

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**EL CEREMONIAL HUICHOL: UN MODELO DE COMUNICACIÓN
SOCIAL**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
MAESTRO EN CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN

PRESENTA:

LUIS ETELBERTO SAN JUAN MOLINA

ASESOR: DR. JULIO AMADOR BECH

MÉXICO, D. F.

2007



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

H. Jurado

Dr. Julio Amador Bech

Dr. Silvano Héctor Rosales Ayala

Mtra. Gladys Marbella Sirvent Gutiérrez

Dra. Teresa Losada y Custardoy

Dr. Rafael Pérez-Taylor Aldrete

Agradecimientos

A los "Poderosos", por la vida y el conocimiento.

A Sonia y Etelberto, mis padres, por su enorme apoyo, paciencia y comprensión.

A Sonita, mi hermana, por su invaluable amistad, su arte y sus consejos.

A Xiomara, mi compañera, por el gran sentimiento y admiración que le tengo.

A don Ascensión de la Rosa, por ser mi guía en caminos ignotos.

A Julio Amador, por motivarme y orientarme.

A los virráríka, por compartir su magia y su cosmovisión.

A todos los indios de México, por su ejemplo de sabiduría y resistencia.

Índice

Introducción	1
Capítulo 1	
1.0. Herramientas teóricas	6
1.1. Modelo de comunicación	6
1.1.1. Análisis estructural de los relatos	7
1.1.1.1. Nivel de las funciones	8
1.1.1.2. Nivel de las acciones	12
1.1.1.3. Nivel de la narración	13
1.1.2. El modelo actancial de la comunicación	14
1.1.3. El modelo actancial de Greimas	15
1.2.0. Elementos del modelo actancial	16
1.2.1. Categoría actancial "sujeto" vs "objeto"	17
1.2.2. Categoría actancial "destinador" vs "destinatario"	18
1.2.3. Categoría actancial "adyuvante" vs "oponente"	18
1.3. El mito del héroe: un modelo estructural	19
1.3.1. Primera fase: la separación o partida	20
1.3.2. Segunda fase: la iniciación	24
1.3.3. Tercera fase: el regreso	32
1.4. Procesos del modelo actancial	35
1.5. El sujeto en el modelo actancial	36
1.6. El modelo actancial en Jorge González	37
1.6.1. Consideraciones con respecto a los objetos y al deseo	39
1.7.0. Categorías de lo sagrado	41
1.7.1. La religión	42
1.7.2. Mito y rito	46
1.7.3. Chamanismo y vida nómada	59
1.7.3.1. El paso del nomadismo al sedentarismo: aparición de las sociedades hidráulicas	63
1.7.3.2. El chamanismo en México	70
1.7.3.3. Chamanismo, salud y enfermedad	77
1.7.3.4. La explicación de Jacobo Grinberg sobre los fenómenos chamánicos	87
Capítulo 2	
2.0. Las sociedades tradicionales	92
2.1. Lo sagrado y lo profano	93
2.2. El mito	101
2.2.1.0. Las funciones del mito	114
2.2.1.1. Mito y comunicación	123
2.2.1.2. Simbolismo del mito	125
2.3. Fiesta y ritual: la ceremonia	142
2.3.1. Mito y escatología	146
2.4. Mito y sacrificio	157
2.5. Papel del chamán en el contexto ceremonial	159
2.6. El lenguaje en las sociedades tradicionales	164
2.7. La comunicación, el lenguaje y lo sagrado	165

Capítulo 3

3.0. La sociedad huichola	177
3.1. Vida profana	181
3.2. Vida sagrada	187
3.3. Chamanismo huichol	192
3.3.1. Etnomedicina, salud y enfermedad entre los huicholes	196
3.4. La ceremonia huichola	202
3.4.1. La peregrinación a Virikuta	212

Capítulo 4

4.0. La comunicación entre el ámbito metasocial y el ámbito social en una comunidad huichola	225
4.1. Fiestas y rituales	227
4.1.1. Ceremonia de la Reina del Maíz	229
4.1.2. El héroe mítico <i>Tamachi Kauyumari</i>	231
4.1.3. Instrumentos ceremoniales	234
4.2. La comunicación en el ámbito metasocial: de la esfera sagrada al especialista en lo sagrado	235
4.2.1. Lenguaje sagrado	250
4.3. La comunicación en el ámbito social: del especialista en lo sagrado a la comunidad	258
4.3.1. Del especialista en lo sagrado a los <i>segunderos</i>	262
4.3.2. De los <i>segunderos</i> a la comunidad	262
4.4. Influencia de la comunicación con lo metasocial en el comportamiento social de la comunidad	267
4.4.1. Ceremonia del <i>Lavado de jícaras</i>	271
4.5. Análisis del proceso de comunicación entre lo sagrado y lo profano (lo metasocial y lo social) en el ceremonial huichol, a la luz del modelo actancial de Greimas	282
4.5.1. Sujeto y objeto	283
4.5.2. Destinador y destinatario	285
4.5.3. Adyuvante y oponente	287
4.6. Análisis del proceso de comunicación entre el ámbito social y el metasocial en el ritual huichol, a partir del enfoque de Walter Benjamín en “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”	292
Conclusiones	298
Documentación	312

Introducción

La comunicación, como fenómeno humano y consiguientemente social, tiene diversas manifestaciones: tanto las más elementales y compartidas por todos los miembros de la especie humana en general, como aquellas que son propias del tipo de sociedad y época donde se presenten.

En las sociedades modernas, el proceso comunicativo fluctúa sobre todo de la comunicación personal a la comunicación mediada y, en esta última, el papel de la tecnología es fundamental, ya sea en la radio, la televisión o los medios informáticos. En las sociedades tradicionales, si bien existe una mayor o menor presencia de la comunicación mediada (sobre todo desde el punto de vista de la recepción, aunque hay excepciones, como las radios comunitarias), la comunicación personal es preponderante.

Por otra parte, el México actual es diverso, ya que no es socialmente homogéneo. Por el contrario, hay una notable heterogeneidad en cuanto a los tipos de sociedades que coexisten en el país, las cuales pueden dividirse, por ejemplo, en sociedades urbanas y sociedades rurales; sociedades mestizas y sociedades indígenas; sociedades tradicionales y sociedades modernas. No hay una división clara entre dichas categorías, ya que pueden entremezclarse, según distintos criterios, como ubicación espacial, modos de vida, sistemas de creencias, formas de organización, tecnologías utilizadas, entre otros.

El México indio tampoco es homogéneo, pues hay distintas sociedades indígenas, diferenciadas no sólo por la región donde habitan, su historia, su lengua o sus actividades económicas, políticas, sociales o religiosas, sino también por su grado de inserción a la cosmovisión moderna, que es la predominante en el país.

Por lo tanto, existen etnias que –por razones geográficas, históricas e ideológicas— se han mantenido relativamente al margen de la marcha del país, mientras otras se han adaptado a los ritmos modernos. En general, mientras más aislada se encuentre una etnia, con respecto a otros sectores de la sociedad, presentará rasgos más cercanos a lo prehispánico que a lo mestizo, en aspectos como su cosmovisión –incluyendo la religión—, su forma de organización social y política, sus modos de producción e intercambio de bienes, su idioma, sus formas de comunicación, entre otros factores.

La presente investigación, se centra en una etnia con un considerable nivel de aislamiento: los huicholes o *virrárika*, grupo indígena localizado en el occidente de México, en la región de la Sierra Madre Occidental que se halla entre los estados de Jalisco, Nayarit, Durango y Zacatecas. En particular, se investigó a los pobladores de una comunidad denominada Chapalilla, perteneciente al estado de Nayarit, cerca de los límites con Jalisco.

El tema concreto de la investigación es la comunicación social, en el entorno ritual. Es decir, cómo a partir de la cosmovisión y las consecuentes prácticas rituales, se genera una forma de comunicación que, de acuerdo con las concepciones indígenas, se basa en un intercambio de mensajes y bienes —que pueden ser dones por un lado, y ofrendas por el otro— entre los seres pertenecientes al ámbito de la divinidad (dioses, espíritus, héroes míticos, santos, vírgenes) y los miembros de la comunidad huichola estudiada. En este esquema, tiene un papel fundamental el chamán, al ser el mediador por excelencia, entre la esfera de lo divino y el ámbito social.

