notorias de los huicholes viajar constantemente y hallar siempre el lado ~~es~~ ^{es} espiritual+ de las cosas se han generado nuevos lugares de culto como las pirámides de Teotihuacan, la basílica de Guadalupe o Tepoztlán, incluso se ha llegado a encontrar huicholes dejando ofrendas en la estatua de la libertad en Nueva York.

El Nawa, los misterios femeninos y la voz de las diosas

Una bebida presente en varias de las ceremonias Huicholas es el Nawa o Tejuino, que es un fermentado hecho a base del germinado de maíz. El Nawa se consume en algunas de las fiestas más importantes como hikuri neixa (la danza del peyote), tatei neixa (La fiesta del tambor), namawita neixa (la fiesta de la siembra), el regreso de los peyoteros del desierto y la fiesta de la limpia.

Esta bebida se relaciona simbólicamente con las diosas de la lluvia y con las del maíz, es preparada exclusivamente por mujeres, tan fuerte es esta prohibición que los hombres no pueden siquiera tocar los instrumentos con que se prepara so pena de echar a perder toda la bebida. Preparar el nawa es un proceso delicado, durante el tiempo que dura la preparación, las mujeres deben permanecer bajo estrictas reglas alimenticias y en abstinencia sexual; además deben permanecer despiertas durante muchas horas moviendo el tejuino y supervisando que la intensidad del fuego sea la correcta para que la bebida quede bien. Estas abstinencias y privaciones ayudan a que las cocineras entren en un estado de conciencia que les permita percibir otras realidades. Preparar nawa es un acto mágico, que requiere una iniciación previa, así como

el abuelo fuego habla a los marakames al fermentar el tejuino las diosas del maíz y de la lluvia se comunican con las cocineras.

Tomar el Tejuino de una mujer implica de alguna manera tomar su energía, según la visión tradicional todo cuanto piensa y siente durante la preparación se plasma en esta bebida, especialmente al momento de moverlo, comenta la esposa de Pablo Taizán, Doña Lucía Lemus %La energía que te salga de tu mano que se junte en el tejuino o sea tú lo meneas, esa es tu energía, ahorita lo que estamos tomando, están tomando mi energía, yo estoy compartiendo con todos porque el dios me lo dio+

Sobre los motivos de elaboración del Nawa nos comenta la experta tejuinera, mara'akame Lucía Lemus en una entrevista realizada para el programa radio indígena de la Universidad de Guadalajara:

Nosotros lo hacemos eso por el costumbre de los abuelos que tenían, ese viene desde mucho atrás, nosotros todavía nos acordamos y hacemos el tejuino según para los dioses, pero simplemente tu tienes que hacer el tejuino hablándole a los dioses ¿Por qué lo estas haciendo? ¿Quién lo va a recibir?

El primero uno es Haramara, el dos es Rapawiyeme, el tres es Nariwame, el cuatro es Keymuka, ya que cuentas a esos dioses es para nosotros.

¿Qué pide el tejuino? Que le hagamos la ceremonia todos los huicholes.

En Haramara esta el Dios Hikuri Iwi, Tejamuyma, Tejarianaka, Tatei Marrama, Muxaiwi, Ipuri, Todos esos dioses nosotros le hacemos este tejuino que estamos tomando ahora, ese dios son los principales para nosotros, porque esos son los que nos dan el agua, esos son los que nos dan la sangre, los que mojan la madre tierra. Los dos la madre tierra, el padre sol y la lluvia son más los importantes y por ese motivo nosotros hacemos siempre el tejuino, le matamos animales, velamos toda la noche, cantamos,

le rezamos al dios, le rezamos al maíz y todo. (Carrillo e Ibarra, 2007)

Al ser una bebida que simbólicamente contiene tanto poder el nawa habla con la voz de las diosas, en un dialogo interior. Escuchemos algunos testimonios:

Es un estado de conciencia que no es una borrachera, te mete a un nivel emocional y te da una paz, porque te pone a pensar siempre en lo que estás meditando, un poco más. Y también cuando sueñas, sueñas con un poco mas de profundidad que un estado normal. Pero no es una borrachera cualquiera como una cerveza o un tequila, de hecho no es borrachera es un estado de tejuino...

Yo siento que es como algo que me saca muchas cosas, a veces uno trae problemas, a veces uno esta confundido el tejuino habla, yo creo que es cierto, porque ahí uno se da cuenta de cómo anda y que está haciendo...

Se siente diferente, es mágico, ahí entra una magia en el cuerpo y uno se siente bien, bonito, amoroso, chiquito es el maíz como tierno, es tierno el tejuino. (Carrillo e Ibarra, 2007)

Recordemos que la efectividad de la toma de estos brebajes esta mediada por la actitud del que las consume. Lo que aquí planteamos es que tomado dentro del ritual apropiado el tejuino ayuda a los huicholes a realizar una introspección y a colocarse en un estado de mayor receptividad hacia sus sentimientos y pensamientos que puede resultar en ultima instancia terapéutico.

Hikuri Neixa, La danza del Peyote

Esta fiesta se realiza en fechas cercanas al solsticio de verano que es astronómicamente el periodo en el que los días son más largos y el calor es más intenso, por esto se dice que es el momento en que nuestro padre sol se encuentra en medio día o tukari. Paradójicamente este triunfo solar que tanto ha costado a los peyoteros desaparece rápidamente puesto que a las pocas

semanas del solsticio comienza la temporada de lluvias. Hikuri Neixa es considerado como el ocaso del año. Esta contradicción encierra una idea verdaderamente bella, la organización de los xukurikate tiene como fin último el transporte de la serpiente de nubes del desierto a la sierra para posibilitar el crecimiento del maíz y la continuidad de la vida. En este sentido todo el esfuerzo realizado culmina con la disolución de la organización de los jicareros para que la serpiente de nubes se transforme en lluvia, esto implica la renuncia al prestigio del cargo en pos del beneficio del grupo. Cito a Gutiérrez %Una vez que ha llovido los peregrinos como representantes del peyote y del venado tienen que desaparecer, sacrificar su luz para que la oscuridad cobre sentido. Lo único que sobrevive a los peregrinos es, por supuesto, el maíz+ (2002, p. 267). Esta idea de la iniciación como una entrega amorosa y no como una búsqueda de glorias individuales se puede ver en distintas latitudes y épocas.

Por otra parte también existe un sentimiento de gran alivio y descanso relacionado con hikuri neixa puesto que implica que los peyoteros quedan liberados de sus responsabilidades.

La ceremonia del hikuri neixa dura varios días y comienza con el desmonte del coamil, en esta faena se que prepara el terreno para la siembra que está por venir al comenzar el periodo de lluvias, en este trabajo participan todos los hombres. Se levantan temprano en la mañana antes de que salga el sol, salen al campo, sin haber comido ni bebido. Luego de haber terminado el trabajo el maráakame canta con la cara al oeste y se reparten entre los trabajadores gajos de peyote.

Luego del trabajo las mujeres reparten tamales a los trabajadores que regresan del coamil, Gutiérrez (2002, p. 257) observó un ritual interesante en San Andrés en el que las mujeres preparan un gran tamal que llaman tenzuapa y representa el feto de un venado; lo interesante es que está sumamente prohibido para los hombres tocarlo. En este acto podemos ver la transformación del venado, al ser equiparado al maíz hecho tamal. Así, el venado pierde sus propiedades solares para ser ingerido por las mujeres. Es importante recordar que en la mitología huichola, en esta época del año, es

decir, en las postrimerías de la oscuridad, el sol es ingerido por una serpiente azul para viajar por el inframundo. Y aunque el mito no se representa tal cual, la idea de ingerir los poderes solares a través de la consunción femenina responde a la idea de que el sol es devorado por la serpiente azul.

Usualmente la narración de los kawuitus en esta ceremonia empieza la noche del segundo día, este canto es famoso por ser uno de los más complejos y detallados en la tradición huichola. Por su dificultad se escoge a los mejores marakames de la comunidad para cantarlo. Estas ejecuciones suelen atraer aprendices de maráakame que vienen a la ceremonia con el principal afán de escuchar el canto completo, aprenderlo y comprenderlo, sin embargo son necesarios muchos años de entrenamiento para poder ejecutarlo. El canto completo es extremadamente largo dura entre uno y dos días, según se comenta explica el origen de todas las cosas.

Durante esta ceremonia se prepara una bebida especial llamada hikuli tuxiyari, vino de peyote, que es básicamente peyote molido con agua por una de las mujeres que fue al desierto. Esta bebida se repartirá en abundancia a los danzantes. El acto de moler el peyote y convertirlo de sólido a líquido es significativo, puesto que alude al paso de la temporada de secas a la de lluvias. Hikuli Neixa como su nombre lo indica es una de las fiestas donde se consume más peyote.

En hikuri Neixa se realizan varias danzas: la del peyote, la de las xaki y la del venado. Siendo la más importante de estas la Danza del peyote que representa la serpiente de lluvia que viene del desierto a la sierra, para representar esto la fila de peyoteros recorre los cuatro puntos cardinales y circula varias veces al rededor del fuego mientras el maráakame va narrando la peregrinación. Durante esta ceremonia el patio de danza se convierte en una representación del universo con los cuatro puntos cardinales marcados por estaciones donde se les reparte hikuri tuxiyari a los danzantes. Esta danza dura muchas horas por lo que realizarla completa supone un gran esfuerzo físico.

Luego de terminada la danza los hikareros echarán al fuego la cuerda que representaba su unión durante la peregrinación, las plumas de guajolote con que se adornaron y el tabaco que guardaban en sus bules como representación del corazón del abuelo fuego. Quedando después de esto libres de su cargo, aunque aun les queda por realizar la fiesta de la siembra, la institución de los jicareros y el orden de su fila queda a partir de este momento disuelta.

El ambiente anímico que priva en esta fiesta va pasando de la solemnidad a lo burlesco y cómico. Durante esta ceremonia ocurre un acto que desde el punto de vista de la sociodrama es sumamente interesante, la representación espontánea de problemas políticos y sociales de la comunidad.

Neurath (2002) ha documentado que durante esta ceremonia El Tsikuaki y otros payasos rituales hacen burla de las autoridades y personas respetadas de la comunidad, como los kawiterutsixi o el gobernador tradicional. También entre los mismos peregrinos se ponen de acuerdo para cambiar de roles, tomando por un momento de la ceremonia el papel del otro, permitiendo de esta manera cada peregrino mire como lo perciben los otros.

Gutiérrez narra que algunos se disfrazan de mestizos y tratan de engañar a los huicholes para quitarles sus tierras, pero estos se ríen de los mestizos y al final se tiene que ir por no poderle robar las tierra a los wirraritari.

En el transcurso del baile se escenifica una lucha política entre los peyotereros, que actúan como si quisieran mantenerse en el poder, mientras que los demás hombres presentes les exigen que renuncien al gobierno. Los peyotereros gritan "¡Viva el gobierno!", los otros contestan "¡Abajo!", "¡Muera el gobierno!". El ambiente es carnavalesco y, supuestamente, nada es serio. Sin embargo, el ritual se presta para expresar conflictos políticos verdaderos e inconformidad con las autoridades en turno. (Neurath, 2002, p. 262)

En los últimos días de hikuri neixa se hace el tostado ritual del maíz, así como una carrera en la que pueden participar todos los asistentes y se ofrendan bolitas de maíz y amaranto dulce a los ganadores.

Namawita Neixa

La fiesta de la siembra o namawita neixa es la que marca la transición de la temporada de secas a la temporada de lluvias. Esta fiesta se celebra durante la época del año en la que suelen caer las primeras lluvias, que es en las fechas cercanas al solsticio de verano, inmediatamente después de que termina la fiesta inician los trabajos de la siembra. La importancia de esta ceremonia varía según la comunidad, para esta descripción nos basaremos en las observaciones de Neurath (2002 y 2003) entre los huicholes t+apuritari. Durante esta ceremonia se recitan los mitos del diluvio y las bodas del maíz. Este ciclo mítico es de gran importancia para entender lo que ocurre en la fiesta de la siembra.

Esta temporada de lluvias (t+kari) se concibe como una noche, caótica, fértil, sensual y anárquica. Por eso uno de los ritos preparatorios de Namawita Neixa consiste en que todos los encargados del tukipa entreguen sus bastones de mando y los mecates para amarrar a delincuentes. Es decir que, a partir de entonces y durante casi tres meses, no se puede amarrar a nadie como castigo, ya que esto podría impedir el crecimiento de las milpas. Es hasta que termina la temporada de lluvias cuando las autoridades, nuevamente, reciben las insignias que les permiten ejercer el poder. (Neurath, 2002, p. 269)

Esta ceremonia se corresponde con una llamada el volteado de mesa (Xapalaririku) que se realiza en la comunidad de San Andrés Cohamiata por los huicholes tateikierari, en donde se voltea la mesa de las autoridades tradicionales y estas entregan sus cargos por durante el periodo nocturno, y los vuelven a recibir en otra ceremonia que se realiza en octubre.

Usando un maíz que se guardó desde la fiesta del tambor se forma una figura de la diosa del maíz que se casa con el muchacho del mito, Tatei Niwetsika, la

escultura se forma con mazorcas consagradas en rituales anteriores, se viste con ropa femenina típica y se adorna con morrales y plumas, esta va a tener un papel protagónico durante toda la fiesta de la siembra. Durante la mayor parte del tiempo la figura de Tatei Niwetsika queda colocada sobre el altar al fondo del interior del tuki. Dos vigilantes cuidan de manera permanente a la Diosa del Maíz; uno tiene un abanico de plumas y todo el tiempo le echa aire para que la niña no llore, porque es muy delicada+ (Neurath, 2003, p. 215). Recordemos que en el mito la doncella del maíz debe permanecer sobre un altar sin trabajar.

Cinco danzantes que representan a las diosas de la lluvia preparan dentro del tuki un pan de maíz crudo y las mujeres preparan unas gorditas de la misma masa. Se preparan comidas de maíz no nixtamalizado por que así la diosa del maíz puede descansar, esto último también nos recuerda el mito de las bodas del maíz.

Se realizan dos sacrificios de reses uno en honor al padre sol y otro dedicado a la diosa del maíz (Niwetsika). Al anochecer dentro del tuki se cantan los mitos del diluvio y las bodas del maíz. El canto del marakame es acompañado por el tambor (tepu) y también por el violín y la guitarra de fabricación autóctona (xaweri y kanari).

Otra de las características principales de este proceso ritual es la danza donde cinco hombres ataviados con capas de las que cuelgan cintas multicolores representan a las diosas de la lluvia de los cinco rumbos (norte, sur, este, oeste y centro). También aparece un personaje que representa a la diosa Takusi Nakawe, este se atavía con una falda de lana gris, una máscara de madera, bastones de otate en ambas manos y un tocado de plumas de gallo.

Durante la ceremonia el representante de Takutsi Nakawe hace bromas a los presentes, asusta a la gente, se ríe maliciosamente y en ocasiones golpea a la gente con sus bastones. Recordemos que esta diosa es un personaje ambivalente dentro de la mitología huichola, por un lado es una diosa creadora, ella teje el mundo y hace crecer las plantas con su bastón, mientras que en su

aspecto maléfico es un monstruo destructivo y perverso que gustaba de comer carne de niño. Otro participante que se identifica durante esta fiesta con Takutsi Nakawe es el cantador que recita los kawitus en esta ceremonia pues en algunas versiones se afirma que la fiesta es la más antigua y que fue inventada por Takutsi cuando ésta era la cantadora de los hewiixi, (Neurat 2003, p. 215) los gigantes incivilizados que poblaban el mundo antes de la salida del sol. Según el mito hacer fiesta entre los gigantes no fue una tarea fácil para la diosa, porque en los primeros cuatro intentos los gigantes se emborracharon antes de que: hubiese iniciado el canto, por lo que quedaron tirados como rocas y piedras+ (Neurat 2003, p. 215). Según otras del mito es por el salvajismo de estos últimos que la bisabuela decide destruirlos mediante el diluvio.

La danza de las diosas de la lluvia desarrolla en el interior del Tuki la mayoría del tiempo, espacio identificado con el rumbo poniente, el océano y el mundo subterráneo, para intensificar la sensación de obscuridad se cubre la puerta del templo con una cobija. La danza de las diosas de la lluvia es circular, aunque ocasionalmente hay cambios de dirección así como saltos y giros, los pasos de los danzantes son sonoros e imitan el ruido de la lluvia al caer. Durante esta danza los representantes de las diosas de la lluvia permiten que los niños les pidan la sonaja y les suplan por algunas vueltas. Los niños que colaboran son recompensados al día siguiente con una comida abundante. Después de la media noche se ~~se~~ ^{se} ~~hace~~ ^{hace} a bailar a la muñeca Niwetsica+ en una procesión se le lleva alrededor del patio de danza y dentro del tuki. Las mujeres cargan velas, sahumeros y agua bendita que de vez en cuando rocían a la muñeca. Esta procesión se repite 5 veces.

Una de las partes más vistosas de la fiesta es el encendido de una antorcha larga denominada hauri, que se compone de múltiples pedacitos de ocote que son amarrados con tiras de sotol. Una vez terminada, mide al menos 4.5 metros, con un diámetro de entre 15 y 20 centímetros. El simbolismo de esta antorcha de ocote es el mismo que el de los postes de pino que sostienen el techo del tuki o el de las velas, representan el árbol que se encuentra en el centro del universo que sostiene al sol en el cenit, un axis mundi.

La antorcha se levanta unos 30° y luego se baja al suelo. Las diosas de la lluvia deben apagar la punta del hauri, danzando encima con pasos sonoros como el caer del agua. Esta acción se repite cinco veces y a partir de la tercera se realiza una procesión alrededor del patio de danza y de regreso al tuki. Por un lado esto representa una ofrenda a la doncella del maíz que se sacrifica constantemente pues los seres humanos siempre queman el maíz y ahora deben sufrir, al menos una vez, lo que el maíz sufre todos los días. Otra interpretación muy obvia del mismo rito es que se trata de una dramatización de los sucesivos acontecimientos de la quema del coamil y del inicio de las lluvias.

Una de las exégesis más interesantes es la que hace Neurath sobre el simbolismo sexual de esta parte del ritual

Sabemos que el hauri es una representación del árbol cósmico, y al observar los ritos es evidente que se trata también de un símbolo fálico. Lo que sucede durante el baile de namawita neixa es una representación simbólica del coito. Cada vez, al terminar las procesiones, el "árbol cósmico" entra en el tuki, que es un espacio de obvias asociaciones femeninas -el axis mundi copula con la tierra-. En el interior del tuki se levanta la antorcha encendida, las diosas de la lluvia bailan alrededor de ella y, cuando se baja, se apaga con una lluvia de pisadas de los danzantes. (Un orgasmo provocado por la humedad de la mujer)

Tumbar el hauri implica que "cae el cielo" -un regreso al estado anterior a la separación de tierra y cielo, noche y día, a la época mítica no diferenciada, cuando siempre era época de lluvias, cuando todo creció por sí solo y no existía el intercambio, ni la dualidad-. namawita neixa termina, así, con la separación entre arriba y abajo. La ley es anulada y el orden cósmico se colapsa. La fiesta de la siembra es el momento para celebrar la sexualidad y todos los demás placeres que se relacionan con el concepto de t+kari ("vida de abajo"). (Neurath 2003, p. 219)

La caída del hauri termina con la castración simbólica. La castración de un personaje mítico por medio de una vagina dentada es un tema recurrente en la mitología huichola, la vagina con dientes suele ser un castigo de los dioses ante el desenfreno sexual de algunos personajes, el mismo Kauyumarie se ha visto metido en este tipo de aprietos. Según un mito recogido por Benítez los huicholes son descendientes de Nuipashikuri y Apú un hombre con un pene monumental y una mujer con dientes de tigre y lobo en la vagina que lo castra.

Es curioso comparar esta idea de la castración, con la idea psicoanalítica de castración, ya que resultan ser de algún modo opuestas. En el psicoanálisis la castración implica la implantación de la ley, mientras que aquí es la castración de los dioses implica la caída de la ley que sumerge al mundo de nuevo en el caos original.

Una vez que se apaga por quinta vez el hauri se termina el canto y queda instalado el tiempo obscuro (t+kari), se desgrana a la doncella del maíz y se reparten los granos entre los asistentes para que con ellos siembren sus coamiles.

CAPÍTULO 4

EL CHAMANISMO Y LA TRADICIÓN WIRRARIKA

"No soy un borracho, pero tampoco soy un santo. Un hechicero no debería ser un "santo"... Debería poder descender tan bajo como un piojo y elevarse tan alto como un águila... Debes ser dios y diablo a la vez. Ser un buen hechicero significa estar en medio de la tormenta y no guarecerse. Quiere decir experimentar la vida en todas sus fases. Quiere decir hacer el loco de vez en cuando. Eso también es sagrado.ö
Corzo Cojo (chaman sioux-lakota)

öUn chamán maduro es un señor de los tres mundos, uno que después de haber viajado por los cielos y los infiernos, termina radicándose en la tierraí uno que ha estado en un equilibrio, en el cual no está ya ni enamorado del más alto estado de consciencia ni cerrada a lo infernalö
Claudio Naranjo

öCincuenta por ciento hijo de Dios, cincuenta por ciento hijo de putaö
Fritz Perls haciendo una descripción de un buen terapeuta

Diferentes acepciones de chamanismo

El fenómeno del chamanismo en los últimos años ha generado un gran interés: se escriben libros, se dictan conferencias y hasta se dan cursos y talleres sobre el tema. Y es que por donde se vea, ya sea con ojos de investigador académico, de literato o de buscador espiritual el chamanismo llama la atención. Es un tema interesante, y como veremos, la psicología tampoco está exenta del encanto de este fenómeno. Claudio Naranjo (2006) uno de los exponentes mas famosos de la Gestalt decía que un chamán y un terapeuta tienen múltiples parecidos, con respecto a estas semejanzas la voz de Naranjo no esta sola (Peñarrubia 2008, Mabit 2006, Harner 2001, Grof 2002, Halifax 1995 etc), es sobre esta línea que nuestro trabajo intenta primero analizar la figura del mara´akame huichol a la luz del chamanismo y luego vincular el trabajo de un mara´akame con el quehacer de un psicoterapeuta.

Para indagar las similitudes entre un chamán y un psicoterapeuta; de cara a la diversidad de enfoques (antropológicos, psicológicos, científicos, místicos, etc.) desde los que se enfoca el tema del chamanismo es necesario comenzar

planteando qué es un chamán y qué es el chamanismo para dejar sentado qué entenderemos por estos términos en este trabajo.

Cuando pensamos en un chamán algunos imaginan a un viejo indio sabio, capaz de curar enfermedades y realizar prodigios. Otros pensarán en un médico-brujo o curandero cuya actividad se resume a un conjunto de prácticas supersticiosas anteriores al pensamiento científico (sino es que a la lógica misma) propias de culturas primitivas. Y aun algunos otros más pensarán que es un miembro de alguna cultura no occidental, que ha sido reconocido por su comunidad como un conocedor del saber tradicional de su etnia, al que se le atribuyen cualidades como comunicarse con los espíritus de la naturaleza o los antepasados.

Comenzaré por exponer una definición del término chamán obtenido del diccionario Oxford de Religiones del Mundo, la cual me parece un buen punto de partida.

Chamanes: Hombres y mujeres inspirados extáticos y carismáticos con poder para controlar a los espíritus a menudo encarnándose en ellos y con capacidad para viajar fuera del cuerpo tanto al cielo, como al infierno. La palabra chamán procede del área de los tungusos en Siberia (donde el chamanismo es común) aunque no faltan quienes la hacen derivar del sánscrito `srâmana de donde habría pasado a China en la forma de shamen y a Japón en la forma de shamono Esta última opinión no ha sido universal mente aceptada. Hoy día la palabra se aplica a personas muy diferentes que experimentan estados de trance y éxtasis y están en condiciones de realizar viajes fuera del cuerpo. Dichos estados extáticos se alcanzan recurriendo a medios tan variados como la privación de los estímulos sensoriales generales por medio del toque de tambores, la concentración en un espejo, etcétera y por medio del tabaco el alcohol y los alucinógenos. Los espíritus implicados no son considerados intrínsecamente buenos ni malos: el resultado de

cada acción depende del contexto y del hecho de que los espíritus en cuestión estén controlados. El chamán aleja la amenaza que pende sobre un individuo o comunidad incorporando los espíritus potencialmente destructivos a su propio cuerpo y de esta manera neutralizándolo. La capacidad de realizar viajes a mundos superiores o (más frecuentemente) inferiores forma parte de las funciones protectoras que el chamán puede irradiar desde su principal centro de acción en esta tierra. (Bowker, 2006)

De esta definición podemos obtener varios puntos importantes:

1. El término proviene de Siberia
2. El chamán usa técnicas para inducirse estados alterados de conciencia
3. El chamán trata con los espíritus
4. EL chamán es capaz de viajar a mundos celestes o subterráneos, pero tiene su centro en la tierra.

Lo primero es importante porque nos indica que los antropólogos y etnólogos tomaron el término de la región de Siberia y de ahí extendieron su uso a una gran cantidad de regiones y culturas. Se habla de chamanes en las etnias indígenas de Norteamérica, chamanes en Japón, chamanes del Amazonas, chamanes aborígenes de Oceanía, chamanes entre las tribus africanas, e incluso se ha llegado a mencionar el término para designar a los brujos de la edad de las cavernas en Europa, responsables de las pinturas rupestres y los primeros ritos de la humanidad.

Todo esto, con el paso del tiempo despertó una duda. Cómo es posible que fenómenos tan diversos puedan englobarse en una sola categoría. Ante esta dificultad algunos antropólogos han llegado a considerar el término como un cajón de sastre donde se hallan tradiciones diferentes de distintas culturas que a falta de categorías específicas se reúnen bajo el término de chamanismo.