Como se verá durante el desarrollo de la tesis, este proceso de comunicación es complejo, ya que tanto en el plano divino como en el social, hay más de un nivel de comunicación.

Para poder explicar este modelo comunicativo, es preciso comprender los términos en que se da la cosmovisión de los huicholes, entre los que, al constituir una sociedad del estilo arcaico o tradicional, el papel de lo sagrado es preponderante en la vida comunitaria y, por consiguiente, la relación entre seres humanos y seres divinos es asimismo fundamental. Por ello, la tesis se divide básicamente en dos partes: una teórica y otra práctica, al haberse basado esta última en investigación de campo.

Por lo que atañe a la metodología seguida, utilicé dos métodos. En la parte teórica de la investigación, empleé la metodología documental, basada en la recopilación de información a partir de textos sobre las materias tratadas en los capítulos primero al tercero.

Una parte del tercer capítulo y todo el cuarto, se basaron en investigación de campo, la cual fue realizada en distintos momentos, entre 1992 y 2006, con base en los métodos cualitativos de:

a) Observación participante, durante periodos de dos semanas a dos meses de estancia en la comunidad de Chapalilla, participando tanto en actividades cotidianas, como en rituales y curaciones.

b) Entrevista en profundidad, la cual permite indagar sobre cuestiones que no pueden ser observadas directamente por el investigador, tales como experiencias, opiniones, o referencias que los entrevistados dan sobre otras personas.

c) Entrevistas indirectas que, al no haberse producido en forma casual, no fueron estructuradas ni grabadas, pero sí registradas posteriormente.

En general, se realizó etnografía, para describir el modo de vida de los habitantes de la comunidad investigada, así como se utilizó el cuaderno de campo, para plasmar tanto las impresiones y observaciones del investigador, como entrevistas indirectas, nombres de personas, vocabulario huichol, entre otros datos.

Después de varios años de investigación y convivencia con los miembros de la comunidad de Chapalilla, he desarrollado una relación cercana con los habitantes de la misma, sin que esta circunstancia signifique una pérdida de objetividad en mi rol de investigador, pues he podido contrastar las informaciones recibidas entre los diversos individuos, así como con teoría, historia y etnografía sobre distintos aspectos del tema.

La parte teórica de la tesis se divide en tres capítulos. El primero de ellos se refiere a las herramientas teóricas, que posteriormente fueron aplicadas al análisis del fenómeno investigado. En primer lugar, se expone el modelo de comunicación que se empleó para analizar el fenómeno investigado, en concreto el modelo actancial de Algridas Greimas. En segundo, un modelo estructural del mito, de acuerdo con los planteamientos de Joseph Campbell, de orientación psicológica junguiana. En tercer lugar, se explican las categorías de lo sagrado, a fin de explicar dicho concepto, cuya importancia es fundamental para el tema explorado; dichas categorías incluyen la religión, el mito, el ritual y el chamanismo; en este último tema se abunda en la explicación dada por Jacobo Grinberg Sylberbaum, quien investigó y documentó ampliamente este tema, entre los chamanes de distintas regiones de México.

El segundo capítulo se ocupa de las sociedades tradicionales, y la forma en que en estas se conciben las categorías de sagrado y profano; las funciones del mito, su

simbolismo y su papel en la comunicación; la ceremonia, en sus aspectos de fiesta y ritual; el lenguaje y la comunicación.

El tercer capítulo es una explicación sobre la etnia *virráríka* en general, y la comunidad de Chapalilla, lugar donde se realizó el trabajo de campo. Se abordan los aspectos histórico, geográfico, social, forma de vida, además de las funciones y significados del ritual y la peregrinación.

A partir de los lineamientos teóricos —manejados en la primera y la segunda parte—, así como la exposición sobre la etnia huichola —que fue materia de la tercera—, el cuarto capítulo tiene por tema la comunicación entre el ámbito metasocial y el ámbito social en la comunidad huichola de Chapalilla. Se profundiza en el ritual, *in situ*, y la forma en que —al interior del propio ritual— se produce el proceso de comunicación, mediante el cual se vinculan la esfera metasocial o sagrada, y la esfera social o comunitaria, a través de la figura del chamán y de los segunderos, que fungen como intermediarios entre los seres divinos y los seres humanos. En primer lugar, se realiza una descripción de dicho proceso; en segundo, se le analiza desde la perspectiva del modelo actancial de Greimas (que fue revisado en el primer capítulo), así como desde el punto de vista del estudio del lenguaje en general y el lenguaje de los humanos, hecho por Walter Benjamín, en relación con el manejo del lenguaje sagrado.

El tema de la relación entre lo humano y lo sagrado, es abordado a partir de disciplinas como la sociología, la antropología, la psicología, o la filosofía, sin que se haya investigado suficientemente desde el enfoque de la comunicación. Me parece necesario que el vínculo entre lo social y lo sacro se aborde desde este punto de vista, toda vez que la comunicación está presente, en distintas formas, en la relación entre el ser humano y lo divino.

Debido a que las variantes en esta relación son tantas como sociedades existen, me decanté por la sociedad huichola como objeto de estudio, dada la importancia que para esta etnia tiene la relación con lo sagrado, lo cual se refleja en la intensa vida ritual de los huicholes.

Soy consciente de la dificultad de utilizar para los fines de las ciencias sociales, una categoría como lo sagrado, cuya existencia hasta ahora no ha sido científicamente comprobable. No obstante, esta circunstancia no impide que tenga una presencia en la cosmovisión e ideología de numerosas sociedades, a lo largo de la historia —e incluso

en nuestros días— así como en todo el mundo. Por ello he definido lo sagrado en el segundo capítulo, así como su relación con otras manifestaciones culturales, como el mito y el ritual. En el último capítulo, donde utilizo como herramienta de análisis los preceptos teóricos manejados en las primeras tres partes, hago uso de la metodología cualitativa, con el fin de referir directamente la palabra de distintos miembros de la comunidad huichola investigada, para quienes la relación con lo divino es una realidad.

Pretendo, con esta investigación, aportar a la investigación en comunicación, entendida ésta última como un fenómeno social, que puede darse en todas las facetas de la vida humana, como es el ritual y su importancia social.

1.0. Herramientas teóricas

En el presente capítulo se exponen las teorías que se utilizarán para la comprensión del fenómeno investigado: la comunicación entre lo sagrado y lo profano, dentro de las prácticas rituales de una comunidad indígena huichola del estado de Nayarit.

De esta forma, en primer lugar se describe el modelo de comunicación a utilizarse, correspondiente al modelo actancial del lingüista y semiólogo lituano-francés Algirdas Greimas, aunque cabe aclarar que se situará dicho modelo dentro del contexto, más amplio, del análisis estructural de los relatos.

En segundo lugar, se exponen las teorías que permiten contextualizar el fenómeno estudiado. Es decir, teorías sobre lo sagrado y sus prácticas: la religión, la ceremonia, el mito y el chamanismo, pues estas acontecen en la comunidad en que se ha realizado la investigación de campo.

1.1. Modelo de comunicación

En éste apartado se explica el modelo actancial de Algirdas Greimas y se destacan los elementos más relevantes para la presente investigación. Cabe mencionar que el actancial es un modelo estructural, el cual nos permitirá una elaboración teórica para analizar el fenómeno aquí estudiado.

Como se dijo anteriormente, el modelo de Greimas se ubica dentro del análisis estructural de los relatos, que se han dado —a lo largo de la geografía, del tiempo y de las diversas sociedades— en una gran variedad de géneros, como mitos, fábulas, leyendas, epopeyas, historias, cuentos, novelas, conversaciones e incluso bajo formas visuales. Todos estos géneros se han expresado tanto en forma oral como escrita, o en imágenes fijas o móviles.

De hecho, el análisis estructural del relato se origina en la antigüedad clásica, específicamente en la poética y la retórica de Aristóteles, para pasar al primer cuarto del siglo XX, en la escuela formalista rusa. “Desde el punto de vista metodológico (...), el origen del análisis estructural del relato está en el desarrollo reciente de la

lingüística llamada estructural.”¹ Esta lingüística estructural ha tenido dos vertientes principales:

- a) La poética, representada por Roman Jakobson.
- b) La antropológica, mediante los estudios de Lévi-Strauss, orientados a los mitos, así como los estudios del folclorista ruso Vladimir Propp.

1.1.1. Análisis estructural de los relatos

El objetivo del análisis estructural del relato, no es el establecimiento del sentido o las posibilidades del texto, sino indagar la lengua del relato como lugar de los sentidos, por lo que su objeto es “la pluralidad de sentidos o el sentido como pluralidad”.²

El análisis estructural de los relatos se desprende de la lingüística, que permite dar cuenta de su organización, esto es, la clasificación de los distintos elementos que lo componen. Lo anterior implica una tarea de descripción. En efecto, “para efectuar un análisis estructural, es, pues, necesario distinguir primeramente varias instancias de descripción y colocar estas instancias en una perspectiva integratoria.”³

La comprensión del relato implica tanto el seguimiento del desarrollo de la historia, como el reconocimiento de sus niveles, los cuales equivalen a operaciones o sistemas que permiten representar las expresiones. De ahí que la lectura de un relato implique el transcurrir de un nivel a otro, ya que el relato es atravesado por su sentido.

Basado en diversos tipos de análisis, Barthes propone la distinción de tres niveles de descripción:

- a) Nivel de las funciones
- b) Nivel de las acciones
- c) Nivel de la narración

Dichos niveles se vinculan entre sí “según un modo de integración progresiva: una función no tiene sentido sino en la medida en que ocupa un lugar en la acción general

¹ BARTHES, Roland. (1997). *La aventura semiológica*. Paidós. Barcelona, p. 285.

² *Ibidem*, p. 291.

³ *Ibid.*, p. 169.

de un actante; y esta acción misma recibe su sentido último por el hecho de ser narrada, confiada a un discurso que tiene su propio código.”⁴

Se entiende por códigos campos asociativos, que refieren a una organización de señalizaciones, ubicada por encima del texto y que dan una idea de estructura. De acuerdo con Barthes, “la instancia del código (...) es esencialmente cultural: los códigos son ciertos tipos de *ya visto*, *ya leído*, *ya hecho*: el código es la forma de ese *ya* constitutivo de la escritura del mundo.”⁵

Los niveles descritos corresponden a tres tareas del análisis secuencial, dentro del análisis estructural:

- a) La primera es inventariar y clasificar los atributos de los personajes que actúan en el relato, ya sea en el plano psicológico, biográfico, social o caracterológico, lo cual corresponde a la instancia indicial, por lo que recibe el nombre de *análisis indicial*.
- b) En la segunda, se inventarían y clasifican las funciones de los personajes, de acuerdo con su estatuto narrativo o cualidad de sujeto de una acción constante. A esta segunda tarea corresponde el análisis actancial, el cual será desarrollado más adelante.
- c) En tercer lugar, se realiza el inventario y clasificación de las acciones o plano de los verbos, acciones narrativas organizadas en secuencias, es decir, sucesiones con un ordenamiento aparente, basado en un esquema pseudológico: se trata del análisis secuencial.

1.1.1.1. Nivel de las funciones

El relato, como sistema, está compuesto de unidades clasificadas y combinadas. Consecuentemente, en el nivel de las funciones, el relato debe segmentarse y sus segmentos, ser determinados para distribuirse en clases; esto implica la definición de las unidades mínimas de narración.

Además de analizarse la distribución de las unidades, el sentido del relato parte del criterio de unidad, pues “el carácter funcional de ciertos segmentos de la historia es lo

⁴ *Ib.*, p. 170.

⁵ *Ib.*, p. 347.

que los convierte en unidades de aquélla: de ahí el nombre de <<funciones>> que se ha dado de inmediato a estas primeras unidades.”⁶

Puede considerarse como unidad cualquier parte de la historia que conforme el término de una correlación: es un principio que madura posteriormente en el mismo o en otro nivel o parte del relato.

Al existir diversas correlaciones, existen también distintas funciones, ya que —estructuralmente— todo en el relato es significativo. Desde la perspectiva lingüística, la función es “una unidad de contenido: lo que constituye en unidad funcional un enunciado es <<lo que quiere decir>>, no la manera en que se dice.”⁷

Las unidades funcionales se organizan en clases formales, partiendo de los diversos niveles de sentido aunque, básicamente, puede hablarse de dos clases fundamentales de funciones:

- a) Clases distribucionales. Parten del análisis realizado por los formalistas rusos, en específico de las funciones de Vladimir Propp, y se refieren a actos complementarios y consecuentes a partir de una unidad.
- b) Clases integrativas. Están compuestas por los indicios de tipo caracterológico, que se refieren a los personajes, como su identidad o la atmósfera en donde se desenvuelven. En este sentido, no hay una relación distribucional entre la unidad y su correlato, sino integrativa, pues distintos indicios pueden remitir a un mismo significado, independientemente de su pertinencia al aparecer dentro del discurso. La comprensión de un indicio se da en un nivel superior, lo cual indica que dichos indicios son unidades semánticas, pues se refieren a un significado (y no a una operación, como acontece con las <<funciones>>).

La diferencia entre funciones e indicios es la siguiente: “las funciones implican *relata* metonímicos, los indicios *relata* metafóricos; las unas corresponden a una funcionalidad del hacer, los otros a una funcionalidad del ser.”⁸

⁶ *Ib.*, p. 171.

⁷ *Ib.*, p. 172.

⁸ *Ib.*, p. 175.

A su vez, estas dos clases de unidades narrativas abarcan subclases. Dentro de las funciones, están las funciones cardinales (núcleos o nudos), al lado de las catálisis. Las funciones cardinales se refieren a acciones que abren, mantienen o cierran alternativas consecuentes, que permiten la continuación de la historia, por lo que abren o resuelven incertidumbres.

En tanto, las catálisis son funcionales al relacionarse con un núcleo o nudo (función cardinal), aunque su funcionalidad queda matizada al ser cronológica, pues separa dos segmentos de la historia; su función es mantener el contacto entre el narrador y quien escucha (o lee) el relato. Las catálisis son unidades consecutivas, mientras las funciones cardinales son tanto consecutivas como consecuentes.

Volviendo a las clases integrativas, sus unidades corresponden al nivel de los personajes de la narración. Los indicios a los que se refieren se extienden a episodios, personajes o a la obra entera, pues dichos indicios son significados implícitos, los cuales implican el desciframiento del lector o escucha del relato.

Por su parte, los informantes, carecen de significados implícitos dentro del nivel de la historia; constan de datos puros, sólo significantes. Dan a conocer una atmósfera ya constituida y dan autenticidad a la realidad del referente.

Existen diversas formas de vinculación de estas unidades. Los indicios y los informantes pueden combinarse en forma libre. Las catálisis y los núcleos se unen mediante una relación de implicación simple: “una catálisis implica necesariamente la existencia de una función cardinal a la cual vincularse, pero no a la inversa.”⁹

A su vez, las funciones cardinales se unen entre sí por medio de una relación de solidaridad, por lo cual estas clases deben ser correspondientes y recíprocas; definen la estructura del relato.

Para Propp, el orden cronológico es vital para el relato, al fundamentarse en el tiempo. Sin embargo, para otros investigadores (como es el caso de Greimas, que revisaremos más adelante) el orden cronológico no es sino una clase, dentro de la estructura del relato. En otras palabras, según otras tendencias analíticas, el tiempo sólo existe funcionalmente en el relato.

⁹ *Ib.*, p. 179.

De este modo, existen tres líneas básicas de investigación, representadas – respectivamente— por C. Bredmond, A. Greimas y T. Todorov:

- a) El modelo lógico, iniciado por Bredmond, se basa en la reconstrucción sintáctica de los comportamientos humanos de que da cuenta el relato; sigue la pista de las elecciones a las que se ven obligados los personajes, los cuales son captados en el momento justo de su actuación (lo que Barthes denomina una *lógica energética*).
- b) El modelo lingüístico, instaurado por Greimas (aunque también por Lévi-Strauss), se basa en la búsqueda de funciones oposiciones paradigmáticas, que se extienden durante la trama del relato.
- c) El modelo de las acciones, elaborado por Todorov, se sustenta en las acciones seguidas por los personajes, a partir de la combinación, variación y transformación (presentes en el relato), de una determinada cantidad de predicados básicos.

Las tres vías referidas son complementarias para el análisis estructural de los relatos, dentro de los cuales –sin embargo—hay funciones cardinales que no pueden ser analizadas mediante los modelos citados. A este respecto, las funciones cardinales se determinan no por su trascendencia, sino por el carácter de sus relaciones. Por lo tanto, las funciones del relato se cubren por medio de una organización de relevos, fundamentados en un grupo de funciones, denominado *secuencia*.”