De ese modo, tendremos que en ocasiones, dicha palabra multívoca (chamán), remite a una aglutinación de elementos que se aplican tanto al hombre-médico, al hombre-sabio, al sacerdote, al mago o al curandero, para sólo citar algunos ejemplos...

Por otra parte, se ha pretendido que la conceptualización del chamanismo no admite peculiaridades, las cuales, por cierto, son muchas veces contrastantes a medida que nos alejamos de la región del Continente Asiático en donde se descubrió el fenómeno. (Lagarriga 1995, xii)

Como comenta María del Carmen Anzures (1995, p. 48) el uso del término ha sido extendido de forma tal que en no pocos textos etnográficos o de medicina tradicional, relativos a poblaciones amerindias se considera shamán a todo el que se dedica a curar. A lo que renglón seguido se pregunta:

¿Tienen razón estos autores en llamar shamanes a los terapeutas tradicionales de las distintas culturas amerindias? ¿No es un abuso del término o un empleo anárquico del mismo, que pretende englobar distintas realidades? ¿Qué es lo esencial que hace que un shamán sea un shamán y no otro tipo de médico autóctono tradicional? ¿Son exclusivos los shamanes de las regiones circumpolares, particularmente de Siberia, o existen también en otras latitudes? (Anzures, 1995, p. 48)

Ante estas dificultades semánticas y conceptuales algunos autores han optado por dejar a un lado el término "chamán" y la categoría "chamanismo", en favor del término con el cual cada cultura denomina a sus hombres sabios. Por ejemplo en lugar de hablar de un "chamán" maya hablan de un *aj-men* en lugar de hablar de un "chamán" huichol hablan de un maráakame, en lugar de hablar de un "chamán" con saber sobre la ayahuasca se hablan de un taita, y así en cada caso.

Comenta Mircea Eliade:

Si se designa con el vocablo chaman a todo mago, hechicero, hombre-medico o extático que se halle en el curso de la historia de las religiones y de la etnología religiosa, se llegara a una noción extraordinariamente compleja e imprecisa a la vez, de utilidad muy dudosa. Estimamos que merece la pena limitar el uso de los vocablos %chaman+ y %chamanismo+, justo para evitar los equívocos. (Eliade, 1960, p. 19)

¿Qué es lo esencial que hace que un chamán sea un chamán y no otro tipo de médico autóctono tradicional? Algunos autores se han dado a la tarea de delimitar el término, pues piensan que hay características generales para definir el chamanismo, y que este fenómeno se puede hallar en diferentes culturas. Ya que si bien no todos los especialistas en saberes tradicionales (curanderos, brujos, ancianos, hierberos, etc.) pueden ser considerados chamanes, existen ciertos puntos que permiten identificar la figura del chamán en diversas sociedades, haciendo del chamanismo un fenómeno universal.

Para efectos de este trabajo nos sirve recuperar la categoría de chamanismo porque es con base en este concepto que se han desarrollado investigaciones que vinculan el quehacer de los iniciados de diversas sociedades tradicionales con la exploración de la mente, la sanación, el desarrollo personal y el servicio a la comunidad. Y por otro lado echan una mirada al chamanismo desde una perspectiva psicológica, lo cual puede sernos muy enriquecedor para comprender el tema que tratamos en este trabajo.

El chaman como un gestor del infortunio

Uno de estos intentos de hallar los puntos generales del chamanismo es el que hace Michel Perrin (1995), para quien este %núcleo duro+ se halla en lo que el llama %el infortunio+. %El chamanismo es un sistema destinado ante todo tratar el infortunio: enfermedades, problemas económicos, climáticos o políticos; reveses en la caza, plagas, hambre, desastres naturales, conflictos guerreros, etc.+ (Perrin 1995, p. 1) De esta forma el chamanismo intenta resolver las oposiciones existentes entre lo aleatorio y lo voluntario, lo continuo y lo

discontinuo. Para Perrin la función del chamán es prevenir todo desequilibrio y responder a todo infortunio; explicarlo evitarlo y aliviarlo. Desde su visión los grandes principios asociados al chamanismo se pueden agrupar en tres puntos.

- 1) **Una concepción dualista del mundo y la persona.** La existencia de un mundo cotidiano y un mundo otro; el mundo otro está vinculado con lo sagrado, con lo que está más allá de los sentidos, el trato con este mundo otro está imbuido de una condición de epifanía, es algo importante y numinoso. Estos dos mundos, el cotidiano y el mundo otro están relacionados, las cosas que aquí existen, también se encuentran en el mundo otro; pero de forma diferente los espíritus; del mismo modo el ser humano tiene su correspondiente en el mundo otro: El Alma.
- 2) **Un tipo de comunicación.** El chamán es un ser humano que es conciente de la existencia de este mundo y del mundo otro al cual es capaz de acceder y en el cual es capaz de operar para atender el infortunio en el mundo cotidiano, ya sea por su propio poder o con la ayuda de entidades pertenecientes al mundo otro (espíritus, guías, ancestros, dioses, etc.)
- 3) **Una función social.** El chamán realiza un servicio en su comunidad por lo cual los otros miembros del grupo le reconocen. El chamán se pone un estado de receptividad del mundo otro cuando se lo piden y cuando es importante para su pueblo. El papel del chamán es el de reestablecer los equilibrios corporales, ecológicos, climáticos y a veces sociales. En principio, no actúa por él mismo. Concluye Perrin que el chamanismo es entonces una verdadera institución social.+(Perrin, 1995, p. 9)

Sin embargo la perspectiva de Perrin desdeña las características relacionadas con los estados no ordinarios de conciencia por hallarlos imprecisos. Postura desde la cual pierde una parte importante del fenómeno, o por lo menos desde el punto de vista transpersonal una de las más interesantes.

Mircea Eliade, el chamanismo y el éxtasis

Dentro de los trabajos que exponen los rasgos esenciales del chamanismo, quizá el más importante sea el del rumano Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Quien plantea una serie de características comunes del chamanismo en distintas latitudes. Desde la visión de este autor la característica esencial del chamanismo sería el estado éxtasis que es capaz de alcanzar el chamán y dentro del cual tiene la capacidad de entrar en contacto con lo sagrado y ejercer su profesión. Este concepto de éxtasis puede verse bien complementado y explicado de forma más detallada con lo que la psicología transpersonal llama estados holotrópicos o transpersonales.

Para Eliade el chamanismo no es, propiamente hablando, una religión, sino un conjunto de métodos extáticos y terapéuticos dirigidos a obtener el contacto con el universo paralelo, aunque invisible, de los espíritus y el apoyo de estos últimos en la gestión de los asuntos humanos. (Eliade, 1992, p.127)

En ese sentido se puede entender que el chamanismo no es una religión de masas sino una práctica mística a la cual sólo algunos miembros especialmente dotados tienen acceso. Los chamanes son seres que se singularizan en el seno de sus respectivas sociedades por determinados rasgos que, en las sociedades de la Europa moderna, representan los signos de una "vocación" o, al menos, de una "crisis religiosa". Los separa del resto de la comunidad la intensidad de su propia experiencia religiosa. Esto equivale a decir que sería más razonable situar al chamanismo entre las místicas que en lo que habitualmente se llama una "religión". (Eliade, 1960, p. 23)

Los pueblos que se declaran "chamanistas" conceden una considerable importancia a las experiencias extáticas de sus chamanes; estas experiencias les conciernen personal e inmediatamente, porque son los 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". (Eliade, 1960, p. 23)

Las experiencias extáticas de los chamanes pueden ser inducidas por diversos métodos que van desde el canto y la danza, la utilización de instrumentos musicales como el tambor, diferentes técnicas respiratorias hasta la ingestión de sustancias psicoactivas, presentes en plantas o animales, pasando por métodos de privación sensorial, o *stress* físico como ayunos de agua o comida, largos periodos de aislamiento social e incluso en algunas culturas se llegan a usar métodos que producen dolor extremo para alterar la consciencia. Es durante estas experiencias que los chamanes pueden operar en los otros planos, contactar con los espíritus de la naturaleza y conducir las almas. Esta última es otra de las grandes características del chamanismo, el chamán es un psicopompo.

El conductor de almas

El chamán es el especialista en las almas, tanto de los vivos como de los difuntos. Va a buscarlas, las trae de vuelta o las lleva a su morada definitiva, es por esto que el chamán es un psicopompo, es decir un conductor de almas. El chamán lleva el alma de los difuntos a su nueva morada en el mundo de los muertos, por esto es él quien suele llevar la voz cantante durante los ritos funerarios, también es quien resuelve problemas con las almas que vagan perdidas o por algún motivo se niegan a caminar a su nuevo sitio de residencia, se cree que estas almas sin descanso generan desgracias y problemas en el mundo de los vivos.

La función de psicopompo del chamán no sólo se limita a conducir las almas de los muertos, sino también la de los vivos. No son pocas las culturas que tienen la creencia que una persona puede perder su alma, es decir que esta se separe del cuerpo, ya sea por accidente (por ejemplo un susto) o por efecto de la voluntad de otro (un embrujo o un ente sobrenatural que la roba). Ante estos casos de pérdida del alma, es necesaria la intervención del chamán para ir a buscarla, recuperarla (por medio de una lucha mágica si es necesario), conducirla de regreso y reintegrarla al cuerpo; esto se conoce como endorcismo. Como lo sugiere el prefijo endo (interno), el endorcismo se puede considerar lo opuesto al exorcismo; que se entiende como la expulsión de

alguna fuerza que se ha instalado en el interior de la persona, tomando posesión de ella en contra de su voluntad, práctica que también puede ejecutar el chamán.

Más allá de la estructura mágica que estas ideas entrañan, en algunas de las culturas chamánicas se pueden observar una complejidad simbólica que hace válido preguntarse si estas proposiciones se leen de manera textual o existen varios niveles de interpretación. ¿Hasta qué punto el rito de acompañar el alma de los difuntos a su nueva morada se puede entender sólo como una tradición supersticiosa o con una mirada más dedicada, como una especie de tanatología aborigen, cuya función sea la de elaborar el duelo, dar honra al difunto, reflexionar sobre la condición finita de la vida e indagar lo que la persona fallecida nos enseñó en su paso por el mundo? ¿Podrían darse casos o elementos en que el complejo de exorcismo/endorcismo contenga un lenguaje psicológico con el que las culturas tradicionales comprenden y tratan problemas psicológicos o psicosomáticos?

Algunos médicos como Jeanne Achtemberg (1989), Frank Lawlis (1996) y Lewis E Mehl (1997), Stanley Krippner (1989) ya han intuido estas posibles interpretaciones; a continuación cito unos fragmentos de Jeanne Achtemberg (1989) en su artículo *El curador herido: viajes transformadores en la medicina moderna*:

Por ejemplo, los chamanes hace tiempo que reconocieron que la enfermedad es inevitable si la vida pierde significado y uno olvida la sensación de pertenencia y de conexión (discordancia). Asimismo, una sensación crónica de miedo hace que el individuo pierda el amor, la alegría y la confianza, cimientos básicos de la salud, sin los cuales la propia fuerza de la vida (el alma) parece comenzar a retirarse del cuerpo.

La pérdida del alma, por otra parte, se considera como el diagnóstico más grave en la nomenclatura chamánica, ya que se cree la causa principal de la enfermedad y de la muerte. Cada día está más claro que lo que los chamanes denominan pérdida

del alma, es decir una lesión en el centro inviolable que es la esencia de la persona, se manifiesta como desolación, deterioro inmunológico, cáncer y muchas otras enfermedades de suma gravedad. Esto parece ocurrir después de algún grave fracaso sentimental, profesional, o algún otro tipo de ruptura significativa. (Atchemberg, 1989, p. 171)

Abordaremos más adelante en este trabajo esta cuestión de los diversos niveles de lectura del rito con ejemplos concretos que permitan sustentar estas hipótesis, por ahora sólo dejemos estas dudas en el aire.

La selección del candidato

Los métodos más comunes para seleccionar a un candidato a chamán son: la transmisión hereditaria de la profesión, o bien la manifestación espontánea de esta vocación mística, a través de una crisis psicoespiritual, una enfermedad, una visión o una serie inusual de sucesos ~~%casuales+~~ (sincrónicos en el sentido jungiano) que lo señalen, ejemplos de estos sucesos sincrónicos sería, por ejemplo, sobrevivir el golpe de un rayo, acontecimientos altamente inusuales como mantener la ropa seca después de haber permanecido varios días en hielo húmedo o la presencia de animales importantes para la tribu durante el nacimiento o la ceremonia de pubertad del candidato. Estas manifestaciones de vocación se toman como un llamamiento de lo sagrado o una elección ~~%divina+~~. También se da el caso de chamanes que se forman por voluntad propia o por designio de los demás miembros del clan.

Para la antropología Joan Halifax (1995, p. 17) el destino chamánico de un individuo a veces es revelado a las personas de su cultura por medio de ciertos indicios de la condición sagrada y especial del recién nacido que acompañan su nacimiento. En otros casos un individuo empieza a mostrar cierta inclinación por lo sagrado. Ha sucedido, por ejemplo, que algunos niños desde pequeños se sienten poderosamente atraídos hacia el camino del curandero y sacerdote. A otros esta misión les es revelada en sueños u otros estados visionarios, y en otras ocasiones durante alguna experiencia con sustancias alucinógenas.

La psicopatología del chamán y el fenómeno del sanador herido

La vocación chamánica es anunciada a veces por una grave enfermedad física o un accidente que puede llevar al candidato al borde de la muerte y ante la cual la única forma de sanar es hacerse chamán.

En otras ocasiones la vocación es anunciada por una crisis súbita en la conducta del futuro chamán, este se retrae a la soledad, generalmente en contacto con la naturaleza, donde lleva una vida de suma austeridad, y el ambiente se hace propicio para experimentar, mediante los métodos antes mencionados visiones y sueños. Aunque el chamanismo no puede ser simplemente identificado con un fenómeno psicopatológico, es asimismo verdad que la vocación chamánica a menudo implica una crisis tan profunda que a veces raya en la locura+(Eliade, 1995, p. 203)

Con respecto a esta crisis nos advierte Eliade:

El autor que, como psicólogo, aborde el chamanismo será inducido a considerarlo ante todas las cosas como la revelación de un alma en crisis o incluso en regresión; no dejará de compararlo con ciertas conductas psíquicas aberrantes o de situarlo entre las enfermedades mentales de estructura histeroide o epileptoide. Nos parece inadmisibles la identificación del chamanismo con cualquier enfermedad mental. Pero queda un punto -y es importante- acerca del cual el psicólogo deberá siempre llamar la atención, y es éste que la vocación chamánica, lo mismo que cualquier otra vocación religiosa, se manifiesta por una crisis, por una ruptura provisional del equilibrio psíquico del futuro chamán. (Eliade, 1960, p. 9)

Sobre esta diferencia cualitativa entre el enfermo mental y el chamán Eliade nos comenta:

el enfermo mental aparece como un místico frustrado, o, mejor aún, como un místico simiesco. Su experiencia está desprovista de contenido religioso, incluso cuando se asemeja aparentemente a una experiencia religiosa, del mismo modo que un acto de autoerotismo consigue el mismo resultado fisiológico que un acto sexual propiamente dicho (la eyaculación), siendo únicamente una imitación simiesca de semejante acto, ya que le falta la presencia concreta de la "pareja". (Eliade, 1960, p. 27)

Retomaremos esto más adelante cuando hablemos del dilema pre-trans que plante a Wilber, baste ahora con decir que, aunque mucho pueda parecerse esta crisis a un quiebre psicótico, o a otro tipo de patología (epilepsia o histeria) sería un equívoco asumir inmediatamente que esta enfermedad chamánica se puede asociar llanamente con la enfermedad mental. Esta diferencia entre psicopatología y chamanismo es uno de los puntos finos del tema y una de las dificultades que ha generado una visión reduccionista de este fenómeno en el pasado.

Es importante mencionar que el candidato no puede convertirse en chamán hasta que haya resuelto su propia crisis, para Eliade esta enfermedad iniciática juega un papel fundamental en la consagración del chamán, el chamán no es sólo un enfermo: es, ante todas las cosas, un enfermo que ha conseguido curar y que se ha curado a sí mismo. (Eliade 1960, pg 28). Sólo a través del conocimiento en carne propia de la enfermedad y de haber podido regresar de ella, es que el chamán puede conducir a otros de vuelta a la salud. Este fenómeno se conoce como el sanador herido.

Para Joan Halifax (1995, pg 23) este contacto con la enfermedad física y la locura, implica el encuentro con fuerzas capaces de descomponer y destruir. De tal manera que la enfermedad se erige como una vía de acceso a un plano de conciencia más elevado. La evolución desde un estado de desintegración psíquica y física hasta la condición chamánica opera por medio de la experiencia de la autocuración.

Esta autora nos hace notar que al final las consecuencias de este padecimiento son paradójicas, ya que la enfermedad del chamán, atribuida muchas veces a la intervención de espíritus malignos, suele traer consecuencias benéficas. Al combatir contra los espíritus malos, de manera dramática y dolorosa en muchos casos, los neófitos se traban en duras luchas contra las indómitas fuerzas físicas (enfermedades) y psicológicas (complejos, traumas, etc.) que con anterioridad han mortificado sus vidas. Este enfrentamiento los prepara para los futuros encuentros de naturaleza semejante que ejecutarán a favor de otras personas. De hecho, la habilidad del chamán para someter, dominar, apaciguar y manejar a los espíritus lo distingue entre los individuos comunes, víctimas de estas poderosas fuerzas (Halifax, 1995, p. 24)

Es interesante comparar el fenómeno del ~~%~~ sanador herido+, que sólo puede obtener la capacidad de ayudar a otros en la medida en que se ha logrado ayudar a sí mismo, con lo que pasa con los psicoterapeutas en formación, ya que ellos sólo pueden acompañar el sufrimiento de otros en la medida en que han logrado enfrentar y resolver exitosamente sus propio sufrimiento.

Las cualidades sobresalientes del chamán

Por lo general el chamán es un miembro funcional y respetado de su comunidad, quien aparte de su vocación mística, cuenta con habilidades que le hacen sobresaliente entre sus semejantes, tanto física como intelectualmente, ya que a menudo deben ejecutar trabajos que requieren de gran precisión, astucia, vigor, sensibilidad y autodominio, por citar sólo algunas destrezas. Existe un amplio registro de casos en donde se pueden corroborar las cualidades excepcionales que se exige de los chamanes, a continuación tomaré algunos de los ejemplos que da Eliade.

Según los informes el chamanõ vogul posee una inteligencia viva, un cuerpo perfectamente ágil y una energía al parecer sin límites. Por su misma preparación, con miras a su futuro trabajo el aprendiz de chaman se afana en fortalecer su cuerpo y perfeccionar sus capacidades intelectuales. (Eliade 1960, pg 39)

Según los yakutes el chamán perfecto debe ser serio, tener tacto, saber convencer a los que le rodean; sobre todo, no debe parecer nunca presumido, orgulloso, violento. Debe sentirse en él una fuerza interior que no ofenda pero que tenga conciencia de su poder. Difícilmente podemos imaginar a un psicótico encajar en esta descripción. (Eliade, 1960, p. 39)

En muchos de los pueblos con chamanes, son ellos los encargados de la tradición oral (como es el caso de los huicholes). Por ejemplo entre los yakutos el vocabulario poético de un chamán abarca las 12000 palabras mientras que su lenguaje usual mientras que el lenguaje usual, el que comprende resto de la comunidad, no pasa de las 4000. (Eliade, 1960, p. 40)

La doble instrucción del chamán

Cualquiera que sea el método de elección, el candidato debe refrendar su vocación por medio de diferentes pruebas, sin las cuales no será considerado chamán, en una gran cantidad de culturas estas pruebas incluyen la muerte y resurrección del candidato, así como la capacidad de sanarse a sí mismo (el fenómeno del sanador herido). Desde la perspectiva de Eliade el aspirante a chamán recibe una doble instrucción:

- Una de orden extático que comprende, entre otras cosas; sueños, trances y visiones, desde el punto de vista transpersonal se podría decir que es una instrucción sobre el manejo y exploración de los estados no ordinarios de conciencia.
- Una de orden tradicional que comprende las técnicas chamánicas, nombres y funciones de los espíritus, tradición oral, mitología y genealogía de la tribu, lenguaje secreto, etc.

Los viajes del chamán

Otra de las habilidades caracterizan al chamán es su capacidad de viajar a otros planos de la realidad (al mundo otro diría Perrin). Estos viajes suelen ocurrir durante estados no ordinarios de conciencia. Es durante estos viajes

que el chamán entra en contacto con diferentes entidades que se manifiestan en esos mundos no ordinarios, y que son caracterizadas de formas diferentes según la cultura a la que pertenezca (espíritus, dioses, guardianes, ancestros, animales guías, etc.). También es durante estos contactos con la realidad no ordinaria que el chamán puede diagnosticar o tratar las enfermedades, profetizar, obtener conocimiento, recibir consejo, hablar con los antepasados y buscar las almas perdidas.

Para Mircea Eliade la cosmovisión chamánica se compone de tres mundos, el mundo humano, el cielo y el infierno. Es en el plano ~~%~~celeste+ donde se halla a los dioses y los antepasados deificados mientras que en los mundos ~~%~~infernales+ se encuentran los muertos, las enfermedades y los demonios. Dependiendo de la necesidad el chamán se puede dirigir a uno u otro sitio. Por ejemplo, si su necesidad es obtener sabiduría o consagrar algo se dirigirá al mundo superior; por otro lado, si lo que quiere es liberar a alguien de una enfermedad o fulminar un enemigo mediante brujería su destino será el mundo subterráneo.

Esta punto de vista, tachado por otros autores de dualista (luz-oscuridad) ha sido criticada por inducir a una división que no necesariamente tienen todos los pueblos, y por lo cual no puede hacerse de el una generalización. Lo cual es razonable desde cierto punto de vista, ya que no todas las sociedades tienen una visión maniquea del mundo.

Sin embargo existe otra perspectiva desde la cual se podría ver un componente universal en esta categoría: celeste-subterráneo. Se pueden leer estos planos opuestos, el ~~%~~celeste+ y el ~~%~~infernal+, como dos polos existentes en la mente humana con los que el chamán entra en contacto: el aspecto ~~%~~oscuro+ (la sombra, lo inconsciente, lo prohibido, lo oculto, lo animalesco) contra el aspecto ~~%~~luminoso+ (lo sutil, lo hermoso, lo idealizado, lo deseado, lo prosocial, lo noble). Esta sería la visión arquetípica de los viajes celestes e infernales.

Muerte y renacimiento del chamán, una visión arquetípica

Para que un aprendiz pueda convertirse en chamán es necesario que conozca bien los tres mundos (el celeste, el infernal y el humano) Para algunos autores (Jung, Naranjo, Halifax, Harner, Grof) la iniciación del chamán con su respectiva muerte y renacimiento, equivalen al proceso de maduración psicológica. El viaje que emprende el chamán es el gran viaje arquetípico que emprenden los seres humanos en su camino a niveles más amplios de conciencia.

Esta visión arquetípica del proceso muerte-renacimiento, viaje celeste y subterráneo en el chamanismo es bellamente descrito por Claudio Naranjo en su artículo "Fisiología y experiencia del itinerario Chamánico". A continuación cito un fragmento en el que el médico chileno comparte una posible interpretación psicológica del tema de muerte y renacimiento en la iniciación:

existe en nosotros potencialmente un proceso universal cuasibiológico de muerte/renacimiento: una muerte de la personalidad condicionada (una muerte del ego, una muerte de aquello que hemos desarrollado como defensa frente a un mundo loco y traumático) y al mismo tiempo una liberación de algo tan desconocido antes del disolverse de la coraza como desconocida es la mariposa antes de romperse el capullo. (Naranjo, 2006, p. 370)

Desde el punto de vista de Naranjo la primera parte del viaje comienza con una experiencia "iluminativa" donde el sujeto se da cuenta de cosas de las que no se había percatado antes obteniendo un estado de exaltación, gracia y visión. Esta parte del viaje es "por los cielos", lo que se puede traducir diciendo que se trata de un viaje contemplativo, de una etapa contemplativa en la experiencia de la persona en desarrollo. En cierto momento de su vida el individuo empieza a despertar a una experiencia más allá del mundo común, sin embargo esto no es el final del viaje, el candidato debe seguir adelante, ya que de no hacerlo quedaría atascado en una mediocridad autocomplaciente de delirios mesiánicos. La experiencia "iluminativa" es cosa muy conocida: gracia, visión y exaltación, pero no dura para siempre, a esta "iluminación", se le escribe entre

comillas porque no se trata de aquella que llega al fin del proceso sino de un primer vislumbre. Esta solo es la mitad del viaje después de la expansión del espíritu viene una contracción: un "viaje en la noche", el cual naranjo compara con "por el valle de la sombra de la noche" del que habla San Juan de la Cruz, una "navegación nocturna" o "nekia", como la han llamado los mitólogos (Naranjo, 2006, p. 370)

El período que corresponde al ascenso del chamán a los cielos es impresionante, pero alberga una inmadurez. Claudio Naranjo lo llama el "período carismático" o el "síndrome del aprendiz de brujo", porque se trata de un contacto con el mundo superior cuando todavía se arrastra un ego residual. Tal inflación está muy ligada a la deflación que sobrevendrá en seguida, durante el viaje por los infiernos. El narcisismo que todas las personas tienen en forma más o menos latente se exalta hasta adquirir un cariz de grandiosidad mesiánica durante la primera iluminación, y no sólo es imposible evitar una cierta megalomanía sino que es mejor que así sea, pues al vivir el individuo su locura potencial, puede verla y distanciarse de ella, purificándose: cuando el mesianismo escondido se vuelve visible, el narcisismo comienza a desintegrarse por sí solo. El nacimiento de un "hombre nuevo" al comienzo del camino no es más que el preludio a la muerte interior del "hombre viejo", y durante la vida entre ambos acontecimientos el individuo albergará dos naturalezas: su nuevo yo y un ego antiguo agonizante (Naranjo, 2006, p. 371)

El descenso a los infiernos se trata de una época en la que reaparecen debilidades que parecían superadas durante la fase iluminativa, y la condición del individuo, para Naranjo este viaje es elocuentemente simbolizado por la caracterización de Quetzalcóatl, durante su viaje por los infiernos en forma de Xolotl: un perro recubierto de pústulas. Tales pústulas, como las llagas de Job, no significan más que un aparente retroceso y se puede decir que, durante su descenso, el viaje siempre procede hacia adelante: ahora el "viajero" está más preparado a enfrentar un mal que, por más que pareciera superado, no había sido erradicado, y que se hace plenamente visible para una percepción más aguda y sincera. Se trata de un proceso semejante al de ciertas enfermedades que hacen crisis antes de sanar, y durante este tiempo el aspirante se muestra

como menos y no como más de lo que es. Principalmente, porque así se siente: así como durante la fase expansiva ha gozado de cierto grado de inflación narcisística, ahora sufre su correspondiente deflación depresiva.

El resultado del viaje por los infiernos es algo así como una transmutación de lo infernal: una positivación de lo que parecían defectos, que ahora se convierten en poderes. Todo individuo que termina el viaje regresa a la tierra firme del mundo ordinario con un poder mayor, resultado de una profunda "integración de la sombra. (Naranjo, 1999, p. 372)

Los talentos del chamán

Aunque cada una de estas habilidades puede ser abordada ampliamente por ahora sólo enumeraremos algunos de los talentos que en este trabajo consideraremos con el fin de definir a un chamán y lo diferencian de el resto de los especialistas en saberes tradicionales y manipuladores de los sagrado.

- **Domina las técnicas del éxtasis:** es capaz de inducirse estados no ordinarios de conciencia y trabar contacto con lo sagrado durante estas experiencias.
- **Cumple una función social.** El chamán realiza un servicio en su comunidad por lo cual los otros miembros del grupo le reconocen.
- **Es un conductor de almas:** conduce a los muertos a su sitio y recupera el alma de los vivos cuando esta se pierde.
- **Suele recibir un llamamiento ineludible que marca su vocación,** a lo que el futuro chamán en ocasiones opone resistencia, cuando este llamamiento viene acompañado por una enfermedad iniciática+ sólo le quedan dos opciones, aprender a sanar o morir.
- **Es capaz de realizar viajes a otros planos:** el chamán puede desplazarse a diferentes planos y operar en ellos, ya sea el mundo de los espíritus y el mundo humano o los planos celestes y subterráneos.

- **Emplea un lenguaje secreto** tanto en el sentido literal como en el simbólico. En el sentido simbólico el lenguaje secreto del chamán es aquel con el cual es capaz de comunicarse con las entidades del mundo otro+o con los animales. En el sentido literal es toda una serie de palabras relacionadas con su profesión, que son desconocidas para los no iniciados. No son pocas las culturas en las que el chamán conoce buena cantidad de cantos y palabras incomprensibles para los profanos.
- **Trata con los espíritus:** el chamán traba relación con distintos seres del mundo otro+ (animales guía, espíritus de la naturaleza, guardianes, ancestros, dioses, etc.) que le ayudan a conseguir sus propósitos, le instruyen o le proporcionan información. Una característica importante de esta relación es que el chamán no es dominado por estos espíritus. Generalmente es el, quien les pide favores y retribuye sus servicios, aunque también se da el caso en que estas entidades se comunican con el chamán para solicitar algo.
- **Permanece dueño de sí:** en esta relación con los espíritus el chamán nunca pierde su individualidad, esto lo diferencia del médium y del poseso, ya que aunque en ocasiones les da voz a estas entidades (dioses, ancestros, espíritus de la naturaleza, etc.) el chamán siempre permanece conciente de lo que ocurrió durante su éxtasis, domina sus propias acciones y establece esta relación de forma voluntaria.
- **Utiliza los sueños para viajar y aprender.** Para muchas culturas el chamán es capaz de usar estos momentos para establecer contacto con los espíritus, los dioses o los antepasados, y recibir instrucción. Incluso algunas de estas culturas han desarrollado complejas técnicas para tratar de controlar e interpretar los sueños. Para Eliade (1960, p. 95) lo más importante es que durante los sueños el chamán consigue abolir el tiempo histórico y hallar el tiempo mítico, de esta forma el chamán puede asistir al principio del mundo y ser contemporáneo estas revelaciones primordiales.

Tomaremos esos puntos como guía para caracterizar el chamanismo y diferenciarlo, como reflexión final de este intento por conceptualizar el chamanismo me gustaría tomar un comentario que hace Michel Perrin al final

de su ensayo *“Lógica Chamánica”*, estas líneas nos van a resultar muy útiles cuando abordemos los paralelismos entre la tradición wirrarika y el chamanismo:

A fin de cuentas las definiciones sistemáticas corresponden a configuraciones ideales, raramente encontradas tal cual. La realidad observable es mucho mas compleja e hibrida. Aun así las definiciones sistemáticas pueden servir para ubicarla mejor. Si se rechaza todo esfuerzo de establecer tales definiciones la puerta queda abierta para la confusión y las discusiones infinitas. (1995)

Para terminar esta sección me gustaría de nuevo tomar un pensamiento de Perrin (1995) quien opina que sobre el chamanismo se han hecho gran número de formulaciones sorprendentes y que esta variedad contribuye explicar la atracción que ejerce sobre nosotros el tema, sobre todo porque **“el chamán practica la acumulación”**. Es decir: A pesar de sus diferencias en las distintas sociedades en el chamán convergen siempre las cualidades que nuestra cultura, occidental moderna, separa y que inconscientemente desea reunir: sacerdote, médico, adivino, sabio y artista. Por esto que el chamanismo nos fascina y frecuentemente nos deslumbra.

MARA´AKAME Y CHAMANISMO

Antes de comenzar a abordar las similitudes que existen entre el chamanismo y los marakate (plural de mara´akame) huicholes es necesario tomar en cuenta una observación importante que hace Mircea Eliade acerca de que la presencia de un *“complejo chamánico”* en una zona no implica que la vida mítica religiosa de un pueblo se haya cristalizado alrededor del chamanismo. Por lo común el chamanismo convive con diferentes formas de magia y religión. Ello significa que aunque en la vida religiosa de muchos grupos la figura del chamán es muy importante, esto no implica que este sea el único manipulador de lo sagrado, ni que toda actividad religiosa sea ejercida por él. En muchas sociedades existe un sacerdote tradicional que guía las ofrendas y que coexiste con el chamán. Además de que existen sociedades (como la huichola) en las que la cabeza de

la familia es también la cabeza del culto doméstico, sin que tal cosa signifique que el jefe de familia sea un chamán. (Eliade 1960, p. 20)

Desde los puntos que se consideran en este trabajo como definatorios para clasificar a un chamán (la conducción de almas, el éxtasis, el fenómeno del sanador herido, la gestión del infortunio, etc.) existen paralelismos muy importantes con algunos iniciados huicholes que nos pueden llevar a considerar que algunos marakate caben en la categoría de chamán.

Aun así es importante aclarar que no en todas las ocasiones los marakate son chamanes; algunas veces el mara´akame es un puesto sacerdotal que cumple el jefe de una familia para el culto doméstico o un puesto social heredado de generación en generación por algunas familias, lo cual no implica forzosamente que la persona que ostenta estos títulos necesariamente haya pasado por una experiencia transpersonal de muerte y renacimiento o haya vivido el fenómeno del sanador herido.

Ambas categorías son interesantes, los marakate chamanes y los marakate sacerdotes, además de que no son categorías mutuamente excluyentes. Sin embargo es importante distinguir entre ambos tipos de mara´akame, ya que en una misma palabra se encierran dos funciones distintas (el chamán y el sacerdote). En este punto vale la pena recordar el comentario de Michel Perrin ~~Las~~ definiciones sistemáticas corresponden a configuraciones ideales, raramente encontradas tal cual. La realidad observable es mucho más compleja e híbrida.+

Probablemente esta distinción entre los diferentes tipos de marakate sea más clara entre los hablantes de la lengua huichola, puesto que en este idioma existe una gran cantidad de palabras para definir a los distintos tipos de especialistas en saberes tradicionales, sus rangos y funciones. He aquí unos ejemplos tomados del ~~G~~Glosario de cultura Huichola+de Raúl Aceves (2005: 14-18):

Cahuitero, Kawiteru: "Hombre que lo sabe todo"; son llamados así "porque conocen el camino sagrado, cuyo rastro fue trazado del poniente al oriente por una especie de oruga cahui, cuando aparecía en forma de persona en los primeros tiempos; es el especialista de la tradición oral, de la historia sagrada" (J. Negrín) Son los funcionarios de mayor prestigio, los principales especialistas religiosos, que saben curar, cantar y dirigir los rituales del templo, escuchan las órdenes de Kauymali o Santo Cristo y las comunican a la gente.

Cuautacuica, Aviexucuite: Curandero que no sabe cantar.

Cuinepohuamete: Ayudante de cantor.

Man yáca: El cantor sagrado principal, al que otros asegundan.

Maunieri: "El que lo ve todo, lo que está escondido, lejos, descubre al malefactor" (J. Negrín); maraacame con poderes de videncia.

Maxatusa: Chamán impostor llamado "venado blanco", que sabe algo pero no es efectivo, porque no puede conversar con los antepasados.

Tiyuquiewayá: Maraacame que practica la hechicería.

Tsaurirrika: "El depositario de su corazón", maraakame que reza por los niños.

Tsaurixca: Maraacames que materializan antepasados muertos y hasta sabios vivos en forma de cristales de cuarzo o +rucate.

Uhueni: Cantador.

Xutúrite: Flores+apodo dado a los huicholes que sufren privaciones físicas y tienen visiones

Para clarificar estos puntos hagamos un paralelismo con la masonería que por ser una tradición iniciática, hermética y jerarquizada puede servir para el

ejemplo. En este caso podríamos decir que no todos los masones son grado 33 (el más alto del rito escocés) o pertenecen a los grados filosóficos, sin embargo de entre ellos existen algunos que sí. Siguiendo con este ejemplo occidental, supongamos que una cultura externa que no maneja el mismo idioma intentará hacer una explicación de la tradición mística de la masonería, la cual además es una tradición en cierta medida secreta (al igual que la de los huicholes). Si los investigadores que intentaran realizar esta ~~etnografía~~ ~~etnografía~~ no fueran iniciados en esta tradición, se perderían de muchas cosas (símbolos, gestos y palabras) y harían una gran cantidad de generalizaciones e interpretaciones incompletas. Desde afuera no se entiende muy bien lo que pasa o se escapan muchas cosas, esta ha sido siempre la gran dificultad en el estudio de la tradición Wirrarika en lo particular y de las tradiciones indígenas en lo general. Esto por no mencionar la dificultad insuperable de poner en palabras aquellas cosas sagradas que no pueden ser agotadas en la letra.

Sobre estos puntos me parece que arroja luz el trabajo de Jacobo Grimberg (1989) en el volumen 6 de su obra ~~Los chamanes de México~~ ~~Los chamanes de México~~ en donde hace una clasificación de los especialistas en saberes tradicionales en diferentes categorías. Al final de su taxonomía Grimberg comenta algo importante; nos dice el autor que las clasificaciones sólo sirven para orientarnos, ni son tablas de la ley, ni son categorías definitivas. En muchas ocasiones los participantes cruzan de una categoría a otra o se encuentran en medio. Además de la clara limitación de que estas clasificaciones son hechas desde un ojo externo, en últimos términos sólo es una sospecha la que podemos tener del desarrollo interno de una persona; la verdad se nos escapa porque a fin de cuentas ¿Quiénes somos nosotros para calificar de forma definitiva a los demás? o peor aun ¿Quiénes somos nosotros para ostentar nuestras categorías como verdades absolutas?

Dicho esto, quiero volver a enunciar la idea central que he venido exponiendo en estos párrafos la definición que proponemos de chamanismo (o cualquier otra) solo es útil en la medida en que nos sirva para explicarnos la realidad, pero hay que recordar que siempre es perfectible y nunca absoluta.

Aclarado el punto anterior voy a establecer los paralelismos que existen entre el mara´akame (en su forma más desarrollada) y el chamanismo, basándome en los puntos que anteriormente he mencionado como guías para definir el chamanismo.

El mara´akame o cantador en su sentido elevado es una persona iniciada en %a+ costumbre+, que, además de conocer los textos rituales y saber la manera de recitarlos tiene una capacidad mágica de comunicarse con los dioses, ya sea por medio de sus sueños o durante el estado de trance que alcanza en sus sesiones de canto; por esto es el indicado para dirigir una ceremonia. En el caso de que se requiera el mismo cantador funge también como curandero. (Neurath, 2002, p. 168)

Otra definición que nos proporciona Ramo Mata Torres en su colaboración para el libro Corazón de Venado de Pablo Ortiz Monasterio es la siguiente:

Los marakame son los guías, a ellos los dioses les revelan sus deseos mientras cantan los mitos. De los sueños y del trance extático del peyote obtienen poder. Ser marakame es a un tiempo privilegio y obligación difícil. Para vencer los obstáculos, el marakame requiere fuerza y habilidad. Con el uso de subterfugios, dobles sentidos, acertijos, cambios de nombre y alegorías crea un juego para iniciados. El ejercicio de la imaginación les fortalece el carácter y agudiza sus sentidos. (Nava, 14)

Como hemos visto en las secciones dedicadas a los rituales huicholes, el mara´akame tiene como capacidad fundamental establecer contacto con las deidades y los ancestros durante las ceremonias para mediar en los asuntos humanos, cualidades que también define al chamán, el contacto con el %mundo-otro+y la gestión del infortunio.

El mara´akame sube y baja la escalera (imúnui) que conecta el cielo la tierra y el mundo de los muertos. En ceremonias como el tatei neirra es el encargado de viajar al cielo con los niños para llevarlos a conocer el país sagrado de

Wirikuta. En contraparte, cuando un huichol muere es el maráakame quien le busca en el mundo de los muertos y le ayuda a encontrar su camino a Jai Tonalipa el lugar donde se levantan las nubes y vive el sol.

La formación de un maráakame incluye varias experiencias de ayuno, desvelo y consumo de psicotrópicos, en las que penetra en estados de conciencia alterada. De estas experiencias, así como de su formación constante en las fiestas y tradiciones debe aprender la forma de comunicarse con los dioses, y más aun convertirse él mismo en un dios-antepasado.

La iniciación chamánica de un maráakame

Como hemos mencionado anteriormente en la formación de un maráakame huichol, es fundamental la participación en las ceremonias de su comunidad, especialmente como parte de la fila de los jicareros encargados del tukipa. Sin embargo la mera participación de una persona en las fiestas y su pertenencia a la fila no bastan para convertirlo en un maráakame (o en un chamán). Para que un maráakame llegue a ser considerado como tal por su comunidad, además de la constancia en el servicio a su gente y de su participación en las fiestas de la comunidad, debe poseer un don que le caracteriza y sin el cual no puede officiar como cantador, el nierika, el don de ver. Como hemos definido en el capítulo sobre los ritos huicholes el nierika, que es la capacidad que tienen los iniciados de ver ~~lo~~ que está lejos y oculto+, así como de asomarse al mundo trascendental de los antepasados gracias a lo cual pueden hablar con ellos y mediar los asuntos humanos. La obtención de don de la visión es aquello que marca lo que en filosofía de las religiones es llamado el paso de la iniciación simbólica a la iniciación real. A partir de este momento el participante de las tradiciones no hará ~~como si~~+hablara con los dioses sino que en realidad (su realidad y la de su comunidad) hablara con los dioses.

Es interesante comparar las historias de algunos marakate que han logrado despertar su nierika con los puntos que los especialistas en chamanismo definen como característicos de este fenómeno. En estos relatos podemos ver el complejo muerte-renacimiento, el fenómeno del sanador herido, el contacto

con el mundo otro+, la instrucción onírica, entre las características mas destacadas.

Revisemos algunos de estos casos, empezando por el del marakame Pablo Taizán de la Cruz. Para este relato me baso en la entrevista realizada por Ricardo Ibarra y Juan Carrillo para el programa Radio Indígena de la Universidad de Guadalajara (cita), así como por la información obtenida por mi en una charla que tuve la oportunidad de sostener con el marakame al final de la fiesta hikuri neixa del 2008.

Pablo Taizán vivía con sus abuelos cuando era niño dado que había fallecido su padre, lo cual representaba en cierta forma un obstáculo para su instrucción ya que es generalmente el padre quien introduce al hijo en los saberes tradicionales. Aunado a esto los abuelos deseaban mantener al pequeño Pablo lejos de la instrucción tradicional puesto que, como mas adelante se enteraría, la muerte de su padre se atribuía a que había cometido una falta en el costumbre+. Pablo nos comenta que su padre era curandero y por la vergüenza de no cantar se mató+.

A la edad de ocho años Pablo Taizán se interna en medio de la serranía resuelto a aprender la manera de escuchar a los dioses. Es en esta salida que establece por primera vez contacto directo con las deidades, a partir de este momento Pablo despierta este don de mirar el mundo de los antepasados, junto con el cual le vendrán diversas responsabilidades. Estas experiencias transpersonales aunadas a la práctica del costumbre que aprendería mas adelante en el tukipa de la comunidad, lo convertirían en uno de los marakame mas reconocidos entre los Hua+tari. Nos narra Pablo en un difícil español:

Así se hablaba, se platicaba, (así fue) como se enseñaron. Pero yo no tenía ya papá ese día, (cuando yo era) de siete años falleció mi papá. Mi abuela ni me platicaba, ni mi abuelito tampoco, tenía muchos tías y tíos y (ellos) ni me decíanõ Pos nomás yo creo

que no me querían decir para que yo no entrara a eso, para que yo no siguiera.

Yo namás oyendo a los ancianos grandes, yo empecé a hacerlo, entonces ayuné cinco días y me salí al campo, allí dure tres días. En tres días me hayo un dios en medio del cerro y me platicó, me habló.

-¿Por qué estas aquí? ¿Qué queriendo? ¿Qué ocupaba?

No pus yo le dije así, así así yo quiero.

-Ahh pus ta bien, ahorita aquí te sales, te vas para ese lado, ahí te vas a hallar un algo.

Yo me fui y se me apareció el dios, como un niña. Ahí estaba yo sentado con mis cositas, traía cuatro plumas que había comprado. Allí los hallé, una rueda de piedra, ahí estaba como parecido al venadito (peyote) pero con flores adentro, como me jaló ahí, ahí me senté y ya no me pude retirar.

Ya amaneciendo como de sueño me dijo, te vas por ese cerro. Allí me encontré una serpiente enrollada, allí también me senté, allí tendí mi pluma. Estuve todo el día, hasta que se obscureció. Ya cuando me acordé estaba encima de mi pluma la serpiente, era como pintita rallada, pero no era cascabel.

Entonces me dijo el sueño, el corazón:

-Yo soy dios, yo soy su abuelo fuego, su padre el sol, yo soy dios de la lluvia, yo soy Maye el dios. Ahora que ya me encontró me va a hacer asíō (y le instruyó)

Cuando ya me desperté, allí estaba sentado (la serpiente), entonces lo agarré, le quité la colita y me pinté la sangre (en las mejillas), puse el espejo, la flechita y allí lo dejé. Y no se fue, nomás agarré mi plumitas y allí se quedó. (Ibarra y Carrillo, 2006)

Luego de este encuentro con los dioses, el pequeño Pablo va a enfrentar un grave peligro, una situación que le va a llevar al borde de la muerte y en la cual para sobrevivir se vera obligado a sanarse a si mismo. Recordemos que esto que nos cuenta el mara´akame ocurre cuando él es un niño, tiene varios días sin comer y está lejos de su casa, en medio de la espesa serranía del

occidente del país. De regreso a su casa ocurre el suceso que lo pondrá al borde de la muerte:

Entonces ya bajando había una piedras redondas, cuando pisé la piedra se volteó, me picaron cinco alacranes y no me los podía quitar, hasta que encontré un palo. Como estaba cerca del arroyo, a fuerza me bajé a tomar a agua, y tomé agua pero ni siquiera podía pasar el agua por mi garganta. Dure así tres días, a cada ratito me mareaba, hasta que subí a un ojo de agua, allí me lavé mi cara y me bañé mi cabeza, pero sentía lo mismo, aun estaba lejos de mi casa, pero aun así me fui a mi casa, llegué cuando obscureció. (Ibarra y Carrillo, 2006)

En la tradición huichola el alacrán es un animal vinculado con el padre sol, su piquete se considera una flecha enviada por él, por lo cual este evento leído desde la visión tradicional huichola tiene un alto simbolismo como prueba iniciática. El tipo de alacrán al que se refiere Pablo en su narración son los llamados *güeros* (*centuroides limpidus*) una especie sumamente venenosa que habita en el occidente de México, su picadura es responsable de varias muertes al año, por lo que podemos imaginar el efecto que estas toxinas tendrán en el pequeño Pablo que además de todo tiene varios días ayunando y caminando, esta experiencia pone realmente su vida al límite. Para muchas culturas las experiencias cercanas a la muerte son puertas de renacimiento, por las cuales una persona puede despertar ciertos poderes, recibir información *de* *del otro lado*, tener encuentros con seres del *del* *mundo otro* (antepasados, dioses, animales aliados, etc.) o aprender el camino para viajar a diferentes mundos invisibles. Asimismo, como veremos en el capítulo siguiente algunas experiencias cercanas a la muerte son consideradas, vivencias transpersonales.

Luego de grandes esfuerzos Pablo logra encontrar el camino de regreso a su casa. Sus abuelos se encuentran preocupados ya que tiene una semana desde la última vez que lo vieron. Pablo llega a su casa moribundo, y sin poder hablar bien.

Una semana me fui, mi abuelo ni me miraba, yo creo que pensaba que algo ya me había pasado, y oyó en la noche cuando entre por la puerta. Tenía una silla, en cuanto me senté empecé a vomitar, entonces me vino a ver mi abuelita, yo estaba vomitando no le pude contestar. (Ibarra y Carrillo, 2006)

Los abuelos preocupados por la vida del pequeño Pablo llamaron a un cantador para que viniera a curarlo. Pasados unos días llegó el curandero, para ese entonces Pablo se encontraba ya un poco mejor, había pasado dos días recostado junto al abuelo fuego. Cuando llegó el curandero sólo con verlo de lejos reconoció el don que el pequeño Pablo ya poseía, por lo que recogió sus instrumentos, los guardó y le dijo a la abuela %ese no se ocupa que lo cure, ese ya encontró lo que el quería, ese no se ocupa curar, solamente el de que pensando salió, ya lo encontraron, ya encontró los dioses, necesita rezar, el es el único, ya con eso sí se puede aliviar+. Pablo permaneció tumbado al lado del abuelo fuego por varios días, así poco a poco logró curarse.

Se podría decir que en esa ocasión Pablo vivió lo que llamamos el fenómeno del sanador herido, así como una experiencia visionaria y un accidente que lo puso cerca de la muerte. De aquí en adelante Pablo tendrá diversos encuentros con los dioses y con los venados, además de irse formando en los centros ceremoniales tradiciones de su etnia. Pasaran muchos años de intenso aprendizaje pero al final Pablo llegará a convertirse en un famoso mara´akame.

Otro caso interesante y que ilustra varios elementos que hemos mencionado en este capítulo sería del mara´akame Pedro de Haro. De niño Pedro fue un huérfano mestizo, que fue adoptado por el mara´akame Bartolo Chibarras quien le enseñó las bases de la cosmovisión wirrarika; sin embargo su instrucción mística llegará con sus primeras experiencias con el peyote. Narra Pedro de Haro:

Un día de tantos, por el año de 1936, el señor que ahora es mi suegro fue al peyote (Wirikuta) y me invitó a su fiesta. Me decía

que había traído elotes y yo no sabía que así le nombraban al peyote. Al llegar la noche nos empezaron a dar peyote. Yo no lo había tomado nunca, ni me imaginaba el efecto que hacía y a poco rato me empecé a sentir como medio indigesto, como con sueño, pero no pude dormir y entonces me senté en el suelo hasta el amanecer.

Fueron como cinco minutos de ver cine artificial, de oír cosas casi divinas y yo acabé de creer en mi religión. Es cierto que Dios existe. Nadie me lo predicó; yo lo vi con mis ojos. Salió del Fuego en la mañana a decirme:

-Aquí te quedas, hijo, pero debes dejar de comer sal ochenta días y así te darás cuenta de todo lo que es bueno y de todo lo que es malo.

Ese fue mi propósito, sólo que antes de cumplir los ochenta días mis enemigos le echaron sal a la leche y fue un escándalo terrible, me juzgaban demente y tuve que abandonarlos por completo. (Benítez, pp. 24-25)

Después de esta experiencia Pedro de Haro se retira a vivir en la soledad del monte. Como veremos en el capítulo siguiente estas vivencias experimentadas por el mara'akame Pedro encajan en lo que el psiquiatra checo Stalislav Groff clasificaría como experiencias holotrópicas dentro de una emergencia psicoespiritual:

Dos años estuve sin comer sal, ni poner lumbre, comiendo frutas silvestres cuando habíañ. Cuando tenía yo cinco meses entregado al desamparo, no me encontraba solo. Andaba acompañado de un venado que me guiaba en la noche. De día no me sentía a gusto de ver gente y les huía con desesperación, pero en la noche oía con alegría las invitaciones que me hacía el venado para ir al peyote. Me decía los nombres de muchas cosas que yo no creía que existían y me hablaba de las grandes potencias del mundo: de Yuseriata el Sur, de Rapavilleme el Norte, de Kutzaruapa el Oriente y de Nariwame el Poniente, de

Sacaimuca, de Aramara y de Akateawari, que están en la junta de los mares, y de la distribución de las nubes que en castellano llaman ciclón.