La secuencia se define como “una sucesión lógica de nudos, unidos entre sí por una relación de solidaridad: la secuencia se abre cuando uno de sus términos no tiene antecedente solidario, y se cierra cuando otro de sus términos no tiene ya consecuente.”¹⁰ La secuencia es susceptible de ser nombrada o denominada.

La secuencia se compone de una breve cantidad de núcleos y siempre conlleva momentos de riesgos, es decir, posibilidades de una alternativa, que conducen a una libertad de sentido.

La secuencia es (...) una *unidad lógica amenazada*: esto es lo que la justifica *como mínimo*. Pero también está fundada por *lo máximo*: cerrada sobre sus funciones, oculta bajo un nombre, la secuencia

¹⁰ *Ib.*, p. 180.

misma constituye una unidad nueva, presta para funcionar como simple término de otra secuencia más prolongada.¹¹

Para efectos del análisis, la jerarquía de las secuencias es interna al nivel de las funciones. A la vez, hay una sintaxis dentro de las secuencias y una sustancia de las secuencias entre sí, y los términos de varias secuencias pueden superponerse e intercalarse. El nivel superior al de las funciones es el de las acciones, que veremos a continuación.

1.1.1.2. Nivel de las acciones

En el análisis estructural, los personajes o agentes conforman un plano de descripción, necesario en todo relato, aunque no se pueden clasificar ni describir como personas, ni tampoco como esencias psicológicas. De manera que, de acuerdo con la perspectiva estructural, los personajes se definen, más que como <<entes>>, como <<participantes>>.

Así, “para Bremond cada personaje puede ser el agente de secuencias de acción que le son propias (*fraude, seducción*); cuando una misma secuencia implica dos personajes (...), la secuencia comporta dos perspectivas o (...) dos nombres (...); en resumen, cada personaje, aun secundario, es el héroe de su propia secuencia.”¹²

En tanto, Todorov no considera personajes-personas, sino grandes relaciones que los abarcan y los denomina <<predicados de base>>. Dichas relaciones son analizadas mediante dos tipos de reglas:

- a) de *derivación*, cuando se hace el recuento de otras relaciones, y
- b) de *acción*, al describirse la manera en que se transforman las relaciones durante el relato.

Como veremos con amplitud en el punto correspondiente, Greimas describe y clasifica los personajes del relato no por su esencia, sino por aquello que hacen, según su participación con base en tres ejes semánticos, referidos a la oración gramatical: sujeto, complemento directo, atributo y complemento circunstancial. Los ejes de Greimas son la comunicación, el deseo o búsqueda y la prueba.

¹¹ *Ib.*, p. 183.

¹² *Ib.*, p. 186.

En este caso, la comunicación se da por parejas y los personajes, a quienes denomina *actantes*, presentan una estructura paradigmática que se proyecta durante todo el relato. El actante define una clase, que puede ser cumplimentada por distintos actores, los cuales se movilizan conforme a reglas de multiplicación, sustitución y carencia.

Las concepciones de Bremond, Todorov y Greimas concuerdan, principalmente, en la definición del personaje según su participación en una esfera de acción. A su vez, las reglas de acción no son muchas; son típicas y susceptibles de clasificación.

Por ello, a pesar de ser el nivel de los personajes, se considera nivel de las acciones, entendidas como articulaciones amplias de la praxis: deseo, comunicación y lucha.

Dentro del análisis estructural del relato, las acciones sólo se clasifican si antes han sido especificadas por medio del personaje (agente o paciente), y se concatenan con base en dos o tres partícipes o agentes. La concatenación de acciones permite la legibilidad del texto.

Como código, las acciones se organizan según se han realizado o padecido por los agentes que están presentes en la narración. Así, las acciones dan cuenta de lo que sucede en el relato.

Para Propp, la secuencia de las acciones narrativas es alógica, al ser regular aunque desprovista de contenido. En tanto, Lévi-Strauss y Greimas dotaron a las acciones una estructura paradigmática, fundamentada en una sucesión de oposiciones. Bremond, en cambio, buscó una lógica de las alternativas de las acciones, en la que “cada <<situación>> puede <<resolverse>> de una manera o de otra, y cada solución engendra una nueva alternativa.”¹³

1.1.1.3. Nivel de la narración

Dentro del relato hay una función de intercambio (entre donante y destinatario). Por su parte, “el relato, en cuanto objeto, es la prenda puesta en juego de la comunicación: hay un donador del relato, hay un destinatario del relato.”¹⁴ Lo anterior, implica la

¹³ *Ib.*, pp. 300-301.

¹⁴ *Ib.*, p. 189.

imposibilidad de la existencia de un relato sin narrador y sin lector o escucha, ya que la comunicación lingüística necesariamente considera a uno y a otro.

Más allá de los motivos del narrador o los efectos de la narración sobre el lector u oyente, está la descripción del código que da significancia a narrador y lector (o escucha). Existen tres concepciones referidas al donante del relato:

- a) La primera considera el sentido psicológico, de acuerdo con el cual el relato es emitido por una persona, plenamente identificada como el autor.
- b) La segunda concepción dota al narrador de una conciencia total, que parece impersonal, además de ser tanto interior como exterior a sus personajes, de quienes sabe todo.
- c) La tercera, obliga al narrador a limitar el relato a lo que los personajes saben u observan; en este sentido, los personajes se turnan la emisión del relato.

Desde la perspectiva de Roland Barthes, el análisis estructural no contempla la existencia de confusión entre el autor objetivo y el narrador del relato: “*quien habla* (en el relato) no es *el que escribe* (en la vida) y el que escribe no es *el que es*.”¹⁵ A este respecto, el código del narrador contempla únicamente dos sistemas de signos: el personal y el apersonal.

El nivel de lo narracional está integrado por los signos de la narratividad: “el conjunto de los operadores que reintegran funciones y acciones a la comunidad narrativa, articulada sobre su donante y su destinatario.”¹⁶ La forma del relato va más allá de sus contenidos y formas narrativas, tales como funciones y acciones. Por ello, el último nivel al que puede acceder el análisis estructural es el código narracional, pues el sentido de la narración está dado por el mundo y sus sistemas tanto sociales, económicos, ideológicos, culturales.

1.1.2. El modelo actancial de la comunicación

Hemos definido al modelo actancial como un modelo estructural, en el que se identifican distintos principios de organización y sus relaciones, lo cual produce significación. Este modelo se ha empleado como herramienta analítica de distintos tipos de relatos, a partir de los elementos que permiten significar y, desde una

¹⁵ *Ib.*, p. 190.

¹⁶ *Ib.*, p. 193.

perspectiva social, dar cuenta del significado de las acciones en una sociedad, en distintos planos, como el cultural, el político, el ideológico, el económico o el religioso, éste último de especial interés para la presente investigación.

En el siguiente apartado, se revisará con detenimiento el modelo actancial de Greimas, dada su utilidad para los estudios sobre religiosidad popular. Más adelante, se hará referencia al uso de este modelo mencionado para un estudio sobre los exvotos como medio de comunicación, que tomamos como un antecedente para nuestra investigación.

En efecto, el modelo actancial permite describir el universo en donde la acción se lleva a cabo y, para efectos de la presente investigación, nos puede dar una visión sintética de la comunicación entre lo sagrado y lo profano, y sus efectos a nivel social, en las prácticas religiosas de una comunidad indígena huichola.

1.1.3. El modelo actancial de Greimas

Tal como acabamos de revisar, para elaborar su modelo actancial, Algridas Greimas se basó en las funciones de la sintaxis tradicional, así como en una investigación sobre la morfología del cuento ruso, realizada por Vladimir Propp, y un análisis sobre las funciones dramáticas, llevado a cabo por E. Souriau. De los anteriores estudios, Greimas destacó y redefinió la categoría de *actante*, correspondiente a un estereotipo de personas u objetos, que efectúan determinadas funciones, al interior de un género de relatos, actuando en forma similar en un mismo tipo de relato.

Así, se puede identificar siempre a los mismos actores tipo dentro de un conjunto de relatos. Dichos actores cumplen las mismas funciones, a pesar de que las situaciones específicas sean cambiantes, entre uno y otro relato. Estos actores típicos o estereotípicos corresponden a los actantes, quienes siempre se relacionan de esa, y no de otra forma, en los relatos de un género determinado: se trata de una estructura típica del género.

Por lo tanto, Greimas reparte a los actores de un relato “en seis clases formales de actantes, definidos por lo que hacen de acuerdo a su estatuto y no por lo que hacen psicológicamente”.¹⁷ Por lo tanto, en un actante pueden concurrir varios personajes, a

¹⁷ *Ib.*, p. 319.

la vez que un solo personaje puede reunir a varios actantes. Adicionalmente, un actante puede ser representado por un ente inanimado.

Fuera de la aplicación en la literatura y en el teatro, el modelo actancial tiene aplicaciones prácticas, cuando se utiliza para explicar situaciones humanas, sociales o culturales.

El modelo de Greimas no se detiene en la identificación de los actantes (como ocurrió con sus predecesores), sino intenta describir el microuniverso dentro del cual actúan y existen los actantes. Para lograr dicha descripción, deben descubrirse "cuáles son las relaciones recíprocas y el modo de existencia en común de los actantes de un microuniverso" ¹⁸ y el sentido general de la actividad que se les atribuye. Con respecto a ésta actividad, debe saberse en qué consiste y, en caso de ser transformadora, debe elaborarse el cuadro estructural de las transformaciones operadas.

Lo anterior conduce a la categorización de los actantes y sus funciones, que permite representar una sintaxis de actantes, abstracta y formal, de manera que pueda aplicarse a diversos tipos de relatos o situaciones.

Como se desarrollará con detalle en el punto correspondiente a los elementos del modelo actancial, Greimas consideró tres ejes básicos de relación en este modelo:

- a) Sujeto-objeto (fin)
- b) Destinador-destinatario (mediados por el objeto)
- c) Ayudante-oponente (actantes circunstanciales)

Como se ve, las categorías actanciales adoptan la forma de oposiciones. En adición, "un número restringido de términos actanciales basta para dar cuenta de la organización de un microuniverso." ¹⁹ Los elementos que participan en los tres ejes serán analizados en el siguiente punto.

1.2.0. Elementos del modelo actancial

A partir de los actantes que ofrece el modelo de la sintaxis:

¹⁸ GREIMAS, Algridas. (1966). *Semántica estructural*. Gredos. Madrid, p. 264.

¹⁹ *Ibidem*, p. 270.

- 1) Se hace una reducción a actantes semánticos, y
- 2) Se reúnen las funciones realizadas por cada actante, para atribuírselas a un solo actante semántico. Con ello, se pretende que

cada actante manifestado posea, detrás de sí, su propio investimento semántico y (...) que podamos decir que el conjunto de los actantes reconocidos, sean cuales fueren las relaciones entre ellos, son representativos de la manifestación entera.²⁰

A continuación se explicarán cuáles son y qué funciones tienen los actantes mencionados anteriormente. Cabe recordar que cada uno de ellos, dentro de la estructura en que se ubican, tiene funciones concretas que desempeñar y, por lo tanto, mantienen relaciones entre sí.

1.2.1 Categoría actancial "sujeto" vs "objeto"

Como se mencionó anteriormente, Greimas obtuvo elementos de la lingüística –en específico de la sintaxis tradicional— para elaborar los conceptos de sujeto y objeto:

Si recordamos que las funciones, según la sintaxis tradicional, no son más que papeles representados por las palabras –el sujeto es en ella "alguien que hace la acción"; el objeto "alguien que sufre la acción", etc.—, la proposición, en una tal concepción, no es en efecto más que un espectáculo que se da a sí mismo el *homo loquens*.²¹

En este caso, aunque el contenido de las acciones es siempre variable, al igual que los actores, los papeles tienen una distribución única.

Algridas Greimas equiparó las categorías de Propp:

- a) el Héroe con el Sujeto, y
- b) la Búsqueda con el Objeto.

²⁰ *Ibíd*, p. 266.

²¹ *Ib.*, p. 265.

Asimismo, las categorías establecidas por Souriau: la Fuerza temática orientada; y el Representante del Bien deseado, del Valor orientante. Hay antagonismo entre el sujeto y el objeto de las categorías de los autores mencionados.

En síntesis, el sujeto es quien busca o desea un determinado objeto. Éste, por su parte, es todo aquello material, inmaterial e incluso un valor que sirve a ciertos fines (libertad, salud, amor, sobrevivencia, bienestar, riqueza), y es deseado por el sujeto que desea, para sí mismo o para otra persona. En todo caso, quien recibe el objeto se denomina "destinatario". Como se abundará más adelante, la relación entre el sujeto y el objeto está investida de deseo; de ahí que el eje sobre el que se da esta relación sea un eje de deseo.

La relación entre el sujeto y el objeto es una relación de carácter teleológico, una forma de "poder hacer", el cual, "al nivel de la manifestación de las funciones, habría encontrado un "hacer" práctico o mítico (...) como una relación más especializada, que comporta un investimento sémico más pesado, de "deseo" que se transforma, al nivel de las funciones manifestadas, en "búsqueda".²²

1.2.2. Categoría actancial "destinador" vs "destinatario"

El "destinador" es el actante del cual emana el objeto deseado, que es dirigido hacia el "destinatario", quien es el actante receptor del objeto deseado. Vemos así cómo a través del objeto se establece la comunicación entre el destinador y el destinatario, al ser el objeto deseado lo que se comunica. Por esta razón, además de ser un objeto de deseo, es un objeto de comunicación.

Es común que los actantes se manifiesten en forma sincrética, es decir, se presenta una "acumulación a menudo constatada, de dos actantes, presentes en la forma de un solo actor."²³ Es decir, puede haber una fusión de sujeto y destinatario, así como de objeto y destinador: cuatro actantes sincretizados en dos actores.

1.2.3. Categoría actancial "adyuvante" vs "oponente"

Greimas considera dos tipos de funciones distintas:

²² *Ib.* p. 277.

²³ *Ib.*, p. 271.

1. Las unas que consisten en aportar la ayuda operando en el sentido del deseo, o facilitando la comunicación.
2. Las otras que, por el contrario, consisten en crear obstáculos, oponiéndose ya sea a la realización del deseo, ya sea a la comunicación del objeto.

Estos dos haces de funciones pueden ser atribuidos a dos actantes distintos, a los que se designa con los nombres de

Adyuvante vs Oponente. ²⁴

La participación de los actantes Adyuvante y Oponente es circunstancial, pues no son los verdaderos actantes.

1.3. El mito del héroe: un modelo estructural

En los puntos anteriores se ha hablado de la figura del héroe, a la luz de las distintas modalidades del análisis estructural. A fin de precisar la noción de esta figura, en el presente apartado se presenta la concepción a la que Joseph Campbell llega en su obra *El héroe de las mil caras*, en la cual analiza distintas mitologías —originarias de diversas épocas y culturas—, cuyo tema común es el camino del héroe.

Campbell define al héroe como “el hombre o la mujer que ha sido capaz de combatir y triunfar sus limitaciones históricas personales y locales y ha alcanzado las formas humanas generales, válidas y normales.” ²⁵ Para lograr esa trascendencia, es necesario un recorrido a través de tres fases básicas, cada una de las cuales está —a su vez—compuesta de diferentes etapas.

Normalmente, la aventura mitológica del héroe se basa en la estructura de los ritos iniciáticos:

- a) Separación
- b) Iniciación
- c) Retorno

²⁴ *Ib.* p. 273.

²⁵ CAMPBELL, Joseph. (1997). *El héroe de las mil caras*. Fondo de Cultura Económica. México, p. 26.

Campbell denomina a la primera fase como *la partida*; a la segunda, *la iniciación*; y a la tercera, *el regreso*. A continuación se explicará cada uno de estos ciclos.

1.3.1. Primera fase: la separación o partida

El punto de partida de la aventura es el mundo cotidiano de la persona (que a la postre, devendrá héroe), quien es conducida a un contexto desigual al conocido hasta ese momento. En este nuevo mundo, el héroe se enfrenta a dificultades o fuerzas que le son extrañas, para resultar victorioso de este enfrentamiento y, finalmente, retornar a su vida habitual.

La etapa de la partida es subdividida por Joseph Campbell en cinco partes:

- a) La llamada de la aventura
- b) La negativa al llamado
- c) La ayuda sobrenatural
- d) El cruce del primer umbral
- e) El vientre de la ballena

A continuación, se expondrá cada una de estas subdivisiones.