Mi buen compañero me decía que si yo seguía esos caminos podría encontrar una fortuna, y esas promesas me llenaban de alegría. Me aconsejó que fuera al mar, donde podría encontrar la realidad, pero yo seguía afligido, sin comer sal, tras de aquella ilusión, hasta que a fines de 1936 empezó a retirarse mi compañero y en el monte ya no encontraba a los venados, como cuando andaba con ellos.

Ya podía tratar a la gente buena del rancho. Sin embargo, continuaba la pugna y se les hacía novedad mi modo de vivir, afligido y solitario, porque los antiguos no hicieron ninguna penitencia tan larga, ni en Santa Catarina ni en San Sebastián.

A principios de 1937, por el mes de febrero, cambié mi modo de pensar. Fue entonces cuando me saludó con mucho cariño una señora muy viejita y muy legañososa que me dijo:

-Yo soy tu madre, yo te mantengo; te espero en aquel montecito. Me llamo Takutzi Nakawé, la madre de los dioses, según nuestra lengua. Me fui al monte y, como no encontré a nadie, tumbé los árboles para hacer el coamil y a la noche siguiente llegó la viejecita y me dijo:

Tú serás un hombre muy útil para nosotros y toda esa gente que te juzga mal después te apreciará. Y yo, que nunca había oído nada semejante, me quedé pensando para qué podría yo servir.

(Benítez, 1968, pp. 26-27)

En abril del mismo año, Pedro de Haro decidió hacer un negocio con un amigo suyo, recoger frutas silvestres para ir a venderlas a Tepic; el negocio salió muy mal, los comerciantes pagaban muy poco por los costales de fruta, sin embargo este viaje fue providencial para Pedro, de regreso a la sierra consiguió trabajo en un rancho cercano, por el cual al cabo de una semana pasó un grupo de peregrinos con destino a Haramarasie, en la playa de San Blás. Recordando las palabras del venado Pedro decidió acompañarlos.

Yo y otro compañero no conocíamos el mar, por lo que antes de llegar a San Blás nos vendaron los ojos. A cinco metros de la playa donde dejamos las ofrendas, en el lugar en que se forman las olas, vi a mi compañero el venado y yo no les dije nada a mis amigos pensando que todos lo habían visto, y no fue sino hasta el día siguiente, pasado el río Santiago, cuando el venado me dijo:

-Tienes que volver con la gente. Han pasado cinco años y las promesas fueron muy lejos.

Llegó el mes de julio y en mi coamil se dieron los elotes y muchas calabazas. Ya tenía amigos que me visitaban y me regalaban fajas, bolsitas y cintas.

Después de pasar mucho tiempo distraído por completo llegó el mes de octubre de 1937 y me dijo mi compañero:

-Hasta aquí llegó la penitencia. Nunca volverás a dejar la sal.

Yo seguí mi devoción cumpliendo la manda ofrecida a Tatei Aramara y al año siguiente vi a un venado, pero ya no era mi buen compañero sino un venado de dos puntas, el que nosotros llamamos Ushikuikame, y un año después se me apareció otro venadito distinto, el Cuatezón, el que nosotros llamamos Watemukame.

Tenía cuatro años con mi devoción y Watemukame llegó y me dijo:

-¿Qué es lo que buscas?

-Las promesas que me hicieron de conocer los títulos del mundo, la distribución de los poderes, el sostén de nuestra vida, la distribución de las razas y sus idiomas, la división de las aguas marítimas, la forma en que nacieron las inteligencias y las envidias, y el don que se concedió a cada uno, o sea el destino que se dio desde la oscuridad a cada cerebro, y como había sido la impotencia de estos poderes.

Y a poco empecé a saber que en el principio ya existía una inteligencia, ya existían proyectos para hacer la luz- y alejar la

oscuridad y ya existía la tierra, Tatei Urianaka, que es nuestra madre. (Benítez, 1968, pp. 26-27)

Estas visiones espirituales no se quedaron en meras abstracciones sin utilidad, sino que esta formación le sirvió a Pedro de Haro para enfrentar cosas ante la que tal vez una persona común hubiera abandonado, he aquí uno de los puntos importantes que diferencian al chamán del enfermo mental. Pedro de Haro trabajó en su vida a favor de su pueblo, aun cuando esto le llegase a costar grandes penalidades, a diferencia de lo que ocurriría con un psicótico incapaz de trabajar por otros, atrapado en embriagantes delirios mesiánicos.

Al tiempo de volver a vivir con los huicholes, Pedro se organizó junto con otros comuneros para defender las tierras indígenas de la invasión que estaban sufriendo por parte de ganaderos mestizos que haciendo uso de corruptelas y trampas legales pretendían despojar a los wirraritari de su patrimonio y adueñárselo.

Pedro viajó varias veces a la capital para ganar legalmente la batalla por la defensa de las tierras huicholas, habiendo conseguido varios avances a costa de muchos sacrificios, sus adversarios le tendieron una trampa en la que por medio de un proceso penal sumamente irregular Pedro fue encarcelado.

Este periodo en la cárcel fue muy duro para el mará'akame Pedro de Haro. Se podría decir que el viaje por el infierno se le presentó a este chamán de una forma muy tangible.

Vivía entre asesinos, ladrones y viciosos. A la medianoche salían como diablos los marihuanos, los que se matan por nada, y yo me quedaba quieto, en un cuartito de cartón que me había construido en aquel cabrón chiquero. La gente era dura, pero eran más duros y más ladrones los jueces de Ixtlán. Todos mis compañeros estaban cortados, acuchillados, picados con leznas. En el día hacían abanicos, cachas de pistola, figuritas de hueso, canastas, cestos, y con eso iban tirando. Todos tenían armas, y cinceles. Se

golpeaban y se herían, organizaban huelgas de hambre y abrían agujeros en las paredes. (Benítez, 1968, p. 49)

Las dificultades para Pedro no sólo se presentaron en forma de un ambiente externo hostil, también dentro de sí vivió un proceso depresivo al estar encerrado injustamente en esa cárcel, separado de su familia y de sus hijos, desesperanzado al ver que el dinero podía comprar la libertad de un hombre. Aun así Pedro encontró la fuerza interior para levantarse anímicamente y conseguir su libertad, en su paso por el infierno este maráakame pudo transformar en aliados a sus moradores %los más asesinos, los marihuanos, nunca me vieron mal. Por el contrario. Todos admiraban lo que yo había hecho+.

Al ser liberado trabajó fortaleciendo las estructuras internas, tradicionales y agrarias de la comunidad. Fernando Benítez lo entrevistó largamente para uno de los tomos de Los indios de México. Fue parte de los fundadores de la Sala del Gran Nayar del Museo de Antropología e Historia en la ciudad de México.

El seis de Junio del 2005 se leía en el diario %La Jornada+:

Pedro de Haro, Marakame Wirrarika. Falleció el domingo 5 de junio en Guadalajara, Jalisco como a los 84 años de edad. Su vida fue leyenda en la sierra Huichola al grado de que en su sepelio muchas personas que fueron a despedirlo seguían con pendientes que hubieran querido hablar con él para que los aconsejara y les ayudara a entender y ser mejores. En verdad murió siendo una respetadísima autoridad moral de su pueblo. (Suplemento hojarasca, junio 2005)

Las palabras de Tamatz Kauyumarie a un nuevo maráakame

Hay un bello texto recopilado por Fernando Benítez (1968: 331-333) que me gustaría exponer en este espacio porque creo que ilustra algunos puntos del tema que estamos tratando. Este texto es una narración donde el wirrarika

Ramón Medina narra las palabras que nuestro hermano mayor, Tamatz Kauyumarie, le dio a uno de sus antepasados cuando lo inició como marakame después de cazar un venado y ayunar durante 10 días. Cito el testimonio:

Un huichol antiguo que estudiaba para ser maracame, tendió en la sierra cinco lazos y logró que cayera en ellos Tamatz Wawatzari. Una vez cazado, pensó el aprendiz de maracame:

¿Por qué será tan sabio Tamatz Wawatzari? El oye de lejos con su kakai (huarache), con sus pulseras, con sus muvieris. Oye con sus orejas lo que dice Tawerrika, el Dios Sol, lo que dice el Abuelo Fuego, lo que dice Tatei Wérika Wimari (el cielo estrellado), lo que dicen todos los Kakullaris. ¿De dónde sacará tanta sabiduría? Aconsejan los maestros que si me como una puntita del cuerno de la mano derecha y un pedacito del corazón, se puede aprender lo que ellos saben y voy a intentarlo.

Entonces mordió la parte más tierna del cuerno derecho y llegado a su casa destazó al venado, le sacó el corazón, se comió la punta y la oreja del corazón, y bebió la sangre del centro, porque la punta da buenos sentimientos, la oreja da buen sentido, sirve para oír lo que dice el Abuelo Tatevarí, y con la sangre uno se bebe los pensamientos de Tamatz Wawatzari.

Luego asa el venado sin comer nada de su carne y se forma el propósito de ayunar diez días y no acostarse con su mujer. Cumplida la penitencia se le aparece en sueños Tamatz Wawatzari y le dice:

-¿Qué es lo que has pensado? ¿Estás resuelto a ser maracame?

-Es mi mayor deseo, Tamatz Wawatzari.

-Mira, si quieres ser sabio, si quieres saber lo que yo sé, aquí te entrego mis huaraches para que oigas todo lo que ocurre debajo de la tierra cuando vienen caminando el Padre Sol, Tatei Urianaka, y Tatei Niwetzika; aquí te entrego mis pulseras para que oigas los malos vientos que traen las enfermedades. Aquí te entrego también mi takuatzi (el cesto donde los maracames

guardan sus flechas), la casa donde yo vivo, mi usha a fin de que puedas ver a los enfermos y a los dioses más retirados. (Usha es la pintura amarilla que se cota en el desierto, simbólicamente representa la vena del ojo del venado que cruza la parte derecha de su cara.)

-Mi nierika en forma de tela de araña, que te servirá de escudo cuando un brujo te quiera hechizar. Mi teapari (la piedra labrada con una figura de venado) para que oigas lo que dice el Abuelo Fuego y le puedas sacar las palabras hasta su misma raíz, y también te entrego mis muvieris para que puedas cantar y curar, para que puedas coger la vida (tukari) y para que hagas y deshagas con ellos. Tómalos, aquí te los doy. Así puedo irme confiado, pero tienes que cumplir tus votos y seguir el camino de los maracames. En Viricota me encontrarás. Y hablarás conmigo. Tienes ya todo lo que te prometí. Y ahora sabes cómo venerar la fiesta del toro, la fiesta de la limpia, la fiesta del esquite, la fiesta de los primeros frutos, la fiesta namawita. Ayuna y no te acuestes con tu mujer. Sé bueno con tus hermanos y no tomes el camino de los hechiceros.

Obedece siempre a Tawerrika (el sol), a Tatevarí (el fuego), a la Diosa del Agua Kashiware, a Tatei Aramara (el mar), a Rapavillekame (diosa lluvia del sur, chapala), a Tatei Niwetuka (se le dan este a Tatei Wérika Wimari cuando abraza a los niños), a Tatei Sturiviakame, a Tatei Uteanaka (la madre tierra), a Tamatz Waikuri, a Tamalzt Parikuta, a Tatei Sakaimuka, a Tatei Washiewe, a Tamatzi Mashatushame, el venado blanco, a Tamazt Mashayuame, el venado azul, a Tamatz Ka'kawa, el venado de los cuernos inclinados, a Tamatz Watemukame, el venado de los cuernos en forma de peyote, porque todos ellos son muy sagrados.

-No dejes tus estudios, no dejes tu aprendizaje. Cuida lo que te he dado como a tu propia vida. Es mi sabiduría. Te la he pasado. Te pasé mis cuernos, los muvieris sagrados. Cura con ellos a tus hermanos. Tatevarí y Tawerrika pueden enviarles sus flechas y

enfermarlos. Tienen ellos virtud para limpiar las flechas de las enfermedades y para dirigir nuestras fiestas. A la hora que estés sentado junto al fuego puedes cometer un error y ese error puede causar muchos daños. No perturbes a nadie. No andes en dificultades con los otros maracames. Algunos no llegan a saber las cosas que les muestra Tamatz Kallaumari y de ahí vienen sus errores. No saben de dónde vino la flecha, ni si la mandó Tawerrika, Tatevarí, Tatei Washíware o Tatei Aramara. Engañan a los enfermos, les dicen que no fueron los dioses sino un brujo el que les causó la enfermedad. Los maracames mentirosos son castigados. Sus errores son castigados. Y por eso te digo yo, Tamatz Kallaumari, que cumplas mis órdenes y sigas mis consejos.

Yo sé que es mucha penitencia, mucho trabajo ser un buen maracame, que por obedecerme casi estarás cerca de la muerte. No tengas pendiente. Siempre que cantes al Dios Fuego yo seré tu compañero, el principal, el que cante por ti en las fiestas de los dioses. Así nos pondremos de acuerdo. Este es nuestro pacto. Ahora me voy. Ten mucho cuidado. [Ramón Medina. San Sebastián/Santa Catarina.] (Benítez, 1968, pp. 331-333)

Este diálogo entre el aspirante y el dios ilustra la transmisión de conocimientos, instrumentos y destrezas necesarias para el chamanismo, así como la dureza de los sacrificios que pasan los aspirantes antes de poder escuchar a los dioses. En este diálogo se encuentra presente la doble iniciación del chamán por un lado la de orden tradicional (hacer las ceremonias, el código moral de su cargo, los nombres de los dioses y el uso de la parafernalia ritual) y por otro la de orden extático (escuchar a los dioses, ver lo invisible, canalizar la voz de los antepasados cantando, soñar, etc.)

Desde el punto de vista psicológico el penúltimo párrafo es interesante porque señala el error de los malos marakate al decir a la gente siempre, que fueron los brujos que les enfermaron, cuando fueron ellos mismos con sus errores que

se causaron enfermedad. Es decir culpar a los otros y no asumir la responsabilidad por nuestras fallas.

Si comprendemos a los dioses también como aspectos de la psique cifrados en términos autóctonos podríamos encontrar una lectura fascinante de las enfermedades enviadas por los dioses; estos padecimientos serían causadas por los dioses que nos habitan, a los cuales no damos la honra suficiente, no les pagamos las ofrendas y no alimentamos.

El maráakame un conductor de almas

El maráakame cumple con funciones de psicopompo, puesto que conduce el alma de los muertos a su sitio de reposo y ayuda a quienes han perdido su kupuri a recuperarlo. Armando Casillas Romo investigador de la medicina tradicional huichola encontró que dentro de las enfermedades psíquicas conocidas por los huicholes existen dos que ilustran el punto:

Niwemama mepucarriri: Significa literalmente "se le cayeron sus hijos". En la creencia huichola el kupuri (el alma humana) se encuentra situado en el "remolino" de la cabeza. El kupuri está compuesto por cinco "hijos" que se encuentran en armonía. El mara-acame puede ver los cinco hijos como cinco nubecitas. Cuando una persona se golpea la cabeza entran en desarmonía, se dispersan. El mara-acame, con su muvieri (flecha emplumada) restablece su armonía. (Casillas Romo, 1990, p. 96)

Kupuripiya o kupuricuíniya: Consiste en el robo del kupuri de una persona por hechizo efectuado por un iteuqui (espíritu malévolo). El mara-acame materializa el kupuri robado en una gotita de agua que se pone sobre la cabeza del enfermo. Si no se hace esto se muere el paciente. (Casillas, 1990, p. 96)

Ramón Medina maráakame originario de la comunidad de San Sebastián explicó al investigador Peter Furst como se concibe la pérdida del alma entre los wirraritari:

Durante toda la duración de la vida en la persona, el alma vive en su cabeza. Es el punto blando, la corona de la cabeza. Es lo mismo la corona y la vida, eso que llamamos kupuri. Kupuri, eso es la corona, la vida del alma...

La vida del alma del hombre vive en la cabeza. Y lo mismo para la mujer. Porque allí es donde pensamos. Si uno recibe un soplo en la cabeza, no puede uno pensar. Se queda uno inconsciente. Porque llevamos todo en nuestras cabezas. El que ha perdido su pensamiento no sabe qué hacer. No sabe que su vida le ha sido arrebatada, de ahí arriba, de la corona de su cabeza. No sabe lo que está haciendo...

Esa fuerza de vida es como si estuviera conectada con uno por un fino hilo. Es como el hilo de seda de la araña. Cuando uno está dormido el alma puede dejar el cuerpo, Puede dejarlo a uno y quedar errante. Anda errante de un modo y del otro. Pero no se aleja mucho vagando. Pero aunque no se aleje mucho vagando, es posible para un brujo o para algún animal que ha sido enviado por el brujo, capturar el alma. Luego el hombre se despierta enfermo por la mañana. No sabe qué sucedió. Entonces llaman al maráakáme el se va buscando esa alma para traerla. Si no la encuentra, ese hombre muere...

Tenemos muchas barrancas en nuestro país. Cuando uno sale a cortar leña o a limpiar la maleza de los campos para la siembra, puede suceder que se tropiece con una piedra. Uno se cae allí y entonces se va rodando, rodando hacia abajo, más abajo. Uno se cae allí y se golpea la cabeza con la roca. Entonces ese kupuri, eso que es el punto blando de la cabeza, la corona de la cabeza que es la vida del alma, cae por un lado. El kupuri cae y se asusta. Uno tirado ahí no puede pensar. Uno no está muerto y no está dormido. Pero queda allí tirado sin moverse. Luego, después

de un rato, uno se levanta de ahí, sintiéndose mal. Uno se siente muy enfermo. Porque uno no sabe qué ha pasado. Uno no sabe lo de su cabeza. Uno no puede pensar apropiadamente. Uno no tiene pensamientos. Uno está fuera de su propia mente, según uno dice. Uno camina como borracho, se sube ahí sin sentirse bien. A uno le duele la cabeza.

Uno regresa a casa pero no puede hacer nada. Uno se acuesta ahí, enfermo, enfermo. Luego los familiares van al mará'akáme. Le dicen, esto y esto sucedió a nuestro familiar. Este hombre se cayó. Este se cayó en tal y tal lugar. (Furst, 1972, pp. 29-30)

Desde el punto de vista psicológico se pueden observar paralelismos entre la pérdida del alma, el stress post traumático luego de una caída o un accidente, la depresión y las crisis de ausencia. Sin negar que habrá ocasiones en que la pérdida del alma sea entendida como una enfermedad puramente espiritual o producto del supuesto ataque de un hechicero, también en ocasiones que a través de esta metáfora se realizan intervenciones de corte psicoterapéutico. Por ejemplo en el caso de una caída o un susto, se usan técnicas donde la persona narra su experiencia al cantador que va a curarla e incluso vuelve al sitio del siniestro acompañado de sus seres queridos para hallar donde quedó su kupuri. De esta manera mediante los ritos se ayuda a la persona a asimilar la experiencia traumática y resignificarla, durante estas ceremonias participa toda la familia, lo cual de alguna manera ofrece contención y apoyo emocional al paciente designado.

Parece ser que en los casos la pérdida del alma esta relacionada con trastornos depresivos cuando se manifiesta con apatía, desinterés y tristeza. El tratamiento consiste en hacer una velación donde la persona halla con ayuda del mará'akame en que punto fue que ~~perdió~~ su vida+ y la forma de recuperarla. Para lograr esto es fundamental la narración de la vida de la persona. Dice Ramón Medina, de San Sebastián:

El marakame sigue esa vida para ver donde se perdió. Para sabe donde ha quedado asustada. Si está en peligro. El marakame va

caminando sólo por ese rastro, por donde camino el hombre. El escucha con sus flechas y sus plumas. El va buscando, buscando. El va escuchando, escuchando. Para ver donde fue arrojada esa vida. (Furst, 1972 p. 32)

El mará'akáme va mira y mira, busca y busca, escucha y escucha, hasta que llega donde el hombre tropezó y cayó. Y aun cuando sea un lugar muy peligroso, lleno de rocas filosas, lleno de animales peligrosos, con escorpiones y víboras, el mará'akáme no tiene miedo. Se va hasta ahí mirando y mirando. Aun cuando él mismo pueda caer y lastimarse, el mará' akáme no debe tener miedo. Aunque haya animales peligrosos ahí, no debe tener miedo. El va mirando, oyendo, escuchando con sus flechas, en su corazón. (Furst, 1972, p. 33)

La lectura de esta narración de un endorcismo es fascinante si la leemos desde un punto de vista simbólico. El mara'akame así como el terapeuta puede ir a buscar ~~la~~ vida+de la persona a los lugares más oscuros de su historia, para que pueda traer de regreso el alma del otro es importante que el mismo sepa controlar sus emociones y evite enredarse con los peligros que implica moverse en estas profundidades. Algo así como un manejo de la contratransferencia.

Continúa su narración Ramón Medina:

Él va mirando dónde puede oírle. Porque la vida de ese hombre empieza a llorar como lloramos. Como uno llora cuando está perdido, perdido muy lejos en la barranca donde no se halla el camino para regresar. Allí uno dice: Oh, oh, ¿dónde estoy? ¿Qué estoy haciendo aquí? ¿Qué haré? ¿A dónde iré? Estoy perdido aquí.

Uno grita y solloza. Así es como la vida, la vida del alma de ese hombre, también llora. Y el mará'akáme, oído atento para todo

eso. Se va acercando y comienza a sollozar. Sisea y silba como un viento suave. Sisea suave en la misma forma en que Tatewarí sisea cuando se lo enciende por primera vez, cuando la madera que es su alimento no está seca. Sisea y silba de ese modo. (Furst, 1972, pp. 29-30)

Desde una lectura psicológica esto se entendería como la capacidad de escucha y sensibilidad que tiene un mara´akame como una habilidad análoga a la que desarrolla un psicoterapeuta para entender el sufrimiento emocional del otro y darle contención. Al mismo tiempo se observa que en ocasiones el rito de reintegrar un alma perdida le da un espacio favorable a la persona para la expresión de sus sentimientos de angustia, experiencias dolorosas y hacer catarsis. En algunas curaciones realizadas por los marakate que he tenido la oportunidad de observar, los paciente sollozan y lloran con amargura mientras hacen mención de episodios difíciles en su vida.

Hace poco escuche de un caso donde en una ceremonia de reintegración del alma la joven paciente confesó haber sido abusada sexualmente, se determinó el susto generado en este episodio como el momento en que se cayó su alma, parece que de algún modo todo el contexto ritual y la compañía de sus seres queridos le ayudó a encontrar el valor para poner a la luz este hecho traumático.

El testimonio de Ramón Medina sigue con las técnicas del mara´akame para ganar la confianza del alma perdida y para que esta se deje atrapar, su captura y la reintegración de esta al cuerpo de la persona con la ayuda de la diosa Tatei Niwetuka, aquella que otorga el alma a los bebés al nacer.

Entender el rito del endorcismo como una forma autóctona de tratar las experiencias traumáticas y los trastornos depresivos. Aunque todas estas posibilidades resulten fascinantes es importante mencionar que no todas las ceremonias de búsqueda del alma se tratan de intervenciones de corte psicológico para darle a estas especulaciones su justa dimensión.

Por lo que respecta a la otra mitad del término psicopompo el mara'akame es quien se encarga de realizar los ritos funerarios y cuando se requiere apaciguar a las almas intranquilas de los muertos, que interfieren en la vida de los vivos. Cuando un huichol muere es necesario que sus descendientes realicen una ceremonia fúnebre para acompañar al alma en su viaje por el mundo de los muertos, así como evitar que el alma del difunto ronde cerca de sus familiares y enferme a sus parientes.

Esta ceremonia se realiza cinco días después de que fallece la persona, se le prepara tejuino y caldo de venado. Al atardecer del quinto día el mara'akame limpia la casa del difunto y se enciende un pequeño fuego en el patio central del rancho. Se prepara un altar donde se coloca la comida que se preparó para el difunto, así como algunas de sus posesiones y objetos usados en las ceremonias. Varios de estos objetos quedan limpios después de que ha sido realizada la ceremonia y podrán ser repartidas entre los distintos parientes. En ese sentido este ritual también cumple la función social de mediar el legado de bienes y la herencia. Aquí podemos ver la tercera condición con la que Perrin (1996) define el chamanismo, el cumplimiento de una función social. Como nos dice Juan Negrín (1985) el maraacame que canta y cura, no vive en el vacío social; su familia extendida y el servicio que presta a la comunidad son su razón de ser.

Para esta ceremonia se realizan diversos actos que sirven como protecciones mágicas, se colocan rajas de ocote, hojas de salvia y espinas de huizache alrededor de la casa para evitar que el muerto salga por algunas veredas y que se valla derecho al sol (Benítez 1968). A finales del siglo XIX Konrad T. Preuss registro un ritual fúnebre en el que los asistentes se pintaban la cara con tizne de ocote como una forma de protección mágica para que su verdadero rostro no fuera conocido en el mundo de los muertos y al final de la ceremonia al amanecer del día siguiente se tenían que lavar la cara como una forma de dejar atrás el contacto que habían tenido con el inframundo.

Ya en la noche se enciende se sienta la familia alrededor del fuego sagrado, el mara'akame comienza a cantar y mientras el canta se cree que su espíritu del

cantador va descender al mundo subterráneo para buscar el espíritu del difunto, mientras tanto el mara´akame va narrando el kawitu de la ruta de los muertos, en este describe a los presentes las distintas estancias que existen en el inframundo y qué sección del mundo de los muertos corresponde a cada tipo de persona, podríamos decir que este kawitu sería como la Divina Comedia de la tradición oral huichola.

En cierto momento de la ceremonia el mara´akame pregunta:

-¿Quién era este hombre cuyo rastro vamos a seguir?

Entonces el mara´akame hace una narración de la vida del difunto desde su nacimiento hasta su muerte, narrando los episodios más importantes de su vida, anécdotas de su infancia, su paso por las disciplinas tradicionales, incluso llama a los dioses con los que esta persona estuvo vinculada (el sol, el fuego, el mar, etc.) para que hablen acerca del difunto.