El camino del héroe tiene inicio con una crisis, denominada la *llamada de la aventura*; esta llamada indica la vocación del héroe, a quien devela un misterio de transfiguración, simbolizando una muerte sucedida de un renacimiento. “El horizonte familiar de la vida se ha sobrepasado, los viejos conceptos, ideales y patrones emocionales dejan de ser útiles, ha llegado el momento de pasar un umbral.”²⁶ Por lo común, el hecho de dejar atrás el mundo conocido, genera angustia en el individuo.

La llamada suele correr a cargo de un mensajero, quien puede estar representado por una bestia, o una figura misteriosa, pues representa lo ignoto. Si bien puede despertar temor o repulsión en la persona a la cual llama, el mensajero tiene el papel de un guía, que conduce a una nueva etapa en la vida de la persona llamada.

²⁶ *Ibidem*, p. 55.

Una vez trascendido el umbral, ocurre la transformación interna del héroe, al cambiar sus valores y significados habituales. La *llamada de la aventura*, primer tramo de la aventura mitológica,

significa que el destino ha llamado al héroe y ha transferido su centro de gravedad espiritual del seno de su sociedad a una zona desconocida. Esta fatal región de tesoro y peligro puede ser representada en varias formas (...); pero siempre es un lugar de fluidos extraños y seres polimorfos, tormentos inimaginables, hechos sobrehumanos y deleites imposibles.²⁷

El héroe puede obedecer al llamado, tanto en forma voluntaria como involuntaria; en este último caso, cuando es impulsado por un agente externo. Asimismo, el inicio de la aventura puede darse en forma accidental, o como un fenómeno que aparta al héroe de la sociedad que hasta entonces le es familiar.

El apego del individuo a su mundo habitual puede ser muy grande, a grado tal que puede negarse al llamado. “Encerrado en el fastidio, en el trabajo duro, o en la <<cultura>>, el individuo pierde el poder de la significativa acción afirmativa y se convierte en una víctima que debe ser salvada.”²⁸

Mediante su negativa a la llamada, la persona se cierra a la posibilidad de renunciar a sus intereses individuales, que le dan seguridad y orden en el mundo hasta entonces conocido, lo cual, en términos psicoanalíticos, representa “la impotencia de prescindir del ego infantil con su esfera de relaciones y de ideales emotivos. El individuo se encierra en las paredes de su infancia, el padre y la madre son los guardianes del umbral y el alma débil, temerosa de algún castigo, fracasa en su intento de atravesar la puerta y renacer en el mundo exterior.”²⁹

Sin embargo, la negación a escuchar la llamada puede también significar una forma deliberada de introversión, conductora a una recreación de la persona y, en consecuencia, a una reintegración de sus fuerzas psíquicas.

Cuando el individuo no se rehúsa a la llamada y la atiende, entonces se adentra en su aventura. Un acontecimiento propio de este paso, es el encuentro con un personaje

²⁷ *Ibid.*, p. 60.

²⁸ *Ib.*, p. 61.

²⁹ *Ib.*, p. 64.

que brinda protección al héroe, en forma de conocimientos o amuletos, es decir, ayudas para el momento de su confrontación con las fuerzas que debe vencer.³⁰

Además de protección, esta figura significa para el héroe la esperanza de seguridad y paz, aún frente a las amenazas representadas por el paso hacia lo desconocido. “Después de responder a su propia llamada y de seguir valerosamente las consecuencias que resultan, el héroe se encuentra poseedor de todas las fuerzas del inconsciente.”³¹

La ayuda sobrenatural puede manifestarse tanto en forma masculina como femenina y, en general, las mitologías personifican dicha ayuda como una figura que guía, enseña y conduce al mundo desconocido. A pesar de su función protectora, en algunos casos puede aparecer como amenazador:

Protector y peligroso, maternal y paternal al mismo tiempo, este principio sobrenatural de la guardia y de la dirección une en sí mismo todas las ambigüedades del inconsciente, significando así el apoyo de nuestra personalidad consciente en ese otro sistema, más grande, pero también la inescrutabilidad del guía que se hace seguir por nosotros, con peligro de todos nuestros fines racionales.³²

La llamada constituye el primer aviso del advenimiento de la figura iniciadora del protector, si bien esta ayuda puede aparecerse tanto al héroe que ha hecho caso de la llamada, como al individuo que se ha negado a la misma.

Una vez inmerso en su aventura, y dotado –por el personaje protector– de las guías y auxilios necesarios, el héroe llega a la entrada del ámbito de lo extraordinario, custodiada por una figura, denominada por Campbell como *guardián del umbral*. “Tales custodios protegen al mundo en las cuatro direcciones, también de arriba a abajo, irguiéndose en los límites de la esfera actual del héroe, u horizonte vital. Detrás de ellos está la oscuridad, lo desconocido y el peligro.”³³

³⁰ Compárese la figura del protector con el *actante coadyuvante*, del modelo actancial de Algridas Greimas.

³¹ CAMPBELL, Joseph, *op. cit.*, p. 72.

³² *Ibidem*, p. 73.

³³ *Ibid*, p. 77.

El paso del mundo cotidiano al de lo extraordinario es riesgoso, y de sus peligros advierten tanto las mitologías como las creencias populares, conminando a las personas a pertenecer dentro de los límites de lo conocido. De acuerdo con Joseph Campbell, “las regiones de lo desconocido (desiertos, selvas, mares profundos, tierras extrañas, etc.) son libre campo para la proyección de los contenidos inconscientes.”³⁴ De ahí la presencia de guardianes en estos límites, a fin de prevenir intrusiones, mediante la amenaza del peligro.

Cuando el héroe osa traspasar esos confines, atrae hacia sí el aspecto destructor del guardián, pero logra ingresar a un nuevo ámbito. “La aventura es siempre y en todas partes un pasar más allá del velo de lo conocido a lo desconocido; las fuerzas que cuidan la frontera son peligrosas; tratar con ellas es arriesgado, pero el peligro desaparece para aquel que es capaz y valeroso.”³⁵

La destrucción de que es víctima el héroe, por parte del guardián, es una alusión a la muerte del ego. En efecto, anteriormente se vio cómo los intereses individuales, que atan a la persona a su mundo habitual y le dan seguridad, constituyen un lastre para adentrarse en el orden de lo extraordinario y —por ende— a la continuación de la aventura.

La muerte del ego va seguida de un renacimiento. La condición del héroe cambia al traspasar el umbral: el individuo del principio de la aventura muere, una vez que se ha adentrado en los misterios, para dar origen a un nuevo ser.

Al cruzar del ámbito de lo conocido al de lo desconocido, el individuo se autoaniquila. Va hacia adentro para acceder a una nueva existencia. “Su desaparición corresponde al paso de un creyente dentro del templo, donde será vivificado por el recuerdo de quién y qué es, o sea polvo y cenizas a menos que alcance la inmortalidad. El templo interior, el vientre de la ballena y la tierra celeste, detrás, arriba y abajo de los confines del mundo, son una y la misma cosa.”³⁶

Tal es la razón de la existencia de los guardianes del umbral, cuya función es mantener alejadas a las personas que no pueden enfrentarse al sigilo de lo interno y, en consecuencia, ser sujetos de una metamorfosis, al quedar desprovistos de su

³⁴ *Ib.*, p. 78.

³⁵ *Ib.*, p. 81.

³⁶ *Ib.*, p. 89.

carácter secular y mundano. El héroe, en cambio, “una vez adentro, puede decirse que muere para el tiempo y regresa al Vientre del Mundo, al Ombligo del Mundo, al Paraíso Terrenal.”³⁷

La caracterización del guardián como el monstruo que devora al héroe es una alegoría del ingreso de este último en el templo, esto es, su entrada al centro de renovación de la vida. Y para renovar su vida debe —previamente— dejar de existir, es decir, haber roto su vínculo con el ego.

1.3.2. Segunda fase: la iniciación

A lo largo de la segunda gran etapa de su periplo, el héroe se ve sometido a distintas peripecias que debe sobrellevar. La primera de ellas es el camino de las pruebas, referido al aspecto peligroso de los dioses con quienes se encuentra. La segunda corresponde al encuentro con la diosa, esto es, el aspecto femenino y maternal de la divinidad.