Esto es importante según la visión tradicional porque de esta manera puede seguir su rastro en el mundo de los muertos. Desde un punto de vista psicológico esto también podría servir como una forma de elegía para recordar la vida del pariente que se fue y de esta manera reflexionar sobre lo que nos enseñó con sus acciones.

Una vez que el mara´akame ha encontrado a la persona después de haber seguido su rastro, el mara´akame la invita a venir una vez más para despedirse de sus familiares, durante esta parte se da oportunidad a los familiares para hablar a la persona que partió. Es común que en este punto los parientes se despidan de su familiar, den las gracias, expresen reclamos o le pidan disculpas. Este ejercicio me recuerda un poco al ejercicio gestáltico conocido como la silla vacía, aquí vemos un paralelismo más que podría vincular el quehacer del mara´akame con el de un psicoterapeuta.

Desde el punto de vista de la dinámica familiar esta ceremonia es interesante porque implica el despedir a un miembro del sistema, la posibilidad de zanjarse

asuntos inconclusos con el o poner al descubierto cosas que nunca se le habían dicho, así como darle la honra a los ancestros.

Cuando se trata de una persona no iniciada la ceremonia termina con la liberación del alma del difunto y su rompimiento con los asuntos de los vivos, mientras que cuando el rito se realiza a un miembro de la familia que se considera que ha tenido una sabiduría especial, experiencia de la vida y conocimiento de las tradiciones se puede hacer una ceremonia para capturar una parte de su alma en un cristal de roca conocido como *++kate*. El *++kate* funcionará como una forma de comunicación entre el alma del sabio y sus parientes vivos, esta persona se convertirá en un guardián y un consejero de la familia.

No es el objetivo de esta sección describir lo que según la tradición huichola ocurre después de la muerte, el mito de la ruta de los muertos, que describe cada una de las estancias por las que pasan los difuntos, las diferentes deidades que rigen el inframundo y los lugares de morada de las almas. Para los interesados en estas narraciones se pueden referir al trabajo de Leal Carretero (1993), así como las versiones recopiladas por Peter Furst (1972), Fernando Benítez (1968) así como Neurath y Negrín (Revista Artes de Mexico Vol. 75).

Mitos huicholes, iniciación chamánica y teorías objetales del desarrollo

La comunicación con otras formas de vida (plantas animales y elementos naturales) que menciona el chamanismo y que ejecuta el *mara'akame* es posible desde el punto de vista de la mitología huichola debido a que un principio todas las cosas estaban unidas en un mar que todo lo contenía, antes de que naciera el sol todas los antepasados estaban sumergidos en el océano, no había problemas de comunicación pero tampoco ley. Luego, el mar comenzó a secarse y los antepasados hicieron la primera peregrinación, donde nació el sol y junto con el las leyes y el costumbre. A partir de este mito sabemos que todos los seres vivos del universo según esta visión tradicional descendemos del mismo grupo de ancestros deificados aunque por diferentes

circunstancias un antepasado se transformó en X, otro en Y. Esto implica que los seres humanos, especies de animales, plantas y elementos naturales aún pueden comunicarse entre sí, pero con mucha dificultad: aprenderlo significa someterse a una iniciación chamánica. (Neurath 2002:198) En medida en que el iniciante puede encarnar a un dios antepasado será capaz de comunicarse con todas las cosas en el que ha sido llamado ~~el~~ lenguaje de los pájaros+.

El punto fino de la alta iniciación huichola no es sólo comunicarse con los dioses sino convertirse en uno a través de la obtención de nierika, el fortalecimiento del iyari, el control del tukari y la toma de kupuri (ver capítulo de ritos).

Entendamos dios en este contexto como un antepasado deificado, alguien que será recordado por las generaciones venideras, que ha trascendido las limitaciones de los seres humanos ordinarios y es capaz de viajar entre los mundos. Quien se convierte en un antepasado, puede ver aquello que está lejos y oculto, lo que ocurrirá en el futuro y lo que ocurrió en otros tiempos (el pasado histórico y el tiempo mítico).

Resulta interesante comparar este mito del origen de la comunicación, las costumbres y la ley con las teorías objetales del desarrollo. El estado líquido del universo primitivo en el mito es similar al estado en que se encuentra un bebé en el vientre de su madre. El bebé no tiene necesidad de comunicarse puesto que su madre le brinda todo, además, al estar exento de cualquier norma social; sin embargo al nacer y crecer la sociedad le ~~castra~~ obligándole a seguir reglas y a cumplir las leyes, lo que en el mito correspondería a seguir el orden impuesto por el (padre) sol, so pena de regresar al caos original, es decir cortar la comunicación con los otros individuos de su sociedad e instalarse en un estado psicótico regresivo y de aislamiento. Tal vez estirando esta metáfora hasta podemos encontrar los dos aspectos de la madre que propone Melanie Klein (pecho bueno-pecho malo) en Takutsi Nakahue que es una creadora que nutre y en su otro aspecto un monstruo degenerado que destruye y hasta devora niños.

No estoy proponiendo que el mito huichol de la primera peregrinación haya sido pensado originalmente como una metáfora del desarrollo humano similar a las teorías objetales, sin embargo me parece interesante establecer esta comparación. Como decía Levi Strauss, los mitos del mundo dialogan, y esto incluye a nuestros mitos modernos.

CAPÍTULO 5

UNA REVISIÓN DESDE LA PSICOLOGÍA TRANSPERSONAL DEL COSTUMBRE HUICHOL

El chamán es un enfermo que ha conseguido curar y que se ha curado a sí mismo. Su instrucción es demasiado complicada para ser accesible a un neurótico, no pueden ser considerados como simples enfermos porque su experiencia psicopática tiene un contenido teórico. Si se curan a sí mismos y saben curar a los demás es, entre otras cosas, porque conocen el mecanismo, o mejor dicho aún, la òteoríaö de la enfermedad
Mircea Eliade

Los chamanes experimentados se mueven con cierta libertad entre el ámbito mítico de los ancestros y la cotidianidad más sencilla que siguen compartiendo con los demás; controlan el mundo de los no iniciados porque tienen acceso al otro nivel.
Johannes Neurath

La psicología transpersonal me parece uno de los enfoques de la psicología que más puede ofrecer al estudio de las tradiciones antiguas y sus sistemas míticos y filosóficos, y es de hecho una de las que más ha estudiado el fenómeno del chamanismo. La característica esencial de la psicología transpersonal es el énfasis que pone en algunos estados no ordinarios de conciencia como modos válidos de obtener conocimiento y como métodos psicoterapéuticos.

Con respecto a las similitudes entre un psicoterapeuta y un chamán, desde el psicoanálisis existen varios trabajos que abordan el tema, entre lo más sobresaliente tenemos un par de capítulos de la famosa *Antropología Estructural* de Claude Levi-Strauss (1987) *La eficacia simbólica* y *El hechicero y su magia*, así como el trabajo de Francisco de la Peña (2008), investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia, *Chamanismo y psicoanálisis: topología y tipología de su práctica*.

Otro enfoque que puede encontrar similitudes entre el chamanismo y la psicoterapia podría ser el sistémico; autores como Evan Iber Black, Jannine Roberts y Richard Whiting (1991) o Giorgio Nardone (2004). Estos autores plantean el rito como una herramienta psicoterapéutica, Nardone incluso llega a

apodar al psicoterapeuta estratégico como un «chaman científico». En el caso de Imber Black, Roberts y Whiting sería interesante comparar las celebraciones del xiriki huichol con los motivos rituales que exponen en su libro sobre ritos terapéuticos y rituales en la familia.

Aunque no abordaremos estos textos en este capítulo, dado que el enfoque que nos interesa exponer en esta ocasión es el de la psicología transpersonal vale la pena mencionarlos como referencia para los interesados en el tema.

LA PSICOLOGÍA TRANSPERSONAL

Vamos a hacer una cruzada por lo que hay de superior en el hombre, vamos a recuperar, a fuerza de brazo si hace falta, el respeto por las alas.

Alfonso Reyes.

Un conocimiento íntimo del terreno transpersonal es absolutamente esencial para cualquier acercamiento serio a fenómenos tales como el chamanismo, la religión, el misticismo, los ritos de paso, la mitología, la psicodelia y la esquizofrenia.

Stalisan Grof

La Psicología Transpersonal Se interesa por los estados de conciencia no ordinarios, plantea que no todos ellos son patológicos, propone la existencia de estados de conciencia más plenos que la conciencia cotidiana, que abarcan y trascienden el estado ordinario sin menguar sus capacidades. Plantea que el desarrollo del ser humano no culmina con la madurez de un adulto exitosamente integrado a su medio. Intenta definir la salud tomando como modelo seres humanos excepcionales en lugar de hacerlo por comparación con neuróticos y psicóticos, en otras palabras propone una alternativa a la visión que pretende entender al hombre sano a partir del estudio del hombre enfermo; y desarrolla una visión que fluye en sentido opuesto: la comprensión del hombre sano, para desde allí ayudar al hombre enfermo.

Históricamente, la orientación transpersonal emergió del encuentro entre las psicología Occidental (en particular de las escuelas psicoanalítica, jungiana, humanística y existencial), las tradiciones contemplativas de oriente (especialmente el budismo Zen, el hinduismo vedanta y el taoísmo), así como

de la contracultura psicodélica californiana en los sesentas. (Ferrer 2002, pg 5)

Las Raíces de la perspectiva transpersonal en la tradición psicológica occidental pueden ser rastreadas en la psicología de la conciencia Brentano y su énfasis en la experiencia vivida; el empiricismo radical de William James y sus estudios de misticismo; las formulaciones de Freud del inconsciente y su interés en el sentimiento de fusión oceánica y de la atención suspendida uniformemente; las nociones de Jung del inconsciente colectivo, los arquetipos y el proceso de individuación, así como sus estudios en religiones asiáticas y tradiciones esotéricas de occidente; el interés de Fromm en el budismo Zen y el hinduismo Vedanta; la psicósíntesis de Assagioli; los estudios de Maslow sobre metamotivaciones, experiencias cumbre y autoactualización; el trabajo pionero de Grof sobre investigación psicodélica. (Ferrer 2002, p. 6, la traducción es mía)

La teoría transpersonal está relacionada con el estudio de la dimensión transpersonal y espiritual de la existencia y naturaleza humana. Etimológicamente el término transpersonal significa más allá o a través de (trans) lo personal, y es generalmente usado en la literatura transpersonal para reflejar los intereses, motivaciones, experiencias, estados de desarrollo (cognitivos, morales, emocionales, etc), modo de ser, y otros fenómenos que incluyen y trascienden de la esfera de la personalidad individual o ego. (Ferrer 2002)

Desde este enfoque lo personal se entiende en el sentido etimológico que señalaba Carl Jung, *prosopon* del griego que significa máscara, es decir la faceta que mostramos al exterior con la que nos presentamos ante la sociedad, pero que no necesariamente refleja nuestro sentir más profundo, personalidad también se entiende en este contexto como la serie de rasgos e conductas, ideas construidos a lo largo de nuestra historia de vida y con los cuales estamos identificados.

Roger Walsh y Frances Vaughan (1985) definen la psicología transpersonal como : "el área de la psicología que se enfoca hacia el estudio de experiencias transpersonales, entendiendo por éstas, aquéllas en las que el sentido de identidad o del self se extiende más allá del individuo o de lo personal, para abarcar aspectos más amplios de la humanidad, de la vida, de la psique o del cosmos+

La psicología transpersonal se interesa por el potencial y las capacidades humanas que tienen relación con estados esenciales del ser y del experimentar, estados en los que el sujeto tiene la sensación de que se ha expandido más allá de los límites habituales del ego y ha superado las restricciones del tiempo y del espacio, lo cual no tiene lugar en el estado normal o habitual de la consciencia.

Anthony Sutich uno de los pioneros de este movimiento trató de especificar y hacer más comprensible este objetivo, diciendo que la psicología transpersonal se interesa, entre otras cosas, por el estudio de los descubrimientos referentes a: conciencia unitiva, experiencias cumbres y místicas, trascendencia del yo, conciencia cósmica, teorías y prácticas de meditación, caminos espirituales, y otros conceptos, experiencias y actividades relacionadas con esto. En palabras de Sutich la anterior formulación debe ser entendida como sujeta a interpretaciones enmarcadas dentro de un contexto naturalístico, teístico y a-religioso. (Pinto 1996, pg 14)

Antes de empezar a plantear las ideas que del modelo transpersonal que nos serán de utilidad, es importante hacer una aclaración. El término transpersonal, es un término que ha sido abusado. Como dice el dicho "a río revuelto, ganancia de pescadores". Debido a que actualmente existe gran interés por las filosofías orientales, los fenómenos de naturaleza psicoide y los estados de conciencia no ordinarios. Ha habido quien de un modo oportunista, sin el conocimiento suficiente, ni la formación adecuada ha usado el término transpersonal a la ligera para hacer más atractivo su trabajo. Estas prácticas poco éticas han generado confusión con respecto a lo transpersonal, que como consecuencia provoca que la psicología transpersonal se considere como una

terapéutica exótica, fantasiosa y poco fundamentada. Esto es como dice Francisco Peñarubia: un parásito que se pega a un movimiento genuino. Cito un par de párrafos de Daniel Taroppio, director de la Escuela Sudamericana de Psicología Transpersonal, que me parecen muy lúcidos con respecto a este asunto.

Es indispensable realizar algunas aclaraciones acerca de la difusión masiva, no científica y no académica de la psicología transpersonal. Dada la profundidad de su objeto de estudio y la enorme atracción que este tema despierta en la población, algunas personas inescrupulosas, irresponsables y sin ninguna formación sistemática en psicología transpersonal, suelen arrogarse el pseudotítulo de transpersonales (y hasta de psicólogos), vinculando a esta disciplina con todo tipo de mancias y prácticas esotéricas pseudocientíficas. De esta manera, el esfuerzo de la psicología transpersonal por incorporar en la discusión científica los fenómenos transracionales (más allá de la razón estrecha) es confundido con la intención de reivindicar los modelos irracionales y prepersonales, que nada tienen que ver con la expansión de la razón.+ (Taroppio, 2009)

Un verdadero Psicólogo transpersonal no realiza ningún tipo de actividad evangelizadora. Sus creencias personales pertenecen a su vida privada y no tiene porqué mezclarlas con su trabajo. Mientras el sacerdote tiene la obligación de brindar respuestas desde su sistema de creencias, el psicólogo tiene la obligación de no brindar respuestas y simplemente acompañar a su paciente en sus preguntas. Su objetivo no es la conversión sino la sanación. Para decirlo con una metáfora muy ilustrativa, un psicólogo transpersonal que procura convencer a sus pacientes de sus creencias equivale a un psicólogo social que busca afiliar a sus pacientes a su propio partido o a un sexólogo que se ofrece para servicios sexuales, es decir, estamos hablando de graves faltas a la ética, que son responsabilidad exclusiva de cada profesional y

no de los principios científicos de cada escuela+(Taroppio, 2009)

La psicología transpersonal, nace de la aspiración a estudiar las capacidades más sutiles del ser humano y su potencial. Un cuestionamiento legítimo a los modelos imperantes en la psicología, tendiente a integrar un área de la experiencia humana que había sido ignorada, negada o interpretada de forma reduccionista. Son muy importantes y enriquecedores los aportes que hace la psicología transpersonal a la comprensión del ser humano. Como veremos más adelante, los planteamientos de la teoría transpersonal son sólidos y sus propuestas arrojan una nueva visión en muchas áreas de estudio de la psicología, por lo que ha sabido ganarse un sitio en las asociaciones internacionales más importantes de psicólogos (incluyendo la APA) y en muchas universidades del mundo (incluida la UNAM). En la actualidad existen asociaciones dedicadas al estudio de la psicología transpersonal en casi todos los países occidentales.

Habiendo planteado una breve introducción a la psicología transpersonal y hecho las aclaraciones pertinentes, abordaré las ideas de dos de los autores más representativos de este enfoque (Stalishnav Grof y Ken Wilber) que nos serán de utilidad para comprender el fenómeno que se aborda en este capítulo: El chamanismo.

Críticas a los paradigmas tradicionales Estados Alterados de conciencia y Psicopatología

La psicología transpersonal surge en parte como una respuesta de la psicología al nacimiento de nuevos paradigmas científicos y filosóficos que se oponen al modelo más ortodoxo de ciencia, en el que se intenta eliminar cualquier rastro de subjetividad, considerando esta última como un elemento que contamina la asepsia de los resultados que debe tener cualquier investigación que se precie de ser seria. La naturaleza de esta revolución científica es demasiado amplia y compleja para abordarse en estas páginas, basta por ahora con lo que escuetamente se dirá en los párrafos siguientes (recomendamos al interesado remitirse a la obra de Capra o Wilber).

El modelo clásico positivista que en su tiempo representó un gran avance para la obtención de conocimientos, y que probó ser una manera eficaz de encontrar respuestas para comprender los aspectos materiales del universo, ha venido dando muestras de agotamiento en las últimas décadas, entre otras cosas por el advenimiento de nuevos paradigmas en las ciencias que tradicionalmente se calificaban como duras, especialmente la física; me refiero al surgimiento de la física cuántica y la teoría de la relatividad que han venido a revolucionar nuestros conceptos de energía, tiempo y materia.

Debido al éxito del modelo positivista en áreas como la química o la física se trató de extender su metodología para el estudio de fenómenos sociales y psicológicos, áreas en las que la subjetividad juega un papel importante. Este modelo considera la existencia de una única realidad objetiva, independiente del observador, de comportamiento mecánico, lineal, continuo, determinado y predecible.

Esto por una parte ha arrojado investigaciones y teorías interesantes que describen (y en algunos casos predicen) acertadamente ciertos fenómenos (la conducta de los animales por ejemplo), también ha tenido un efecto en extremo simplificador para otros casos, reduciendo temas complejos (por ejemplo el amor, las relaciones humanas y el arte) a un absurdo manipulable y cuantificable que en poco hace justicia a la dimensión de estos fenómenos.

Un ejemplo de esta postura reduccionista que viene al caso, es la visión que tradicionalmente han tenido los psiquiatras y algunos psicólogos acerca de los estados no ordinarios de conciencia. Donde se consideran todos los estados de conciencia distintos al de la mayoría como patológicos, sin hacer ninguna distinción alguna entre los estados místicos y la psicosis.

Desde esta óptica se considera a la salud como la adaptación al medio, viendo todo desvío del segmento de experiencias que la mayoría considera reales como peligroso y enfermizo, sin considerar la posibilidad de un desarrollo superior de la mente o de potenciales humanos no despertados habitualmente.

Estados de conciencia trascendentes se han interpretado desde la psicología y la psiquiatría como «regresiones patológicas del ego de proporciones casi psicóticas»; las experiencias místicas se han tachado también de «regresiones neuróticas a la unión con el pecho», los estados extáticos como «neurosis narcisistas» y la iluminación como «regresión a etapas intrauterinas» (Peñarubia 2008, p. 56)

Esto se resume en el concepto de «mundo chato» acuñado por Ken Wilber:

El «mundo chato» es la idea de que el único mundo real es el mundo sensorial, empírico y material, un mundo en el que no existen dimensiones superiores ni dimensiones más profundas, ni tampoco, por cierto, estadios superiores de evolución de la conciencia. Desde este punto de vista, lo único que realmente existe es lo que podemos percibir con nuestros sentidos o asir con nuestras manos, un mundo despojado de cualquier tipo de energía ascendente, un mundo ajeno a toda trascendencia. (Wilber 2003, pg 31-32)

Para Stanislov Grof la teoría transpersonal ha empezado a estudiar los estados no ordinarios de conciencia, y el papel que han desempeñado culturalmente en los rituales y en la vida espiritual de la humanidad. Para Grof este enfoque pone el dedo en la yaga al hablar de los estados de conciencia alterados puesto que esto plantea un problema que representa un desafío a la visión del mundo monista de la ciencia occidental (Grof 2005, pp:14)

Para Grof el estudio sistemático de los estados no ordinarios de conciencia que han llevado a cabo a lo largo de las últimas décadas médicos que utilizan psicoterapias vivenciales o psicodélicas, tanatólogos, antropólogos, analistas jungianos, investigadores de la disciplina del biofeedback, estudiosos de meditación, entre muchos otros, han mostrado que la psicología y la psiquiatría occidentales han cometido un grave error al omitir las experiencias místicas y al considerarlas como manifestaciones patológicas del cerebro cuya etiología es

desconocida. Desde la visión de este médico checo los nuevos descubrimientos han inspirado el desarrollo de la psicología transpersonal, una nueva disciplina que ha vuelto a retomar la investigación científica de la espiritualidad de acuerdo con su propia concepción, en lugar de seguir con el paradigma materialista. (Grof, 2005, 284-485)

La psicología transpersonal estudia seriamente y respeta la totalidad del espectro de experiencias humanas, incluyendo los estados holotrópicos y todos los niveles de la psique: el biográfico, el perinatal y el transpersonal. Honra las dimensiones espirituales de la existencia y reconoce la profunda necesidad humana de tener experiencias trascendentales. En este contexto, la búsqueda espiritual se convierte en una actividad humana totalmente comprensible y legítima. (Grof, 2005, 285)

Sin embargo en la opinión del médico checo el sector académico más tradicional ha mostrado una fuerte resistencia respecto a estos enfoques al no aceptarlos ni como modalidad de tratamiento ni como fuente de debates conceptuales. Según Grof las observaciones de cierto tipo de estados no ordinarios de conciencia desafían seriamente los principios fundamentales del pensamiento materialista, la primacía otorgada a la materia y la ausencia de dimensión espiritual en el telar que constituye la existencia. Estas observaciones traen consigo la evidencia empírica y vivencial directa de que la espiritualidad constituye un atributo crítico y legítimo de la psique humana. (Grof 2005, pp 15)

Aun así, a pesar de la abrumadora evidencia de lo contrario, los psiquiatras más conservadores siguen considerando los estados holotrópicos de conciencia como patológicos, no tienen en cuenta los resultados obtenidos en su investigación, y tampoco hacen ninguna distinción entre estados místicos y psicosis. Por otro lado, siguen usando distintos fármacos para suprimir de forma indiscriminada todo estado de conciencia no ordinario espontáneo.

Es impresionante observar en qué medida la ciencia tradicional ha distorsionado y mal interpretado las evidencias relativas a estos estados no ordinarios de consciencia. Lo cierto es que estas evidencias han sido ignoradas independientemente de si eran fruto de estudios históricos, religiones comparadas, estudios de antropología, o investigaciones realizadas acerca de la consciencia tal como la para psicología, las terapias psiquedélicas, la psicoterapia vivencial, la hipnosis, la tanatología, o las técnicas de laboratorio orientadas a modificar la mente. (Grof 2005, pp 40)

Potencial sanador de los estados no ordinarios de consciencia

La psicología transpersonal propone que algunos de los estados no ordinarios de consciencia (los llamados holotrópicos o transpersonales) cuentan con un poder sanador y pueden ser usados como una técnica de indagación y (auto) descubrimiento. Los psicólogos de este enfoque se interesan en cómo es que estos estados pueden facilitar nuestro entendimiento acerca de la naturaleza de la consciencia y de la psique. Resulta especialmente interesante el potencial transformador y sanador de estas experiencias, y cómo es que ellas contribuyen a nuestra evolución.

No se pretende negar la existencias de patologías mentales que tienen como consecuencia estados consciencia alterados, por ello es necesario distinguir los estados patológicos de aquellos con características sanadoras y heurísticas.

El término **estados no ordinarios de consciencia** es demasiado general dado que incluye una vasta gama de condiciones que ofrecen poco o ningún interés desde la perspectiva heurística y terapéutica que nos interesa. La consciencia puede verse profundamente alterada debido a una variedad de procesos patológicos. Entre ellos podemos citar: traumas cerebrales, intoxicaciones producidas por productos químicos venenosos, infecciones y procesos circulatorios y degenerativos del cerebro. Tales condiciones tienen la capacidad de causar profundos cambios mentales y pueden incluirse en la categoría de

"estados no ordinarios de consciencia". Sin embargo, tales daños causan "delirios triviales" o "psicosis orgánicas", estados que son clínicamente muy importantes, pero ocupan un lugar secundario en relación al tema de nuestra discusión+ (Grof 2005, pg 21-22). Por lo general, las personas que padecen dichos estados se encuentran desorientadas. No saben dónde están, quiénes son, ni en qué fecha viven. Por otro lado, sus funciones intelectuales se ven considerablemente mermadas y suelen presentar una amnesia relativa a sus experiencias.

En contraste a los estados degenerativos y patológicos existe un importante subgrupo de estados no ordinarios de consciencia que difiere en gran parte del resto y que representan una fuente valiosísima de nueva información acerca de la salud y la enfermedad de la psique humana. Además, dichos estados poseen un notable potencial terapéutico y transformador.

Para Grof estos estados merecen una distinción propia así como ser situados en una categoría especial y los ha denominado "estados holotrópicos". Esta palabra compuesta significa literalmente "orientado hacia la totalidad" o, también, "que se mueve en dirección a la totalidad" (de la palabra griega holos= todo, y trepein = moverse hacia o en dirección a algo).

El término sugiere que en nuestro estado de consciencia cotidiano tan sólo nos identificamos con una pequeña fracción de quienes realmente somos. Lo que sucede durante los estados holotrópicos es que podemos llegar a trascender los estrechos límites del cuerpo y del ego, y reivindicar nuestra identidad plena+ (Grof 2005, pg 22)

En los estados holotrópicos, la consciencia experimenta una modificación cualitativa profunda y fundamental. Sin embargo, a diferencia de las condiciones que tienen una causa orgánica, no se ve gravemente dañada. En este sentido, por un lado, permanecemos plenamente orientados en el tiempo y el espacio, es decir, no perdemos completamente nuestra percepción de la

realidad diaria mientras que, por otro lado, nuestro campo perceptivo se ve desbordado por el contenido procedente de otras dimensiones de la existencia. (Grof 2005, pg 23)

Los estados holotrópicos se caracterizan por los profundos cambios de percepción sensorial. Al cerrar los ojos, nuestro campo visual puede verse invadido por imágenes procedentes de nuestra historia personal así como del inconsciente colectivo del que habla Jung. Podemos tener visiones y experiencias que nos comunican aspectos diversos del reino animal o vegetal, escenas de la naturaleza en general o del cosmos. Estas experiencias pueden trasladarnos al ámbito de los arquetipos o a regiones mitológicas. Al abrir los ojos, la percepción del entorno que nos rodea suele verse alterada por claras proyecciones de este material inconsciente. Todo esto también puede ir acompañado de una amplia variedad de vivencias que incluyen también a los demás sentidos: sonidos, sensaciones físicas, olores y sabores diversos.