En la tercera parte, la femineidad aparece como una peligrosa tentación. La cuarta se refiere a la reconciliación con el padre (visto como la apariencia terrífica de la divinidad). La quinta es la apoteosis, entendida como una síntesis de los diversos aspectos percibidos con respecto a las fuerzas con las que el héroe se ha encontrado. Finalmente —la sexta parte— es la gracia última, el encuentro con el origen en el interior mismo del héroe. A continuación se presentan las etapas mencionadas.

La primera fase del camino del héroe culmina con el cruce del umbral, conductor de su mundo conocido a un universo ubicado fuera de su experiencia anterior. En este universo se topa con acontecimientos y seres ambiguos, y debe enfrentarse con diferentes pruebas. Para el enfrentamiento, el héroe puede hacer uso de los consejos y amuletos otorgados por el ayudante sobrenatural, o puede recibir dicha ayuda en esta continuación de su camino.

Las pruebas consisten en la superación de una serie de dificultades, representadas ya sea por obstáculos naturales —como bosques, montañas, mares o desiertos peligrosos—, por seres hostiles contra quienes se debe luchar, o por duros trabajos que se deben realizar.

³⁷ *Ib.*, p. 90.

Cada mitología o religión a lo largo del tiempo, simboliza las pruebas de acuerdo con sus propias características y, para Campbell, se trata de sistemas de fantasía simbólica ubicados en la psique de los miembros de una determinada sociedad.

La finalidad de esta etapa es la purificación interior del individuo, su concentración en aspectos trascendentales de la vida. Además, es un “proceso de disolución, de trascendencia, o de transmutación de las imágenes infantiles de nuestro pasado personal.”³⁸

Las pruebas terribles a los que se enfrenta el héroe, simbolizan el descubrimiento del aspecto oscuro de su ser, al que confronta y asimila, con objeto de romper sus resistencias. “El héroe debe hacer a un lado el orgullo, la virtud, la belleza y la vida e inclinarse o someterse a lo absolutamente intolerable. Entonces descubre que él y su opuesto no son diferentes especies, sino una sola carne.”³⁹

Se trata de la muerte del ego, como una continuación de lo ocurrido en el primer umbral. Es la profundización del conocimiento de sí mismo por el héroe, y el triunfo sobre las barreras y seres monstruosos, constituye un paso más en el camino iniciático.

La etapa de la superación de los peligros es coronada por la hierogamia, el matrimonio místico entre el alma del héroe y la diosa del mundo. Este momento de crisis acontece en el punto central del universo y, al mismo tiempo, en el interior del héroe.

La diosa representa la belleza, el deseo, la consecución de la dicha terrena y no terrena. “Es madre, amante, esposa. Todo lo que se ha anhelado en el mundo, todo lo que ha parecido promesa de júbilo, es una premonición de su existencia (...).”⁴⁰ Encarna la esperanza de la perfección y de que, al término de su jornada en la etapa de las pruebas dolorosas, se reencontrará la felicidad.

En consecuencia, la diosa es una figura materna, tanto en su advocación positiva como negativa; es tanto la madre buena y nutricia, como la madre maligna, ya sea ausente, castigadora o posesiva. En los términos psicoanalíticos a que refiere

³⁸ *Ib.*, p. 97.

³⁹ *Ib.*, p. 103.

⁴⁰ *Ib.*, p. 105.

Campbell su estudio, se presenta la ambivalencia hacia la madre, deseada a la vez que prohibida y peligrosa.

En la mitología, se trata de la Madre Universal, de carácter cósmico, cuya nutrición y protección corresponden a la materia, al mundo visible. Sin embargo, además de sustentar la vida, la Madre Universal también corresponde a la muerte. “Todo el proceso de la existencia queda comprendido dentro de su poder, desde el nacimiento, la adolescencia, la madurez, la ancianidad y la tumba.”⁴¹

Sus características simultáneamente positivas y negativas, deben ser contempladas neutralmente por el héroe, a fin de desprenderse de sentimientos y resentimientos inadecuados para la apertura a la ley natural del ser, la cual abarca como un todo el bien y el mal, el placer y el dolor, la vida y la muerte. Su totalidad es una combinación armónica de las parejas de contrarios, manifestada en la vida que fluye a través de las fases sucesivas de creación, protección y destrucción. En la mitología, la figura femenina

(...) representa la totalidad de lo que puede conocerse. El héroe es el que llega a conocerlo. Mientras progresa en la lenta iniciación que es la vida, la forma de la diosa adopta para él una serie de transformaciones; nunca puede ser mayor que él mismo, pero siempre puede prometer más de lo que él es capaz de comprender. Ella lo atrae, lo guía, lo incita a romper sus trabas. Y si él puede emparejar su significado, los dos, el conocedor y el conocido, serán libertados de toda limitación. La mujer es la guía a la cima sublime de la aventura sensorial.⁴²

Como se ha explicado, las dos facetas, aparentemente opuestas, mediante las cuales se presenta la diosa, requieren del iniciado una actitud ecuánime, desprovista de deseo sensual y de rechazo, pues el encuentro con la manifestación femenina de la divinidad constituye para el héroe una prueba más.

La hierogamia o matrimonio místico con la diosa, significa para el héroe el haber dominado la vida; es decir, se ha realizado, tras una sucesión de crisis que han abierto su conciencia y le han otorgado capacidades para resistir el encuentro con la diosa, madre y destructora. Esto implica, además, la identidad del héroe con el padre.

⁴¹ *Ib.*, p. 108.

⁴² *Ib.*, p. 110.

Si bien las situaciones a las que se refiere suelen ser de carácter extraordinario, el mito del héroe tiene la función de servir como un modelo general a los hombres y mujeres, lo cual ha ocurrido en todas épocas y lugares. Por esa razón, el mito se formula en términos amplios, a fin de orientar al individuo a “descubrir su propia posición con referencia a esta fórmula humana general y permitir que lo ayude a traspasar los muros, que lo reprimen.”⁴³

Así, la primera etapa del recorrido permite vislumbrar un mundo luminoso, el cual posteriormente da paso al horror y a la oscuridad. El contraste corresponde a la diferencia entre lo que se espera de la vida y aquello que es la vida en verdad. En esto, entra la conciencia de la parte orgánica de la vida, en la que la mujer juega un papel preponderante, y esto puede suscitar repulsión frente al mundo, al cuerpo y la femineidad.

Esta repulsión reposa en un sistema ético que niega el mundo y trastoca las imágenes míticas. “Ya no puede el héroe descansar inocentemente con la diosa de la carne; porque ella se ha convertido en la reina del pecado.”⁴⁴ Así ha ocurrido en distintas religiones —como el cristianismo—, que fomentan el alejamiento del devoto con respecto al mundo. No obstante, ni siquiera ese alejamiento puede proteger al devoto de la presencia del matiz orgánico de la vida.

La advocación paterna de la divinidad presenta un aspecto positivo y otro negativo, que —por ejemplo— el cristianismo ha representado como la ira y la misericordia divinas. En síntesis, se trata de una dualidad, una amenaza y una protección. Dicha dualidad debe percibirse en forma equilibrada, y eso implica una reconciliación entre las dos facetas. Se trata de una prueba más,

(...) donde se abre la posibilidad de que el héroe derive esperanza y seguridad de la figura femenina protectora, por cuya magia (...) es protegido al través de todas las aterradoras experiencias de la iniciación en el padre que hace desfallecer al ego. Porque ya que es imposible confiar en el rostro aterrador del padre, la fe del individuo debe centrarse en otra parte y con la seguridad de esa ayuda, el individuo soporta la

⁴³ *Ib.*, p. 114.

⁴⁴ *Ib.*, p. 116.

crisis, sólo para descubrir, al final, que el padre y la madre se reflejan el uno al otro y que son en esencia los mismos.⁴⁵

La coexistencia del bien y del mal, en la manifestación masculina y femenina de la divinidad, se relaciona con la iniciación del individuo, que se prepara para tareas más trascendentes. Además, está presente la rivalidad: “el hijo contra el padre por el dominio del universo, y la hija contra la madre para ser el mundo dominado.”⁴⁶

La iniciación se orienta a introducir a las personas a determinadas técnicas, deberes y prerrogativas, y esto significa un ajuste decisivo de su relación emocional con la figura paterna. El iniciado deja atrás su humanidad, su yo habitual, y pasa a representar una fuerza impersonal, de carácter cósmico. Se trata de un segundo nacimiento, en el que pasa a la condición de padre. De iniciado, se transforma en iniciador, por lo cual accede a una experiencia ubicada más allá del temor o la esperanza.