Las emociones asociadas con los estados holotrópicos cubren un amplio espectro que se extiende mucho más allá de los límites de nuestra vivencia cotidiana, tanto por su naturaleza como por su intensidad. Estas emociones abarcan desde sentimientos de éxtasis, bienaventuranza celestial y "paz que sobrepasa toda comprensión", hasta episodios de terror abismal, cólera asesina, profunda desesperación, culpabilidad devoradora y otras formas de sufrimiento emocional inimaginable. La intensidad de estas formas extremas de estados emocionales puede equipararse a las descripciones de los reinos paradisiacos e infernales que aparecen en las escrituras de las grandes religiones mundiales. (Grof 2005, pg 23)

Un aspecto particularmente interesante de los estados holotrópicos es el efecto que tienen en los procesos del pensamiento. En ellos, el intelecto no se ve mermado, sin embargo funciona de una forma muy distinta a como lo hace habitualmente. Aunque a veces no confiamos en nuestro propio juicio en los asuntos prácticos ordinarios, en estos estados holotrópicos podemos sentirnos desbordados por la cantidad de información verdadera relativa a nuestra historia personal, las dinámicas inconscientes, las dificultades emocionales y

los problemas interpersonales. Del mismo modo, podemos tener revelaciones extraordinarias respecto a diversos aspectos de la naturaleza y del cosmos. La cualidad de estas revelaciones trasciende notablemente nuestra formación intelectual y educativa. Las comprensiones más interesantes a las que se puede tener acceso en estos estados holotrópicos son aquellas que giran alrededor de cuestiones filosóficas, metafísicas, espirituales y psicológicas.

• Durante las experiencias holotrópicas es posible vivir secuencias de muerte y renacimiento psicoespirituales, así como un vasto espectro de fenómenos transpersonales, como por ejemplo sentimientos de unidad con otras personas, la naturaleza, el universo y Dios. También puede que nos adentremos en lo que parecen ser recuerdos de encarnaciones pasadas y encuentros con figuras arquetípicas. Podemos comunicarnos con entidades incorpóreas o visitar paisajes mitológicos+ (Grof 2005, pg 24)

Desde la visión de Stanislov Grof el estudio sistemático de las experiencias y observaciones asociadas con los estados holotrópicos nos lleva inevitablemente a una revisión radical de nuestras ideas básicas acerca de la consciencia y de la psique humana, lo cual conduce a su vez a un enfoque nuevo de la psiquiatría, la psicología y la psicoterapia. En su trabajo la *psicología del futuro*+ hace una lista de las áreas de estudio que podrían ampliarse al incluir las experiencias holotrópicas:

- La naturaleza de la psique humana y las dimensiones de la consciencia.
- La naturaleza y arquitectura de los trastornos emocionales y psicosomáticos.
- Mecanismos terapéuticos eficaces.
- La estrategia de la psicoterapia y la exploración personal.
- El papel de la espiritualidad en la vida humana.
- La naturaleza de la realidad: consciencia, cosmos y psique.

Cultura y experiencias transpersonales

Desde la perspectiva de estas teorías las experiencias holotrópicas y estados de conciencia auténticamente transpersonales son la principal fuente de los sistemas de las cosmologías, mitologías, filosofías, así como de las religiones, que describen la naturaleza espiritual del cosmos y de la existencia. El estudio de las experiencias transpersonales constituye la llave de acceso a la comprensión de la vida ritual y espiritual de la humanidad; ellas nos ayudan a comprender desde las ceremonias sagradas de las tribus aborígenes y el chamanismo, hasta las religiones del mundo.

Las culturas antiguas contaban con todo un vocabulario para designar tales estados, diferenciarlos unos de otros y definirlos. La psicología transpersonal plantea que los distintos mitos sobre planos existenciales, cielos e infiernos de las tradiciones espirituales y las culturas antiguas son, en realidad, una forma de nombrar y cartografiar diferentes estados de conciencia y desarrollo.

Para la Psicología Transpersonal, los Upanishads, los Sutras budistas, la Cábala o el misticismo Cristiano, no son simple o solamente mitología, creencias y dogmas, sino complejos sistemas de psicología (cifrados en su propia terminología) que brindan herramientas para la comprensión y desarrollo de la personalidad y para la liberación de ella. (Taropio, 2006)

Para los huicholes la lengua tiene una dimensión sagrada. Según nos han comentado los propios wirraritari existen tres tipos de idioma huichol: el cotidiano, el ceremonial (de los rezos) y el de los marakáames (de los cantos). Supuestamente este tercer tipo de idioma huichol, es tan sagrado que no debe ser escrito en papel, su cualidad es comparada con un tejido fino, por lo que se dice que el marakame experto teje figuras cuando habla.

Sabemos que este lenguaje se compone de una gran cantidad de metáforas, nombres de dioses, lugares sagrados y conceptos metafísicos, aunque en realidad lo que conocemos sobre del vocabulario sagrado de este idioma es

muy poco, tendríamos que ser hablantes del idioma huichola y además de iniciados en su tradición para poder comprenderlo. Podemos ver que este lenguaje simbólico y secreto es distinto al cotidiano cuando los wirraritari nos comentan que es difícil comprender lo que está diciendo el maráakame, aun cuando ellos mismos son hablantes de este idioma. Si así de difícil es comprenderlo imaginemos lo complejo que sería traducirlo.

Emergencias espirituales

Puesto que la psiquiatría moderna no diferencia los estados místicos o espirituales de las enfermedades mentales, las personas que tienen estas vivencias a menudo son consideradas como psicóticas, son hospitalizadas y sometidas de forma rutinaria a un tratamiento psicoquímico con fármacos. Para Stalinsav Grof una de las consecuencias más importantes de su investigación de los estados holotrópicos reside en haberse dado cuenta de que una parte de los casos hoy en día diagnosticados como psicóticos, y tratadas de forma indiscriminada con fármacos supresores, son en realidad, fases difíciles de los procesos radicales de transformación personal y apertura espiritual. (Groff, 2005 pg 191)

Grof y su mujer Cristina han denominado a estos estados crisis psicoespirituales o emergencias espirituales, inspirados en el juego de palabras que surge de emergencia en el sentido de emerger, así como en el ideograma chino de crisis, que está representado por dos grafías %oportunidad+y %o peligro+. Desde su punto de vista, si dichos estados son debidamente apoyados y tratados, desembocan en una sanación emocional y psicosomática. Cuando esto sucede, pueden transformar de forma positiva la personalidad

De esta forma describe Grof las bondades de una crisis bien llevada:

Entre los beneficios que pueden resultar de estas crisis psicoespirituales, podemos citar una mayor salud psicosomática, una mayor alegría de vivir, una estrategia de vida más satisfactoria y una visión del mundo más amplia que comprende

también la dimensión espiritual de la existencia. (Groff, 2005 pg 192)

Por lo general, la finalización e integración positiva de tales episodios conlleva a su vez una significativa reducción de la agresividad y una mayor consciencia racial, política, más tolerancia religiosa, consciencia ecológica, y profundos cambios en la jerarquía de los valores y de las prioridades. En este sentido, no resulta exagerado afirmar que una integración óptima de las crisis psicoespirituales puede trasladar el individuo a un mayor nivel de evolución de la consciencia. (Groff, 2005 pg 192)

Las crisis psicoespirituales pueden ser disparadas por una gran cantidad de factores.

- Una experiencia con sustancias psicodélicas o una sesión muy intensa de psicoterapia vivencial.
- Un factor físico como una enfermedad, un accidente o una operación, un intenso esfuerzo físico, una carencia de sueño excesiva, entre otros.
- Una experiencia sexual excepcionalmente poderosa.
- En el caso de mujeres, un parto o un aborto, natural o provocado, pueden ser otros de los desencadenantes.
- Una experiencia emocional traumática. Esto puede incluir la pérdida de una persona importante, un divorcio, el final de una historia de amor, la pérdida de un puesto de trabajo o de una propiedad.

Uno de los catalizadores más importantes de las emergencias espirituales parece ser el profundo compromiso con diversas formas de meditación y prácticas espirituales. Para Grof esto no debería sorprendernos, puesto que dichos métodos fueron creados con la especial intención de facilitar las experiencias holotrópicas. (Grof 2005, 194)

En palabras de Grof "El amplio espectro de factores que desencadenan las emergencias espirituales sugiere claramente que la predisposición del individuo para una transformación personal juega un papel mucho más importante los

estímulos externos en sí+(Grof 2005, 194). En ese sentido podemos entender que si bien las crisis pueden disparadas por los factores arriba mencionados, no necesariamente son producidas por los mismos. El hecho de que estos acontecimientos disparen una crisis tiene que ver más con la persona que los experimenta, que con el acontecimiento por sí mismo.

Si buscamos un denominador común a las situaciones previamente descritas, encontramos que todas ellas conllevan un cambio radical en el equilibrio de los procesos conscientes e inconscientes. En estos casos, la emergencia del material inconsciente a la consciencia viene dada por un aumento de la carga energética de las dinámicas inconscientes y un debilitamiento de las defensas psicológicas (Grof 2005, 194)

Durante los últimos años ha aumentado el interés por las cuestiones espirituales. Esto ha originado una extensa experimentación con las llamadas "tecnologías de lo sagrado" de origen antiguo, aborigen y moderno. Este interés se ha manifestado incluso en las técnicas que alteran la consciencia y facilitan la apertura espiritual. Actualmente el potencial positivo de las crisis psicoespirituales es desperdiciado dado que gran parte de ellas son mal entendidas como estados psicóticos, el desarrollo de un sistema de apoyo adecuado para las personas en crisis de apertura espiritual, que permitiría usar su potencial creativo y sanador lo cual redundaría en un beneficio individual y colectivo. (Groff, 2005 pg 192)

La crisis chamánica: una emergencia espiritual

En el esfuerzo de Grof por clasificar los diversos tipos de emergencias espirituales, dedica una categoría a lo que el llama crisis chamánicas, que es en suma el proceso que inicia con el periodo de quiebre psicótico que según describe Eliade que marca la vocación chamánica de un individuo, seguido del fenómeno del sanador herido, el viaje del chamán, su muerte y renacimiento así como su consecuente regreso al mundo cotidiano dotado del poder de la curación y el contacto con los espíritus, este proceso culmina con su reincorporación a la sociedad que ahora reconoce en el a un iniciado.

El psiquiatra checo describe la crisis chamánica de la siguiente manera:

La trayectoria de numerosos chamanes comienza con un impresionante e involuntario estado visionario que los antropólogos denominan "la enfermedad chamánica." Durante estos episodios, los futuros chamanes suelen distanciarse psicológicamente y físicamente de su entorno habitual y tienen poderosas experiencias holotrópicas. Por lo general, se adentran en un viaje al mundo de los espíritus, al reino de los muertos, donde son atacados por demonios y sometidos a torturas y a pruebas terribles.

Esta dolorosa iniciación culmina con experiencias de muerte y desmembramiento seguidas por un renacimiento y ascensión a los reinos celestiales. Las personas, a veces se transforman en un pájaro, como por ejemplo un águila o un cóndor que vuela hacia el reino del sol cósmico. El chamán novicio también puede tener la experiencia de ser llevado por pájaros hacia una región solar. En determinadas culturas el motivo del vuelo mágico es reemplazado por un ascenso al reino celestial. En estos casos se llega allí subiendo a un árbol, a través del arco iris, un gran bastón, o una escalera hecha de flechas.

En el transcurso de estos arduos viajes visionarios, el novicio desarrolla un profundo contacto con las fuerzas de la naturaleza y con los animales. Entra en contacto con ellos tanto en su forma natural como en sus versiones arquetípicas, por ejemplo con "espíritus de animales" o "animales de poder." Estos viajes visionarios, una vez que se han superado positivamente, pueden ser profundamente sanadores. En estas crisis, los jóvenes chamanes a menudo se liberan de enfermedades psicosomáticas, emocionales, e incluso físicas. Esa constituye la razón de que se les suele llamar "sanadores heridos."

Durante esta experiencia el iniciado suele acceder a un conocimiento profundo de las causas energéticas y metafísicas de

las enfermedades. Lo que le permite luego curarse a sí mismo y a los demás. Una vez superada la crisis de iniciación, la persona se convierte en chamán y regresa como un miembro de la comunidad que funciona normalmente y es muy respetado por los demás.

Para ser reconocido como chamán, el individuo debe haber completado el camino de la transformación y haber integrado los complejos desafíos que presentan los estados de consciencia holotrópica. Esto significa que dicho hombre o mujer debe funcionar tan bien como los demás miembros de la tribu. Por otra parte, la manera en que estas culturas entienden y tratan las crisis chamánicas constituye un modelo muy valioso de cómo tratar las crisis psicoespirituales en general+(Grof 2005, 201-205)

Me parece que las experiencias de los huicholes que se convirtieron en marakate (Pablo Taizan, Pedro de Haro, etc.) expuestas en el capítulo anterior bien podrían entrar dentro de esta clasificación de crisis psicoespirituales y experiencias holotrópicas.

Quiero finalizar esta sección con una cita de Stalishnav Grof que nos conecta con un concepto de capital importancia para comprender la psicología transpersonal, la falacia pre-trans, del que hablaremos en la siguiente sección:

La necesidad de reconocer la existencia de emergencias espirituales no significa un rechazo indiscriminado a las teorías y prácticas de la psiquiatría tradicional (académica) No todos los estados que son diagnosticados como psicóticos constituyen crisis de transformación psicoespirituales ni son potencialmente sanadores. Los episodios de estados no ordinarios de consciencia cubren un amplio espectro de experiencias que van desde las realmente espirituales a las condiciones que son claramente biológicas por naturaleza y requieren un tratamiento médico. Bien es cierto que, aunque los psiquiatras más convencionales tienden

a considerar como patológicos los estados místicos, también existe el error contrario de vanagloriar los estados psicóticos, o lo que es aún más grave, pasar por alto un problema médico serio+ (Groff, 2005 pg 195)

La falacia pre-trans

*El destino del genio es ser un incomprendido,
pero no todo incomprendido es un genio.*

Ralph Waldo Emerson

El concepto de la falacia pre-trans acuñado por Ken Wilber es fundamental para comprender la naturaleza de los estados de consciencia auténticamente espirituales y así poder diferenciar los estados prerracionales (o prepersonales) de los transracionales (o transpersonales).

La esencia del problema pre/trans puede formularse de un modo muy sencillo diciendo que, puesto que los estados prerracionales y los transracionales son, cada uno a su manera, no racionales, el ojo inexperto los confunde y los considera idénticos. Una vez que pre y trans han sido confundidos, ocurre una de las dos falacias descritas a continuación. (Wilber 2001, pg 48)

En el primero de los casos, los estados superiores y transracionales se ven reducidos a estados inferiores o prerracionales. De este modo, las experiencias realmente místicas o contemplativas son interpretadas como una regresión o una vuelta hacia estadios infantiles de narcisismo, fusión oceánica, indisociación o incluso autismo primitivo.

Desde esta perspectiva, no existe ningún contexto superior, más amplio ni más profundo, y la vida sólo se puede vivir de forma racional o neurótica... Como no se cree en la existencia de ningún otro contexto, la presencia de cualquier evento genuinamente transracional es considerado como una regresión a las estructuras preoperacionales. Es así como lo supraconsciente se ve reducido

a lo inconsciente, lo transpersonal se colapsa en lo prepersonal, y la emergencia de lo superior es interpretada como una irrupción de lo inferior.+(Wilber 2001, pg 48)

Si, en el caso contrario, uno siente simpatía por los estados superiores y místicos pero sigue sin distinguir entre lo pre y lo trans, acabará elevando todos los estados prerracionales a algún tipo de gloria transracional. Cualquier irracionalidad se ve glorificada indiscriminadamente como un camino directo hacia lo divino y, en consecuencia, los estados más prerracionales, infantiles y regresivos se ven promocionados de inmediato.

Desde el punto de vista de Wilber, Freud fue reduccionista, y Jung elevacionista: las dos caras de la falacia pre-trans. Según este filósofo norteamericano ambos tienen razón y están equivocados al cincuenta por ciento. Buena parte de la neurosis es, efectivamente, una fijación-regresión a los estadios prerracionales, estadios que no deben ser glorificados. Por otro lado, los estadios místicos existen en realidad, más allá (no por debajo) de la racionalidad, y no deben ser reducidos.

Desde la época de Freud (y Marx), ha prevalecido una actitud reduccionista hacia la espiritualidad, según la cual todas las experiencias espirituales, incluso las más elevadas, se interpretan como regresiones a las rudimentarias estructuras propias del pensamiento infantil. Y como reacción a esta actitud, advertimos - desde los años sesenta-la emergencia de diversas formas de elevacionismo (un fenómeno perfectamente ilustrado por el movimiento de la Nueva Era, aunque no, desde luego, limitado a él). Esto explica que cualquier cosa que cumpla con la condición de no ser racional -sin importar su origen ni su autenticidad- se vea tan fácilmente elevada a la gloria transracional y espiritual. Desde esta perspectiva, cualquier cosa que sea racional está equivocada, y cualquier cosa que no sea racional es espiritual.+(Wilber 2001, pg 49)

La importancia de la falacia pre-trans para este trabajo

Para este trabajo es importante distinguir lo que se trata de una mentalidad mágica o mítica en su sentido más simple, de la contemplación de los arquetipos y el misticismo natural, esto con el objetivo de evitar la trampa de elevar gratuitamente todo aquello con aire mítico o mágico a una gloria transpersonal. Lo cual en el modelo Wilberiano correspondería a confundir los niveles mágico (segundo) y mítica (tercero) de su escala evolutiva, con lo psíquico (sexto) y sutil (séptimo).

Estas dos mentalidades se pueden contemplar simultáneamente en las tradiciones espirituales de los huicholes, porque hay individuos operando simultáneamente en diferentes niveles. Sin embargo es importante aclarar que el fenómeno de abanico, personas en un mismo rito operando a niveles diferentes, no es exclusivo del pueblo huichol, me atrevería a decir que es un hecho que se aprecia en la mayoría de las tradiciones espirituales y organizaciones sociales todo el tiempo.

Cuando leí por primera vez lo que escribió Wilber sobre este tema, me impactó tanto que pensé en modificar radicalmente este proyecto, incluso llegó a pasar por mi cabeza cambiar de tema. Su crítica es muy sólida y ciertamente existe el riesgo caer en el extremo glorificador de la falacia pre-trans.

No se puede negar que mediante las prácticas tradicionales algunos individuos evaden su realidad o buscan una solución milagrosa a sus problemas que no requiera de su participación ni su esfuerzo, desentendiéndose de esta manera de la responsabilidad sobre su vida. Sin embargo también hay quienes buscan en estas tradiciones el autoconocimiento y están dispuestos a afrontar la angustia que genera el darse cuenta de nuestros verdaderos sentimientos y acciones, así como de asumir la responsabilidad sobre las propias acciones y palabras

Dentro de mi relación con la etnia *wirrarika* he conocido personas sabias (marakames y cawiteros) cuyo nivel de desarrollo me parece transracional,

ellos y ellas tienen una clara visión sobre el mundo cotidiano, son perfectamente capaces de separar la superstición de aquello que tiene que ver con estados que integran y trascienden la razón. Personas funcionales dentro de su comunidad, a la cual sirven con amor. En términos wilberianos podría decir que su comprensión del mundo se halla en un pensamiento de segundo orden. Cultivan una sabiduría trascendental y que como todas las tradiciones sagradas de la humanidad contiene en sí misma el germen de la filosofía *perene*.

No pretendo idealizar a la etnia *wirrarika*, ni estoy diciendo que todos los participantes de esta tradición se encuentren en estados de conciencia sumamente evolucionados. Lo que sí digo es que en su seno existe la semilla y el camino como en todas las grandes tradiciones espirituales para alcanzar estados de conciencia transpersonal y avanzar escalones en la gran cadena del ser.

Es la forma de comprender la tradición *wirrarika* de los individuos de mayor desarrollo la que me interesa estudiar en este trabajo. Las más amplias, las más profundas, no aquellas que se limitan a repetir un culto sin digerirlo o aquellas que solo buscan obtener una posición política o económica más favorecida dentro de su comunidad.

El chamanismo desde la perspectiva transpersonal

Para la psicología transpersonal el chamanismo es un tema que genera gran interés puesto que se conecta con varios de sus temas de estudio. Estos se pueden enumerar en tres puntos.

1. Es uno de los ejemplos vivos de cómo las formas tradicionales de algunas sociedades poseen elementos terapéuticos, revelando la existencia de una sabiduría antigua y para algunos de los autores de esta corriente, también de una *filosofía perene* cuyos elementos universales se aprecian reiteradamente en culturas muy distintas entre sí, separadas considerablemente en tiempo y espacio.

2. El chamanismo se sirve de estados de conciencia alterados (el éxtasis diría Mircea Eliade) para promover la salud, buscar solución a los conflictos y tener acceso al conocimiento tanto de la mente, como del mundo y el individuo.
3. La figura del chamán se puede considerar en ocasiones (tomando en cuenta el dilema de lo pre y lo trans) como alguien que ha alcanzado estadios de desarrollo mas allá de lo convencional, hecho de gran interés para la psicología transpersonal puesto que uno de sus temas de estudio es el desarrollo y ampliación de la conciencia humana, hacia niveles que abarcan y trascienden el reino de lo personal-egoico. Hay que tener en consideración que para que esto sea viable se deben haber sanado y satisfecho los niveles previos sobre los que descansa la conciencia transpersonal. (Ver los modelos jerárquicos de Wilber o de Maslow)

Para algunos autores transpersonales resulta sorprendente la diferencia entre la actitud de las culturas industriales occidentales respecto a las experiencias de conciencia alterada, en comparación con la de las culturas preindustriales.

Cito un par de párrafos de Stan Grof:

En claro contraste con la moderna humanidad, las culturas indígenas sienten gran respeto por los estados holotrópicos y dedican considerables esfuerzos y tiempo en crear modos seguros y eficientes de inducirlos. Estos estados han sido utilizados, por razones diversas, como principal vehículo en sus rituales, su vida espiritual y en otros contextos+(Grof 2005, 24)

La importancia de los estados holotrópicos para las culturas antiguas y aborígenes se refleja en la cantidad de tiempo y energía que dedican al desarrollo de las "tecnologías de lo sagrado" que no son sino procedimientos capaces de alterar la mente e inducir estados holotrópicos con fines espirituales y rituales. Entre estos métodos podemos citar la combinación de

diferentes modos de percusión, música, cantos, danzas rítmicas, alteraciones en la respiración, y el cultivo de formas de consciencia específicas. Otros métodos importantes que inducen estados holotrópicos son el aislamiento social y sensorial prolongados. Entre ellos cabe citar el retiro en una cueva, en el desierto, en un lugar ártico o una alta montaña. Otras formas fisiológicas extremas que se utilizan para lograr tales fines son el ayuno y la privación del sueño, la deshidratación e incluso grandes sangrías, el uso de poderosos laxantes y purgantes, o incluso el infligir un intenso dolor.+(Grof, 2005, 24)

Para estas culturas los estados no ordinarios de consciencia, usualmente en un contexto ceremonial, han desempeñado la función de facilitar el contacto de las personas con las dimensiones arquetípicas de la realidad, es decir con las deidades, el mundo mitológico y las fuerzas numinosas de la naturaleza. Asimismo estos estados también han jugado un papel de crucial importancia en el diagnóstico y la sanación de trastornos diversos. Este tipo de contacto usualmente se experimenta como vivencial y directo, en otras palabras se considera que las experiencias vividas durante estos estados son de algún modo reales. Esto puede ser ilustrado por el comentario que alguna vez le hizo un *medicine-man* navajo a un hombre de la ciudad: %La diferencia entre nuestras religiones es sencilla, mientras que ustedes hablan de Dios, nosotros hablamos con Dios+.

A diferencia de la imagen clásica de el chamán donde es sólo este quien entra en %xtasis+, también existen culturas donde no sólo es el chamán quien entra en un estado de consciencia no ordinario, sino que el es el encargado de inducir este tipo de estados en las demás personas de la comunidad, ya sea con motivo de una curación, en donde toda la familia se somete a la terapia, para ayudar a sanar a su enfermo o el caso de un ritual o ceremonia en donde participa toda la comunidad. Este sería el caso de los huicholes.

Ejemplo de esto podría ser el consumo ritualizado de peyote que efectúan los huicholes durante sus fiestas y que constituye uno de los aspectos más relevantes de la vida ritual de esta etnia.

Asimismo la inducción de estados no ordinarios de conciencia se ha usado con el objeto de formar fuente de conocimiento e iniciar en las diferentes etapas de la vida (véanse los Ritos de Pasaje de Arnold Van Gennep).

Esto no implica necesariamente que quien experimenta los estados no ordinarios de conciencia inducidos por estos procedimientos y rituales, necesariamente se convierta en chamán; la vida simbólica de estos pueblos es muy rica y existe una amplia diversidad de especialistas en saberes tradicionales. Así tenemos que muchos de los líderes de la tribu, los jefes de familia, hombres y mujeres adultas. Se han sometido a experiencias del tipo visionario en las cuales han obtenido mensajes existenciales, experiencias cumbre e ideas que les han formado e instruido, ya sea para su misión o su vida personal.

Los ritos en los que se altera la conciencia han sido también usados como una forma tradicional de psicoterapia; esto es parte del tema central de el presente trabajo y le abordaremos desde distintas perspectivas, por ahora sólo aportaré un ejemplo para ilustrar la idea, la ceremonia de Humblechia o Busuqeda de la visión entre los sioux-lakota.

Entre las tribus lakota no es raro que una persona que desea conocer su vocación, recuperar el equilibrio en su vida o superar una situación problemática, vaya a una montaña y se retire en la soledad durante cuatro días y noches sin probar alimento ni agua para orar y meditar. Estas acciones suelen dar como resultado el acceso a un estado de conciencia no ordinario, en el que la percepción habitual de la persona cambia. Mientras tanto algunos de sus parientes y amigos montan un campamento cerca para orar por quien sube a la montaña. Quien coordina las distintas etapas de esta ceremonia, la preparación de la persona que sube y del sitio al que ascenderá, así como los ritos partida y regreso del paciente es el *wikasa wakan* una especie de chamán

sioux, quien en este caso funge como terapeuta al coordinar las oraciones de la familia y al ayudar al paciente a interpretar su visión en la montaña.

Desde este punto de vista se puede definir el trabajo terapéutico del chamán en tres componentes complementarios:

1. El chamán es un especialista en las técnicas de alteración de la conciencia, siendo él mismo capaz de inducirse estas experiencias así como de guiar a otros a través de ellas.
2. El chamán es conocedor de una teoría sobre la psique humana cifrada en términos de su propia tradición y una serie de técnicas terapéuticas, usualmente enmarcadas por rituales.
3. El chamán es, por definición, un sanador herido, alguien que se ha logrado sanar a sí mismo, conoce el reino de la enfermedad por lo que es capaz de acompañar a los otros en sus patologías y ayudarles a encontrar la forma de restablecer su equilibrio. Este segundo punto equivaldría al proceso de formación del terapeuta en que este debe someterse a terapia él mismo para trabajar sobre sus propios asuntos pendientes antes de trabajar con las personas.

CONCLUSIONES

Alguien dijo alguna vez que cada sociedad inventa lo que necesita. Esto lo podemos ver en las tecnologías y conocimientos que cada grupo humano desarrolla utilizando los elementos que les brinda su ambiente y adaptándose al entorno, por ejemplo: técnicas de cultivo, formas de curar, herramientas, e incluso deportes y juegos. Es un hecho existencial que la vida no siempre va como a nosotros nos gustaría. En algún momento de su vida el ser humano enfrentara situaciones frustrantes o dolorosas: desavenencias con sus semejantes, la muerte de un ser querido, un amor no correspondido, un proyecto trunco, un accidente, etc. Así como en cada época y lugar se han inventado formas efectivas de obtener refugio y sustento, los seres humanos también inventamos formas de lidiar con la angustia, la rabia o la tristeza. Cada sociedad y cada cultura ha buscado y encontrado sus propios métodos terapéuticos. Modos de resolver conflictos con las personas que nos relacionamos, formas de elaborar la muerte de los seres queridos, métodos para recuperarnos después de haber vivido un evento traumático, etc.

Mi objetivo con este trabajo fue exponer la forma en que los mitos y ritos de la etnia huichola pueden resultar terapéuticos para los miembros de este grupo. A lo largo de este texto he presentado una serie de paralelismos entre las tradiciones de los wirraritari y distintas técnicas y enfoques de psicoterapia.

Como vimos en los primeros capítulos los huicholes son una etnia que gracias a diversos factores geográficos e históricos, pero principalmente a la voluntad de su gente, han logrado mantener su autonomía territorial, política y religiosa. Conservando y renovando sus ritos y tradiciones. A más de cien años de distancia nos damos cuenta que la pretensión de los primeros estudiosos de descubrir a este grupo étnico era un tanto ingenua. La visión de los wirraritari como una sociedad hermética atrapada en el tiempo, no podía sostenerse en ese entonces y ahora mucho menos. Nos suscribimos a la postura de los estudiosos del Seminario del Gran Nayar, de que la etnia huichola, no es un reflejo fiel e inmaculado de las sociedades precolombinas, pero sí un grupo que

ha logrado una reproducción exitosa de su cultura, gracias a los intercambios con el exterior y su unión al interior alrededor de las tradiciones.

Los huicholes nunca fueron del todo evangelizados, a diferencia de lo que ocurrió en el resto del país en donde la tradición autóctona fue asimilada (en ocasiones ocultada) a través del sincretismo con la religión católica. Con ellos ocurrió al revés, pues su tradición indígena acabó absorbiendo la influencia católica e incorporándola a su religión aborígen. Las imágenes traídas por los misioneros franciscanos fueron introducidas a su sistema religioso como miembros de su numeroso panteón. Hoy, tanto la virgen de Guadalupe como Jesús y algunos santos conviven discretamente con los dioses principales de su mitología.

En el segundo capítulo expusimos una breve síntesis de la mitología de los wirraritari, ordenada de acuerdo a los tres ciclos (la creación, el diluvio y el cristiano) que propone Zingg (1998). Tomando en cuenta los vínculos sociológicos entre las principales instituciones de la sociedad huichola que plantean Gutiérrez y Neurath (1998 y 2002). Retomamos también un par de testimonios recogidos del Mara'akame Bartolo Chibarrías por Benítez (1968) y otras versiones recopiladas por Mariana Fresán (2002). Incluso algunos fragmentos de una entrevista al Mara'akame José Benítez que hacen Carrillo e Ibarra (2006).

La mitología huichola es muy rica y compleja, además es una mitología viva; son mitos que aún se recitan y se recrean, a los que se les agregan y modifican detalles, así como nuevas exégesis. De hecho el hacer una interpretación personal de los mitos, unir la propia vida a los mitos de la tribu es una de las formas en que estos enriquecen la vida de las personas, resignifican eventos pasados y abren la posibilidad a nuevas narrativas de su existencia. Podemos ver como este potencial sanador y didáctico de los mitos es reconocido por la cultura huichola en el nombre con el que designan a sus sabios, Kawitero, que quiere decir aquel que conoce los mitos . kawitu- , aquel que ha realizado el camino de la oruga.

Hasta aquí el trabajo parece tener un corte monográfico, es a partir del tercer capítulo que empezamos a vincular el quehacer ritual de los Wirraritari con la búsqueda de la salud y el ejercicio de la psicoterapia. Estos primeros dos capítulos son la base para darse una idea general sobre los huicholes (su entorno, su historia, su organización política, sus instituciones y sus creencias). Nos van a dar los conceptos necesarios para poder vislumbrar el lenguaje que se teje alrededor de los ritos.

Reconociendo que las ceremonias tienen en la cultura wirrarika una amplia gama de funciones (sociales, pedagógicas, místicas, cosmológicas, etc.). Este trabajo se enfoca en las funciones terapéuticas de los ritos, aquellos momentos en que las ceremonias proporcionan a las personas un espacio para hacer catarsis, poner en orden sus ideas, resolver conflictos y manifestar lo que no ha sido dicho. En este sentido sostenemos que si bien las motivaciones sociales como la pertenencia, el prestigio y el cumplimiento de las normas que van a garantizar el apoyo necesario para la supervivencia de la familia son motores importantes para los participantes; también existen otras motivaciones importantes para buscar las disciplinas tradicionales que tienen que ver con la adquisición de conocimiento, el autodescubrimiento, el acercamiento a lo sagrado y la búsqueda de significado y sentido.

A lo largo del texto exploramos las formas en que el conjunto de ceremonias y tradiciones de los wirraritari puede funcionar para los participantes como una vía de crecimiento personal y autoconocimiento, equiparable en algunos aspectos a las técnicas psicoterapéuticas occidentales.

Por principio de cuentas podemos observar que tanto en la terapia individual como en el camino de iniciación tradicional es necesario establecer un compromiso para poder avanzar. De alguna forma es necesario aceptar las regulaciones, por un lado del encuadre de la terapia y por otro las disciplinas tradicionales (ayunos, abstinencia, participación, etc.). Ninguno de los dos procesos, ni el terapéutico, ni la iniciación tradicional son cómodos paseos por el campo, ambos exigen de sacrificio y esfuerzo. De algún modo sacrificar la comodidad inmediata en pos de un bien mayor.

Durante el ciclo ceremonial se puede ver como los jicareros toman la investidura de dioses creadores y simbólicamente recrean el mundo. Para los huicholes esta renovación cósmica garantiza la continuidad del universo, de no darse se pone en entredicho el mantenimiento del cosmos, se abre la posibilidad de regresar al caos y que la cultura se colapse.

Tomar el sitio de los dioses y crear de nuevo el mundo, permite volver a definirlo, levantarlo nuevo y limpiarlo de impurezas. De alguna forma es una metáfora de la posibilidad de volver a empezar las cosas, mediante el ritual los peregrinos se sitúan en el papel de creadores del futuro de su comunidad y de su propio destino como individuos; como diría el psicodrama, protagonistas de su propia vida. Con respecto a esto, las ideas de Mircea Eliade sobre las hierofanías, el eterno retorno y el *homo religiosus*, nos ayudan a entender muchas cosas.

El mito y el ritual algo ordenan el mundo, de algún modo lo explican y permiten al participante hacerse junto con los dioses antiguos un creador. En algún texto decía Lévi-Strauss que cada cosa sagrada tiene su espacio y que el tener un espacio en particular hacia sagrada a una cosa. En el caso huichol podemos ver como el calendario tradicional y la geografía mítica ordenan el tiempo y el espacio, dando a cada estación del año y a cada sitio ciertas características y funciones. Esto reduce enormemente la angustia de vivir en un sitio impredecible e inexplicable, no es lo mismo existir en un caos que existir en un cosmos.

Esta definición del parqué y porque de los días y lugares puede ser utilizada como una técnica para enfocar el pensamiento y aclarar la mente. Por ejemplo, al peregrinar a un santuario dedicado a la fertilidad una persona reflexiona en su caminar sobre su propia familia, sobre sus hijos, sobre los aspectos en que se manifiesta en su vida (o no se manifiesta) esta cualidad, puede medirse y mirarse a través de esa lente. Otro ejemplo: En la ceremonia de la limpia se arranca del coamil la mala hierba que roba nutrientes al maíz y le impiden crecer; al mismo tiempo la persona medita sobre que actividades o pensamientos evitan que su mente florezca, aquellas cosas que le roban

energía y le impiden crecer. El participante activo pone tanto empeño en arrancar la hierba del coamil, como en arrancar de su vida los hábitos y pensamientos que succionan su fuerza.

Participar en el rito también nos abre la puerta al grupo, al vincularnos con los ancestros, nos enlazamos como en una cadena de unión. Ya no somos eslabones sueltos, nos convertimos en parte de una línea que se remonta hasta el tiempo del mito y se extiende mientras existan practicantes de los ritos. Una herencia que recibimos de nuestros antepasados y que legaremos a nuestros descendientes, porque en algún momento nosotros también seremos ancestros. Incluso a un nivel mayor este vínculo comprende el poder vernos unidos a todo lo que existe, existió y existirá; como si fuéramos parte algo más grande que nos abarca y trasciende, posiblemente lo que los estudiosos llaman fusión cósmica o unicidad.

La posibilidad de convertirse en ancestro la podemos ver en los ritos huicholes mediante la práctica de la cristalización del alma. Como describimos en el capítulo tercero cuando una persona anciana es reconocida por la comunidad como un sabio, un maestro y un benefactor, se materializa su espíritu en forma de cristal de roca y se guarda en los templos xiriki. Ahora su presencia estará constantemente en contacto con sus descendientes para aconsejarles. Este tipo de ceremonias siguen siendo una de las prácticas más secretas entre los huicholes, aun a la fecha se guardan de hablar abiertamente de ellas. Hasta donde hemos podido ver la cristalización entraña una gran complejidad al existir distintos tipos de ancestros y cristales. La cristalización también se puede considerar por una parte como una forma de trascender la muerte y dejar un legado, y por otra como el reconocimiento que dan los huicholes como familia y comunidad a las personas destacadas.

Esto nos conecta con otro de los temas que abordamos en este trabajo la función que cumplen los ritos para la elaboración del duelo. Como vimos en los ritos fúnebres de los huicholes cuando muere un familiar, sus parientes lo acompañan en su viaje al mundo subterráneo, le rinden honores y se despiden de él.

Conocemos de la existencia de algunas palabras del idioma huichol para describir estados anímicos, elementos de la psique, emociones, estadios de desarrollo personal y trastornos mentales; describimos algunos de ellos en el tercer capítulo (iyari, nierika, kupuri, etc.). Supongo que esta parte que conocemos es solo un pequeño porcentaje de las que posiblemente existen en este idioma. Sabemos que el lenguaje que usan los marakate durante la ceremonias y al recitar los mitos es un lenguaje especial que solo dominan los iniciados, lleno de metáforas y símbolos, en ese sentido para poder comprender a profundidad la tradición huichola, sería necesario hablar el idioma huichol y estar iniciado en la tradición.

Algunas fiestas liberan a la comunidad de las normas tradicionales, le permiten redefinirse y repensarse, abren espacios para expresar y resolver conflictos interpersonales. Entre ellas podemos citar algunas ceremonias en los adoratorios paténtales xiriki, donde durante a ceremonia emergen los problemas interpersonales y familiares. La presencia de los enteógenos (Tejuino- Peyote) favorece la apertura de las emociones y sentimientos latentes, difícilmente expresables en otro momento, podríamos decir que disminuye la represión. Por otra parte también ~~justifica~~ la conducta de estos momentos como exabruptos propios del estado alterado, algunas de las cosas que se dicen quedan como ~~palabras de borracho~~ o ~~no sabia lo que decía~~. Probablemente esta comprensión social de la embriaguez como atenuante genera en esos momentos un espacio de seguridad donde la persona puede decir cosas que en realidad siente pero que en otro momento sería mal visto que expresara. No es extraño que en estas ocasiones, cuando se ventilan los problemas y se ponen las cartas sobre la mesa, el mara'akame ejerza funciones de mediador y terapeuta, ayudando a resolver el conflicto.

Para darle una lectura clara al fenómeno que nos ocupa es importante tener en cuenta que el rito no es terapéutico por sí mismo. Esta idea nos ayuda a poner en contexto todo lo planteado anteriormente. La eficacia de los rituales está mediada por la forma en que el participante entra a ellos, de momento podría enumerar tres factores que determinan la eficacia del ritual:

1. Las expectativas previas y los objetivos que de el ritual se tienen
2. El conocimiento y capacidad para comprender los símbolos de la ceremonia (un libro escrito en un idioma desconocido difícilmente podría ser entendido)
3. La capacidad de involucrarse afectivamente con el rito, ser tocado (emocionalmente) por la ceremonia, entrar en el *como si+* del rito. Si estamos involucrados esta representación (*como si+*), el rito, puede llevarnos al mismo origen y fin del mundo.

Para que el rito sea efectivo es necesario que la persona se comprometa con él, que tenga un cierto nivel de comprensión de los símbolos usados y sea significativo para él, el objetivo de la ceremonia.

Con respeto a las similitudes entre un psicoterapeuta, un mara'akame y un chaman, exploramos las definiciones, la formación y las funciones que cumplen cada uno de ellos, así como sus métodos de acción. Las diferencias no son absolutas ni son ociosas; una sola persona puede encajar en las tres categorías o solo en una. Al explorar estas relaciones descubrimos que en ocasiones un mara'akame ejerce como un chaman funciones de conductor de almas, acompaña el desarrollo de los miembros de una comunidad y vela por su bienestar. Un buen mara'akame solo puede lograr esto viviendo el mismo la iniciación tradicional y teniendo una experiencia vital amplia. Una de las principales herramientas que ocupamos para explorar el tema fueron los de testimonios de varios mara'akames sobre sus iniciaciones tradicionales y sus iniciaciones místicas (Para comprender la diferencia la iniciación tradicional y la mística remitimos al lector al trabajo de Mircea Eliade)

Una de las principales limitaciones de este estudio fue el haber sido realizado en un rancho pequeño, y no en una comunidad grande como Santa Catarina o San Sebastián. La comunidad no contaba con un centro ceremonial tukipa, ni con el sistema completo de cargos tradicionales. Nuestros acercamientos con los huicholes tuvieron lugar principalmente en Taimarita el rancho del mara'akame Pablo Taizán, ubicado cerca de la costa, vale la pena mencionar

que es un lugar diferente de la comunidad serrana con el mismo nombre en donde Neurath realizo sus investigaciones.

En otros aspectos resulto una ventaja que se tratase de una comunidad pequeña, debido a que esto facilito el estrechar las relaciones con los participantes y el maráakame, así mismo creo que al ser menos participantes la atención se concentro en menos sujetos, lo que de algún modo me permitió seguir con mas detalle los cambios anímicos de cada participante a lo largo de los ritos, así como conocer un poquito mas de sus circunstancias vitales. La principal ventaja de trabajar en el rancho de Taimarita fue el observar de cerca el trabajo de los Marakate Pablo Taizán de la Cruz y Lucia Lemus quienes son personas que además de su hondo conocimiento de los saberes tradicionales de su etnia (mitos, ritos, símbolos, cantos, costumbres, etc.) tienen gran experiencia vital. Dos ancianos que han usado ampliamente los métodos que ofrece su cultura de crecer, sanar y conocer (a las personas, al mundo y a si mismos).

Creo que este trabajo presenta un panorama general de los puntos de contacto entre los rito huicholes y distintas corrientes de psicoterapia; sin embargo hay líneas que podrían explorarse más a fondo en futuras investigaciones. La terapia familiar sistémica, la psicología transpersonal, el psicoanálisis y el psicodrama, son corrientes que pueden aportar lecturas interesantes sobre las tradiciones indígenas.

De la terapia familiar sistémica se podría retomar el abordaje que hacen Evan Imber-Black, Roberts y Whittings (1991) de los motivos rituales en la terapia familiar, mirando de cerca el caso específico de los huicholes se pueden encontrar paralelismos con cada uno de los motivos que plantean estos autores. Estos son:

- Expresión y negociación de creencias
- Celebración
- Definición y redefinición de la identidad
- Curación

- Membresía.

Sería interesante hacer un análisis detallado de cada uno de estos motivos rituales en la tradición huichola.

Para el psicodrama la ceremonia de hikuri neixa podría ser rica como tema de estudio, pues en ella parece presentarse un sociodrama comunitario que estimula la expresión de problemas grupales así como la construcción colectiva de una solución. En esta ceremonia podemos ver la subversión del orden cotidiano, la apertura de un espacio donde se permite criticar a la autoridad y poner sobre la mesa los problemas de la comunidad.

Otro posible tema de estudio para el psicodrama en los rituales wirrarika serían los constantes cambios de roles de los participantes y el uso del teatro espontáneo en las ceremonias. Se puede ver en las tradiciones huicholas una constante expresión y búsqueda de creatividad y espontaneidad, cualidades que para Jacob Levi Moreno, creador del psicodrama, resultan fundamentales para la salud mental. Las cualidades resolutivas del rito; esta conexión entre rito y dramatización como formas usadas desde la antigüedad de mitigar la angustia ante la incertidumbre de la vida y lo impredecible de la naturaleza han sido sugeridas por la psicodramatista Liliana Fasano (2009). Por otra parte la psicodramatista María Carmen Bello (1998) ha descrito el psicodrama como un ritual de curación; en otro texto María Carmen Bello reflexiona sobre los vínculos entre rito, psicodrama y chamanismo al preguntarse ¿Qué es entonces el psicodrama? ¿Es una disciplina científica? ¿Es arte? ¿Es magia? ¿Es curativo? ¿Es didáctico? ¿Es un intento de retorno a épocas chamánicas donde el médico, el sacerdote y el jefe de ceremonias eran una sola persona?+ (Bello, 2002, p151).

En la actualidad hay psicodramatistas reconocidos internacionalmente que retoman técnicas de etnias indígenas para su trabajo con grupos. Como ejemplos de esto diré que hace poco vi a Ursula Hauser (psicodramatista suiza de enfoque etnopsicoanalítico) usar en un taller una técnica para trabajar con los sueños basada en un rito mapuche. También recuerdo que en su visita mas reciente a México (abril 2010) el Doctor Jorge Burmeister, Presidente de la

Asociación Internacional de Terapia de Grupos, dirigió un ejercicio de caldeamiento cuyo origen ubicó en los grupos indígenas de América del norte.

Esto último nos hace pensar sobre otra posible línea de investigación ¿existen técnicas usadas durante los rituales indígenas de las cuales se pueda servir la psicoterapia occidental? ¿Cómo ocuparlas? Para contestar estas preguntas con éxito es necesario tener en cuenta los elementos culturales que intervienen. Seguro habrá cosas que podamos retomar, pero sería ingenuo pensar que las ceremonias se pueden replicar tal cual. Un trabajo de esta naturaleza requeriría de entrada que el autor cumpliera dos condiciones:

1. Una formación completa como psicoterapeuta (teoría, práctica, supervisión y haber vivido él mismo un proceso como paciente)
2. Un conocimiento amplio (teórico y vivencial) de la etnia cuyas técnicas se pretenden retomar a fin de no quedarse en una mímica vacía de un ritual, o una imitación pretenciosa y desvinculada completamente de su sentido original.

De los intentos más famosos por retomar elementos usados por los indígenas en sus rituales tenemos el uso por parte de psicólogos y psiquiatras de plantas psicotrópicas. Estos intentos han tenido diferentes resultados que van de lo exitoso a lo nefasto. Del extremo que ha salido airoso se puede considerar los trabajos de Stanislov Grof (2006) pionero de la psicología transpersonal o Jacques Mabit (2004) y Rosa Giove (2002), quienes han desarrollado una técnica que ha probado ser exitosa para el tratamiento de toxicomanías, esta combina la medicina tradicional amazónica, la toma de ayahuasca con curanderos indígenas y la psicoterapia. En el extremo fallido podemos ver casos en que los terapeutas terminan induciendo brotes psicóticos que generan más problemas a sus pacientes de los que en un inicio pretendían resolver o el caso de oportunistas que forman sectas y se autoerigen chamanes supuestamente conocedores de tradiciones, de las cuales en realidad no tienen sino una vaga noción. Retomar el uso de las plantas psicotrópicas usadas en rituales indígenas, como el peyote, puede resultar muy

provechoso para la psicoterapia desde enfoques como el transpersonal, sin embargo quien realice este tipo de investigaciones e intervenciones debe tener una sólida formación como psicoterapeuta y los pies bien plantados en la tierra.

Como última propuesta de este trabajo, creo que sería muy enriquecedor realizar investigaciones sobre la forma en que los ritos de otros pueblos indígenas de México pueden resultar (psico) terapéuticos. En este sentido las prácticas tradicionales de los pueblos indígenas nos ofrecen una gran oportunidad para comprender la forma en que cada pueblo busca satisfacer esta necesidad humana de bienestar psíquico y crecimiento personal.

Glosario

Arquetipo: La palabra proviene del griego, etimológicamente arjé (origen) y typos (modelo), alude al patrón ejemplar del cual otros objetos, ideas o conceptos se derivan. El término retomado por varios filósofos. Carl Jung lo usa para referirse a las imágenes que conforman el inconsciente colectivo

Chamán: Especialista en los saberes tradicionales de una etnia, suelen cumplir funciones como curanderos o sacerdotes pero se distinguen de estos por la capacidad de establecer contacto con otros planos (celestes o subterráneos), desde los cuales opera su magia, así como por la vivencia de muerte y renacimiento característica de la iniciación chamánica y el fenómeno del sanador herido. Algunos puntos importantes que se han usado para definir esta categoría son:

- Es capaz de inducirse estados no ordinarios de conciencia
- Cumple una función social en su comunidad por lo cual los otros miembros del grupo le reconocen.
- Es un conductor de almas
- Suele recibir un llamamiento ineludible que marca su vocación
- Es capaz de realizar viajes a otros planos
- Emplea un lenguaje secreto
- Trata con los espíritus
- Permanece dueño de sí durante su práctica
- Utiliza los sueños para viajar y aprender.

Coamil: Campo de cultivo que se trabaja con coa, según la agricultura tradicional.

Costumbre

El Costumbre: Conjunto de prácticas tradicionales y ceremonias huicholas que se consideran patrimonio cultural heredado desde los

tiempos del mito. Se piensa que el costumbre instruye al practicante y lo acerca a un cocimiento trascendental de las cosas. Se le considera relacionado con tres términos huicholes Taquiekari, Yeiyari y Ji'iki.

Haramara: Diosa del Mar, lugar sagrado que marca el oeste.

Haurramanaca: La madera que flota+. Lugar sagrado que marca el norte.

Hierofanias: Concepto creado por Mircea Eliade. Hierofanía es una manifestación de lo sagrado y numinosos que ordena el mundo y mueve al testigo a comportarse en concordancia con estas cualidades trascendentales. Las hierofanias dan estructura y orientan al mundo estableciendo un orden. En palabras del propio Eliade una hierofanía equivale a una revelación de una realidad absoluta, opuesta a la amplia extensión de irrealidad que le rodea.

Higiene mental: Serie de medidas precautorias que sirven para prevenir la aparición de enfermedades mentales, para mantener el equilibrio psíquico y favorecer la adaptación al ambiente. (English 1977) Incluye todas las medidas concebidas para prevenir el trastorno mental y mejorar el ajuste psicológico de los individuos, así como su capacidad para mantener una armoniosa relación de grupo (Galimberti 2002)

Huicholes: Los huicholes o wixaritari (singular: wixarika) son uno de los cuatro grupos indígenas que habitan en la región conocida como el Gran Nayar, en la porción meridional de la Sierra Madre Occidental. Ubicado a ambos lados del cañón del río Chapalagana, su territorio tradicional abarca porciones de cuatro estados: Jalisco, Nayarit, Durango y Zacatecas (Neurath 2003)

Hikuri, Hikuli: Peyote

Hikuri neixa: La fiesta del peyote

Hikuritamete: Peregrino que viaja al desierto de wirikuta y regresa con peyote.

Holotrópicas

Experiencias Holotrópicas: Del griego Holos (totalidad) y Tropos (moverse hacia algo). Término acuñado por Stalinsnav y Cristina Grof hace referencia a aquellas experiencias que orientan a la persona hacia la totalidad de su ser, le curan y le ayudan a crecer.

Homo Religiosus: Concepto creado por Mircea Eliade que para describir el ideal universal de una persona religiosa. Como reaccionaria en general un ser humano al sentirse en presencia de lo sagrado. Los rasgos comunes en los hombres, observados consistentemente en distintas sociedades, épocas y lugares.

Iniciación: Rito orientado a introducir a un miembro en un nuevo estatus comunitario religioso o social.

Iyari: Corazón-memoria

Jí'iki: El costumbre+, los ritos, tradiciones, ética y filosofía del huichola, legados por los antepasados. (Aceves, 2005)

Jicareros: Grupo de personas encargadas de la realización de las ceremonias de la comunidad, ellos portan las jícaras sagradas de los antepasados.

Kakauyari: Dios Antepasado, participante de la primera peregrinación al desierto narrada en el mito o ancestro deificado por su gran sabiduría.

Kauyumari: El venadito azul, héroe cultural, deidad relacionada con la sabiduría y el chamanismo,

Kawitero: Anciano perteneciente al consejo de ancianos que dirigen las ceremonias y designan quienes serán los responsables de ocupar los cargos en el centro ceremonial tukipa. Huichola el termino Kawitero significa %a que conoce las historias+(kawitu) o %a que ha andado el camino de la oruga+.

Kawiteritsiri: Consejo de ancianos de una comunidad

Kawitu: Historia mítica recitada durante las ceremonias

Kukurú Wimari: La paloma madre de las muchachas maíz en el kawitu de las bodas del maíz.

Kupuri: Alma

Liminar: Algo que esta alejado de la cotidianeidad. Lo mas sagrado, lo que esta en contacto con lo misterioso y sobrenatural.

Mara´akame: Cantador, especialista en los saberes tradicionales de la etnia huichola cumple funciones de sacerdote, chamán y curandero

Marakate: Plural de mara´akame

Matewame: El que no sabe y va a saber. Peregrino primerizo.

Maxakuaxi: El bisabuelo cola de venado. Uno de los aspectos de Kauyumari.

Mitema: Término acuñado por Claude Lévi-Strauss, un mitema es una porción irreductible del mito, que siempre aparece intercambiado y reensamblado con otros mitemas relacionados de diversas formas. Para Lévi-Strauss el mitema no tiene significado por si mismo, como

una letra sola no significa mucho, sin embargo -como las letras- al estudiar sus composiciones y su relación con otros mitemas nos dan elementos para comprender el significado, como la unión de palabras nos da palabras y frases.

Metseri: La luna

Muwieri: Flecha emplumada, cetro de chamán.

Namawita neixa: La Fiesta de la siembra

Na´ariwame: Diosa de la lluvia

Nauxa: Uno de los cargos principales de la peregrinación de los tukipa

Nawa: Tejuino huichol, bebida fermentada preparada a base de maíz que se reparte en las ceremonias. Elaborada exclusivamente por mujeres.

Nierika: Rostro, visión, consciencia. Ventana para ver el mundo de los ancestros. Tipo de ofrenda

Niwetsika: Doncella del maíz, protagonista del mito de las bodas del maíz en varias versiones. Se elaboran muñecas que la representan en varias festividades.

Psicoterapia: Tratamiento de las enfermedades psíquicas, desórdenes afectivos y de los trastornos fisiológicos de origen psíquico mediante métodos psicológicos, orientado a influir entre las alteraciones del comportamiento y las situaciones de sufrimiento.

Peyote: (*Lophophora williamsi*) Cactacea con propiedades alucinógenas ocupada por los huicholes dentro de sus ceremonias.

Reunari: Cerro del amanecer, lugar en Wirikuta donde se cree que salió el sol por vez primera. Punto cenital de la geografía sagrada huichola

Salud mental: Ha sido definida desde muy diversos ángulos y casi cada enfoque tiene su propia definición de ella; no existe un consenso general entre los psicólogos sobre que es exactamente la salud mental. Sin embargo hay algunos patrones que reconocen la mayoría de las corrientes, estos incluyen:

- tener un buen contacto con la realidad objetiva
- capacidad para adaptarse a los cambios y resolver conflictos
- tomar en cuenta los sentimientos y necesidades de los demás
- capacidad para comunicarse y vincularse de manera significativa con otros seres humanos
- aportar algún beneficio para la sociedad en la que se vive
- buscar el desarrollo propio y común.

Tauiiekari: El complejo de las costumbres tribales, la tradición de los antepasados (Aceves, 2005)

Takutsi Nakahue: La bisabuela carne vieja, anciana diosa creadora, con carácter ambivalente, fecunda y destructora.

Tatei Neixa: La fiesta del tambor, de las calabazas tiernas o la danza de nuestras madres

Tatei Matinieri: Ojo de agua en el desierto de Wirikuta, casa de la madre de las aguas.

Tatei Urianaka: La madre tierra

Tatei Werika Wimari: Nuestra Madre Águila Real, la bóveda celeste, sincretizada con la Virgen de Guadalupe

Tateikie: San Andrés Cohamiata una de las principales comunidades wirrarika.

Tateikitari: Proveniente de San Andrés

Tatewari: El abuelo fuego

Tatoan: Gobernador tradicional

Tau, Tayau o Tawewikame: El padre sol

Teakata: Centro de la geografía sagrada de los huicholes. Ubicada en la barrancas cercanas a la comunidad de Santa Catarina.

Tenanaches: Mujeres encargadas de esparcir el copal en las celebraciones de la iglesia.

Tewari: Ancestro o anciano.

Teiwari: Mestizo

Teocari, Teocali: Peregrino que ya fue al desierto

Tepu: Tambor usado en las ceremonias

Topiles: Encargados de mantener el orden en la comunidades y durante las ceremonias

Tradición: (del latín tradere, transmitir): se refiere al patrimonio cultural y de civilización, actitudes, concepciones morales y sus formas de manifestación que se transmite de generación en generación

Tsikuri: Quince, ofrenda con forma de rombos conocida como ojo de dios.

Tsikuaki: Bufón ritual que suele contradecir el orden y jugar bromas en los momentos serios.

T+apurie: Santa Catarina Cuexcomatitán una de las principales comunidades wirrarika

T+apuritari: Proveniente de Santa Catarina

T+kari: Polaridad relacionada con lo femenino, lo nocturno y lo húmedo.

T+karipa: Lugar de la noche, rumbo poniente, época de lluvias.

Tukari: Polaridad relacionada con lo masculino, lo solar y lo seco

Tuki: Edificio mas grande del centro ceremonial tukipa, su construcción y arquitectura entrañan una gran cantidad de elementos simbólicos y filosóficos.

Tukipa: Centro ceremonial huichol de tradición mesoamericana.

Tutsipa: Tuxpan de Bolaños una de las principales comunidades huicholas, considerado por algunos autores anexo de San Sebastián

+r+: Flecha

+r+ Temay: Joven flecha, nombre del niño con pústulas que se convirtió en El Sol

Uxa: Raíz que produce un pigmento amarillo, se ocupa para hacerse diseños faciales durante las ceremonias. Se cree que nació de las venas del ojo del dios venado.

Xapawiyeme: Laguna de Chapala. Lugar sagrado que marca el punto cardinal sur.

Xatsitsarie: Guadalupe Ocotán una de las principales comunidades huicholas, considerada por algunos autores anexo de San Andrés.

Xiriki: Adoratorio familiar construido en algunos ranchos

Xukuri: Jícara

Xukurikate: jicarero, encargado del centro ceremonial tukipa, peregrino que va al desierto.

Xurave Temai: %loven Lucero+deidad identificada con el planeta Venus.

Watákame: El primer cultivador, ser humano que sobrevivió al diluvio

Waut+a: San Sebastián Teponahuastán una de las principales comunidades wirrarika.

Waut+ari: Proveniente de San Sebastián

Wirikuta: Desierto de Real de Catorce ubicado en San Luis Potosí, lugar sagrado del oriente, donde se cree que nació el sol.

Wirrarika: Nombre con el cual se autodenomina la etnia huichola

Wirraritari: Huicholes, plural de wirrarika

Yeyari: %Ruta, andadura, camino+; la trayectoria marcada por los ancestros; cultura. (Aceves, 2005)

Yoawime: Muchacha del maíz azul que se casa con Watakame en el mito de las bodas del maíz

BIBLIOGRAFÍA

- Aceves, Raúl. Glosario de cultura Huichola. México: Jalisco: Gobierno del Estado: Secretaría de Cultura, 2005
- Achtemberg Jeanne, El curador herido: viajes transformadores en la medicina moderna, en Gary Doore (comp.), El viaje del chaman, Barcelona, Kairós 1989.
- Allen, Franz. Huichol Ethnohistory: The View from Zacatecas. En Sheaffer, Satcy y Furst. Peter. People of the Peyote. Estados Unidos: University of New Mexico Press, 1996.
- Almendo, Manuel. Psicología transpersonal: conceptos clave. Barcelona: Martínez Roca, 2004.
- Almendo Manuel (ed.). La consciencia transpersonal. Barcelona: Kairos 1999.
- Anzures, Carmen. Los shamanes, conductores de las almas en Chamanismo en Latinoamérica Isabel Langarriga, Jacques Galinier y Michel Perrin (comps), Plaza y Valdés, México DF: 1995.
- Bagarozzi, Dennis y Anderson, Stephen. Mitos personales, matrimoniales y familiares: formulaciones teóricas y estrategias clínicas. Barcelona: Paidós, 1996
- Bello, María Carmen. Jugando en serio: el psicodrama en la enseñanza, el trabajo y la comunidad. México: Pax, 2002
- Bello, María Carmen (Yuyo). Introducción al Psicodrama, Guía para leer a Moreno, Editorial colibrí, México, 2000
- Bello María Carmen. El modelo psicodramático de la terapia familiar y de pareja. Documento interno de la Escuela Mexicana de Psicodrama y Sociometría. México 2009.
- Benítez, Fernando. Los indios de México vol. 2. México: Era: 1968
- Bettelheim, Bruno. Psicoanálisis de los cuentos de hadas. México, D. F.: Grijalbo, 1988
- Boeree, George y Gautier, Rafael. Teorías de la Personalidad: una selección de los mejores autores del S. XX. Santo Domingo: UNIBE 2005
- Bowker John, (comp.) Diccionario abreviado Oxford de las religiones del mundo. Barcelona: Paidós, 2006
- Buber, Martin. Yo y tú. Madrid: Caparros: Instituto Emmanuel Mounier, 2005
- Buber Martin. Eclipse de Dios. Salamanca, España: Sígueme, 2003
- Campbell, Joseph. El héroe de las mil caras: Psicoanálisis del mito. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.

Campbell, Joseph. Las mascararas de dios. Madrid: Alianza, 1990.

Campbell, Joseph. Los temas mitológicos en la literatura y el arte, en Joseph Campbell (Comp.), Mitos Sueños y Religión, Barcelona: Kairós 2006.

Campbell, Joseph. Mythos (conferencias video grabadas, serie de tv), Roger Walker (Director). USA: Joseph Campbell Foundation 2000.

Campuzano Mario y Bello María Carmen. La psicoterapia de grupo en las instituciones: psicoanálisis y psicodrama: alternativas complementarias. México: Escuela Mexicana de Psicodrama y Sociometría, 2004.

Capra Fritjof. Las conexiones ocultas: implicaciones sociales, medioambientales, económicas y biológicas de una nueva visión del mundo. Barcelona: Anagrama, 2003

Carrillo Juan Francisco e Ibarra Ricardo. Episodio 1 del programa de Radio, Radio Indígena, La transformación de venado: historia de un niño huichola que se convirtió en Mara'akame, Red Radio Universidad de Guadalajara México 2006.

Carrillo Juan Francisco e Ibarra Ricardo. Episodio 13 del programa de Radio, Radio Indígena, El futuro: Retornar a la agricultura ritual. Métodos tradicionales huicholes para sembrar y atraer la lluvia, Red Radio Universidad de Guadalajara México 2006.

Carrillo Juan Francisco e Ibarra Ricardo. Episodio 20 del programa de Radio, Radio Indígena, Bajo Amenaza ðEl costumbreö huichola. Hostigamiento religioso, educativo, militar y territorial. Red Radio Universidad de Guadalajara México 2006.

Carrillo Juan Francisco e Ibarra Ricardo. Episodio 37 del programa de Radio, Radio Indígena, Viaje a Wirikuta: Tras el rastro de Kayaumarie Red Radio Universidad de Guadalajara México 2007.

Carrillo Juan Francisco e Ibarra Ricardo. Episodio 51 del programa de Radio, Radio Indígena, El nawá o tejuino huichol: vino sagrado de los dioses. Una bebida autóctona en el mercado neoliberal de refrescos. Red Radio Universidad de Guadalajara México 2007.

Carrillo Juan Francisco e Ibarra Ricardo. Episodio 75 del programa de Radio, Radio Indígena, Chapala: amor y costumbre del pueblo wixárika. Una aproximación a lo sagrado y a los dioses huicholes. Red Radio Universidad de Guadalajara México 2008.

Carsten, Janet y Hugh Jones, Stephen (eds). About The House: Levi- Strauss And Beyond. Cambridge University Press 1995

Casillas Romo, Armado. Nosología mítica de un pueblo: medicina tradicional huichola. Guadalajara, Jalisco: Universidad de Guadalajara, 1990.

De la Parra, Cristal (2004). Mitos y psicoanálisis. Sociedad Psicoanalítica de México, 4 de marzo del 2008, recuperado el 23 de marzo del 2009, disponible en: <http://www.spm.org.mx/index.php?id=31&mod=spot>

De la Peña Martínez, Francisco. Chamanismo y Psicoanálisis: topología y tipología de su práctica en Cultura y Desorden Mental. Francisco de la Peña (coord.) México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008.

De la Peña Martínez Francisco. Los hijos del sexto sol: Un estudio etnopsicoanalítico del movimiento de la mexicanidad. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002

Devereux George. Ensayos de etnopsiquiatria general. Barcelona: Barral, 1973

Devereux George. Reality and dream: Psychotherapy of a plains Indian. New York: University, 1969

Díaz Trejo, Rosalía Kerena y Peñaloza Moreno, Vania. (2005) La estructura de la travesía del héroe mitológico como herramienta de análisis de cuentos contemporáneos desde la perspectiva jungiana. Tesis de licenciatura: (Licenciado en Psicología) Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Psicología,

Doore Gary et al. El viaje del chamán: Curación, poder y crecimiento personal. Barcelona: Kairos, 1993

Duch Lluís. Mito, interpretación y cultura: aproximación a la logomítica, Barcelona: Herder, 1998.

Durkheim Emile. Las formas elementales de la vida religiosa. Madrid: Alianza, 2003

Eliade Mircea. El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. México: Fondo de Cultura Económica, 1960

Eliade Mircea. Mito y realidad. Barcelona: Kairos, 2003.

Eliade Mircea. Mito del eterno retorno: arquetipos y repetición. Buenos Aires: Emece, 2001.

Eliade Mircea. Nacimiento y renacimiento: El significado de la iniciación en la cultura humana. Barcelona: Kairos, 2001.

Eliade Mircea. Shamanism. En The Encyclopedia of religion Vol. 13. Mircea Eliade (Comp.). New York: Simon & Schuster Macmillan: 1995

Eliade Mircea y Coulianu Ioan, Diccionario de las religiones, Barcelona; Paidós, 1992

Fasano, Liliana. Psicodrama y pacientes con enfermedad médica. Documento interno de la Escuela Mexicana de Psicodrama y Sociometría. México 2009.

Fresán Jiménez, Mariana. Nierika. México: Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.

Frazer James. La rama dorada. México: Fondo de Cultura Económica, 1961

- Freud, Sigmund. Tótem y tabú. Madrid: Alianza, 1999.
- Furst, Peter. El concepto huichola del alma. En Furst, Peter y Nahmad Salomón. Mitos y arte huicholes. México: SEP, 1972
- Giove Rosa. La liana de los muertos al rescate de la vida: Medicina tradicional amazónica en el tratamiento de las toxicomanías. Perú: Centro Takiwasi 2002
- Grinberg Zylberbaum, Jacobo. Los chamanes de México V.6: La voz del ver. México, D.F.: UNAM, Facultad de Psicología: Instituto Nacional para el estudio de la conciencia, 1989.
- Grinberg Zylberbaum, Jacobo. Los chamanes de México V.2: Misticismo indígena. México, D.F.: UNAM, Facultad de Psicología: Instituto Nacional para el estudio de la conciencia, 1989.
- Grinberg Zylberbaum, Jacobo. Los chamanes de México V.1: Psicología autóctona mexicana. México, D.F.: UNAM, Facultad de Psicología: Instituto Nacional para el estudio de la conciencia, 1989.
- Grinberg Zylberbaum, Jacobo. Los chamanes de México V.4 La cosmovisión de los chamanes. México, D.F.: UNAM, Facultad de Psicología: Instituto Nacional para el estudio de la conciencia, 1989.
- Grof Stanislav. La psicología del futuro: lecciones de la investigación moderna de la conciencia. Barcelona: La Liebre de Marzo, 2002
- Grof Stanislav. Psicología transpersonal: nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia. Barcelona: Kairos, 2006
- Grof Stanislav. Psicoterapia con LSD: el potencial curativo de la medicina psiquedélica. Barcelona: La Liebre de Marzo, 2005
- Grof Stanislav. El Poder curativo de las crisis. Barcelona: Kairos, 1993
- Gutiérrez del Ángel Arturo. La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los Huicholes. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, INAH: Universidad de Guadalajara, 2002.
- Guzmán Mejía Rafael y Anaya Corona María del Carmen. Cultura de maíz-peyote-venado: sustentabilidad del pueblo Wixarika. México: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Los Altos, 2007.
- Halifax Joan. Las voces del chaman, México: Diana, 1995
- Harner Michael. Alucinógenos y chamanismo. Valencia: Ahimsa, 2001
- Imber-Black Evan, Roberts Janine y Whiting Richard. Rituales terapéuticos y ritos en la familia. Barcelona: Gedisa, 1991

- Iturrioz Leza José Luis. Reflexiones sobre la identidad étnica. Guadalajara, Jalisco: Universidad de Guadalajara, 1995.
- Iturrioz Leza José Luis et al. Los wixarika. México: El Colegio de Jalisco: Universidad de Guadalajara, Campus Universitario del Norte, 2001.
- Jauregui Jesús y Neurath Johannes, coords. Flechadores de estrellas: nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes, México: INAH: Universidad de Guadalajara, 2003.
- Jung Carl, Los arquetipos y lo inconsciente colectivo, Madrid: Trotta, c2002
- Kindl Olivia. La jícara huichola: un microcosmos mesoamericano. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia; [Guadalajara]: Universidad de Guadalajara, 2003
- Kripner Stanley, Los chamanes: primeros curadores, en El viaje del chaman, Gary Doore (comp.), Barcelona, Kairós 1989.
- Lawlis Frank. Medicina Transpersonal. Barcelona, Kairós 1999.
- Langarriga Isabel, Galinier Jacques y Perrin Michel (comps). Chamanismo en Latinoamérica. Plaza y Valdés, México DF: 1995.
- Leal Carretero Silvia. Xurawe o la ruta de los muertos: Mito huichol en tres actos. Guadalajara, Jalisco: Universidad de Guadalajara, 1992.
- Levi-Strauss Claude. Antropología estructural: Mito, sociedad y humanidades. Barcelona: México: Paidós, 1987
- Levi-Strauss Claude. El pensamiento salvaje. México: Fondo de cultura económica: 1964.
- Lumholtz, Carl. El arte simbólico y decorativo de los huicholes. México: Instituto Nacional Indigenista, 1986
- Lumholtz Carl. El México Desconocido: cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental, en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los Tarascos de Michoacán. Instituto Nacional Indigenista 1981
- Mabit, Jacques. Memoria del Segundo Foro Interamericano Sobre Espiritualidad Indígena, 2001
- Maisonneuve, Jean. Ritos religiosos y civiles. Barcelona: Herder, 1991
- Malinowski Bronislaw. Magia, ciencia, religión. Barcelona: Ariel, 1982
- Mata Torres, Ramón. Eukia: Un viaje por comunidades huicholas. Guadalajara, Jalisco: Universidad de Guadalajara, 1982.

- Mata Torres, Ramón. Eukia: El pensamiento huichol a través de sus cantos. Guadalajara, Jalisco: Universidad de Guadalajara, 1982
- May, Rollo. La necesidad del mito: la influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo. Barcelona; México: Paidós, 1992
- May, Rollo. La psicoterapia y lo diamónico, en: Joseph Campbell (Comp.), Mitos Sueños y Religión, Barcelona: Kairós 2006.
- Mehl Lewis E, Enfoques chamánicos en una clínica hospitalaria del dolor, en El viaje del chaman, Gary Doore (comp.), Barcelona, Kairós 1989.
- Naranjo Claudio. "Fisiología y experiencia del itinerario chamánico." en Almendro, Manuel (ed.), La consciencia transpersonal. Barcelona: Kairós 1999.
- Naranjo Claudio. Aspectos psicológicos de la experiencia del Yague en una situación experimental. En Harner Michel (comp.) Alucinógenos y chamanismo. Madrid: Editorial Labor, 1976.
- Nardone Giorgio. Psicosoluciones: cómo resolver rápidamente problemas humanos complicados. Barcelona: Herder, 2004
- Nardone Giorgio y Watzlawick Paul (eds) Terapia breve: filosofía y arte. Barcelona: Herder, 1999
- Nava José Antonio, en Ortiz Monasterio Pablo. Corazón de venado. México: Casa de las imágenes, 1992
- Nava, José Antonio. Desde la oscuridad: arte prehispánico de Nayarit. México: Nacional Financiera, 1992
- Negrín Juan, 2002-2008, Biografía de Yauxali, recopilada de <http://wixarika.mediapark.net/sp/documents/YAUXALI.pdf>
- Negrín, Juan. Acercamiento histórico y subjetivo al huichola. Guadalajara, Jalisco: Universidad de Guadalajara, 1985
- Neurath Johannes, Las fiestas de la casa grande: procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002
- Neurath, Johannes. Huicholes, México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2003.
- Noguera Ferrer Jorge. Revisioning Transpersonal Theory: A Participatory Vision of Human Spirituality. Estado Unidos: State University of New York, 2002.
- Periódico ðLa Jornadaö 8 junio de 2005, suplemento hojarasca No. 98, recopilado el 15 de agosto del 2009 de <http://www.jornada.unam.mx/2005/06/20/oja98-donpedro.html>

Palafos Vargas, Miguel. Violencia, droga y sexo entre los huicholes. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985.

Pérez Sales Pau. Psicología y psiquiatría transcultural: Bases prácticas para la acción. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2004

Perrin Michel, ¿Lógica Chamánica?, en ¿Chamanismo en Latinoamérica? Isabel Langarriga, Jacques Galinier y Michel Perrin (comps), Plaza y Valdés, México DF: 1995.

Perrin Michel. The Urukáme. A Crystallization of the Soul: Death and Memory. En Sheaffer, Satcy y Furst Peter. People of the Peyote. Estado Unidos: University of New Mexico Press, 1996.

Peñarrubia, Francisco. Terapia gestalt: la vía del vacío fértil, 2a ed. Madrid: Alianza, 2008

Pintos Vilarino Eduardo. Psicología transpersonal: conciencia y meditación. México: Plaza y Valdés: Universidad Iberoamericana: 1996.

Preuss Konrad Theodor; Jesus Jauregui y Johannes Neurath comps. Fiesta, literatura y magia en el Nayarit: ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos. México: Instituto Nacional Indigenista: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998

Rojas, Beatriz, Los huicholes Episodios Nacionales, en Antonio Escobar (coord.), Indio nación y comunidad en el México del siglo XIX, México CIESAS, 1993

Sánchez Víctor. Toltecas del nuevo milenio. México: Lectorum 2001.

Selvini Palazzoli Mara (et al) Paradoja y contraparadoja: Un nuevo modelo en la terapia de la familia con transacción esquizofrénica. Barcelona: Paidós, 1988

Scheff, Thomas. La catarsis en la curación, el rito y el drama. México: Fondo de Cultura Económica, 1986

Sheaffer, Satcy y Furst. Peter. People of the Peyote. Estados Unidos: University of New Mexico Press, 1996.

Sheaffer Stacy. The crossing of the souls: Peyote Perception and Meaning among the Huichol Indians. En Sheaffer, Satcy y Furst. Peter. People of the Peyote. Estado Unidos: University of New Mexico Press, 1996.

Taroppio Daniel. Psicología Transpersonal: El nacimiento de una nueva visión de la naturaleza humana. Recuperado de: http://www.transpersonals.com/PSICOLOGIA_TRANSPERSONALorigenysignificado.pdf el 24 de Mayo del 2009.

Urrusti Juan Francisco, Director; Documental Mara´acame cantador y curandero. Productor Raúl Álvarez; editor Fernando Pardo. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, [2003].

Walsh Roger y Vaughan Frances (comp). Más allá del ego: Textos de psicología transpersonal. Barcelona: Kairós, 1985

Watzlawick, Paul. Teoría de la comunicación humana: interacciones, patologías y paradojas. Barcelona: Herder, 2002

Watzlawick, Paul. El sinsentido del sentido, o, El sentido del sinsentido. Barcelona: Herder, 1995

Wilber Ken. Breve historia de todas las cosas. Barcelona: Kairós, 2003

Wilber Ken. Antología. Barcelona: Kairós: 2001

Zingg, Robert. Los huicholes: Una tribu de artistas. México: Instituto Nacional Indigenista, 1982

Zingg, Robert. La mitología de los huicholes. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 1998