El padre, en consecuencia, es una representación de la unión de los opuestos. “Están contenidas en él y de él proceden las contradicciones, el bien y el mal, la muerte y la vida, el dolor y el placer, los dones y las privaciones. (...) es la fuente de todas las parejas de contrarios.”⁴⁷ A pesar de su oposición, estas fuerzas tienen como base una misma esencia.

La base del secreto del padre es la relación entre la eternidad y el tiempo, esto es, la creación; y el héroe debe develar ese secreto. Por lo tanto, “el problema del héroe que va a encontrar al padre es abrir su alma a tal grado y haciendo caso omiso del terror, que adquiera la madurez para entender cómo las enfermizas y enloquecidas tragedias de este vasto mundo sin escrúpulos, adquieren plena validez en la majestad del Ser. El héroe trasciende la vida y su peculiar punto ciego, y por un momento se eleva hasta tener una visión de la fuente. Contempla la cara del padre, comprende y los dos se reconcilian.”⁴⁸

Esta reconciliación, basada en un verdadero conocimiento del aspecto paterno de la divinidad, da al héroe entendimiento sobre lo efímero del mundo y le permite soportar los dolores de este paso en su camino de pruebas.

⁴⁵ *Ib.*, p. 123.

⁴⁶ *Ib.*, p. 128.

⁴⁷ *Ib.*, p. 135.

⁴⁸ *Ib.*, p. 137.

Tras avanzar por las fases anteriores, una vez que rebasa la ignorancia, el héroe se conduce hacia un estado divino, producto de una liberación, pues se ubica más allá de lo doloroso y de lo placentero, de lo benéfico y de lo pernicioso. En este punto, para el héroe

(...) la distinción entre la eternidad y el tiempo es sólo aparente, hecha por la mente racional, pero disuelta en el conocimiento perfecto de la mente que ha trascendido las parejas de contrarios. Lo que se comprende es que el tiempo y la eternidad son dos aspectos de la misma experiencia total; dos planos del mismo inefable no dual (...).⁴⁹

Así, la divinidad misma va más allá de su diferenciación entre masculino y femenino, para adoptar un carácter andrógino. La androginia divina es —en el mundo del mito— lo originario, lo eterno. Su división en dos, la dualidad desintegrada, se refiere a la transformación de la eternidad en tiempo y, por ende, a la creación. El uno se convierte en dos, y ambos conducen a la multiplicidad, como generación de la vida.

Diferenciada la dualidad, en su aspecto femenino, la madre significa protección. Al realizar la separación entre la madre y el hijo, el padre se presenta como un elemento perturbador, aunque en realidad funge como guía e iniciador en los misterios. “Así como el padre es el intruso original en el paraíso del niño con su madre, es el enemigo arquetipo; de este momento en adelante, a través de toda la vida, todos los enemigos son símbolos (para el inconsciente), del padre.”⁵⁰

De acuerdo con Campbell, la violencia se origina en el impulso de destruir al padre, y de ahí surge —en sociedades totémicas, tribales y raciales— la necesidad del padre de protegerse del impulso violento. Esta protección toma forma en la revelación que sucede a su naturaleza de padre enemigo, a la de madre nutricia.

Pero este paraíso no incluye las tribus o razas enemigas tradicionales, contra quienes la agresión se proyecta todavía sistemáticamente. Todo el contenido del padre y de la madre <<buenos>>, queda en casa, mientras que lo <<malo>> permanece a su alrededor.⁵¹

⁴⁹ *Ib.*, p. 142.

⁵⁰ *Ib.*, pp. 144-145.

⁵¹ *Ib.*, p. 145.

Así, el dilema de vencer al odio mediante el amor sólo queda solucionado parcialmente, pues el ego no se aniquila, sino se amplía: de centrarse en el individuo, se conduce a la sociedad particular de dicho individuo, y excluye a las demás sociedades.

Por lo tanto, la revelación del padre maternal no constituye la máxima iniciación, al mantener en funcionamiento la agresión, simplemente proyectada hacia el exterior del grupo o sociedad, pues no conduce a una conquista total del ego, tanto del ego individual como del ego social y, consecuentemente, no lleva a la paz con el todo, ni a la libertad.

El padre destructor no impide que el héroe mantenga su individualidad, al pasar por la iniciación. La madre protectora, no puede evitar la muerte del héroe. Sin embargo, la muerte no constituye el final. “La nueva vida, el nuevo nacimiento, el nuevo conocimiento de la existencia nos fueron entregados. El mismo padre ha sido el vientre, la madre, de un segundo nacimiento.”⁵²

Ese es el significado del dios andrógino, misterio fundamental de esta etapa de la iniciación. Se separa al individuo de la madre, se le aniquila para ser asimilado al cuerpo del dios devorador, para renacer renovado. “Si el Dios es un arquetipo racial, tribal, nacional o sectario, somos los guerreros de su causa; pero si es el señor del universo mismo, seguimos adelante como quien sabe que *todos* los hombres son sus hermanos.”⁵³ De las dos formas, se superan las concepciones originarias con respecto a los padres, así como las ideas relativas al bien y al mal.

Las dos etapas del camino mítico del héroe, el encuentro con la diosa y la reconciliación con el padre, se fusionan en una sola, al descubrirse —por una parte— que el principio masculino y el femenino son manifestaciones de un mismo principio; y, por la otra, que el Padre precede a la división del sexo. Esto conduce al descubrimiento del héroe en sí mismo.

⁵² *Ib.*, p. 150.

⁵³ *Ib.*, p. 151.

Asimismo, se disuelve la distinción entre la vida y la muerte o, mejor dicho, del deseo de vivir y el deseo de la muerte, tendencias que animan al individuo y al mundo.⁵⁴ Otro descubrimiento para el héroe es la identidad entre la eternidad y el tiempo.

Porque en el lenguaje de las figuras divinas, el mundo del tiempo es el vientre de la gran madre. Por lo tanto la vida, engendrada por el padre, está compuesta de la oscuridad de ella y de la luz de él. Somos concebidos en ella y vivimos apartados del padre, pero cuando pasamos del vientre del tiempo a la muerte (que es nuestro nacimiento a la eternidad) quedamos en las manos de él.⁵⁵

La unión de la forma femenina —entendida como el tiempo—y de la masculina —vista como la eternidad—, da origen al mundo, eterno y temporal a la vez. Desde otra perspectiva, la forma masculina simboliza el método o el principio iniciador, mientras la forma femenina constituye la finalidad a la que se orienta la iniciación, la visión de lo trascendente.

La coronación de esta segunda gran etapa del camino del héroe, es la desaparición de los símbolos, para trascenderlos.⁵⁶ Los mitos, e incluso los dioses, no constituyen fines en sí mismos; son medios que conducen a la mente más allá de ellos;

(...) desde esta perspectiva, los más pesados dogmas teológicos aparecen sólo como recursos pedagógicos y su función es enderezar el intelecto desencaminado por una acumulación concreta de hechos y de acontecimientos hacia una zona comparativamente rarificada, en donde, como una dádiva final, toda existencia (...) pueda por fin verse transmutada en la apariencia de un sueño pasajero, periódico e infantil de dicha y de temor.⁵⁷

El héroe, por lo tanto, no busca a los dioses mismos, sino a su sustancia imperecedera, de la que son guardianes, y “se atreven a entregarla solamente a aquellos que han sido debidamente probados.”⁵⁸ Uno de los símbolos de esta

⁵⁴ En la terminología psicoanalítica, específicamente la freudiana, estos principios corresponden al *eros* y a la pulsión de muerte (*thanatos*).

⁵⁵ CAMPBELL, Joseph, *op. cit.*, p. 157.

⁵⁶ En este sentido, también los dioses son entendidos como símbolos.

⁵⁷ CAMPBELL, Joseph, *op. cit.*, p. 167.

⁵⁸ *Ídem*.

sustancia imperecedera es la anhelada inmortalidad que, lejos de referirse a la indestructibilidad física, significa la energía vital, el crecimiento espiritual más allá de las limitaciones personales. Así el héroe,

Conforme cruza un umbral después de otro y somete a un dragón después de otro, aumenta la estatura de la divinidad a quien él implora su más alto deseo, hasta resumir el cosmos. Finalmente, la mente rompe la esfera limitadora del cosmos hacia una realización que trasciende todas las experiencias de la forma, todos los simbolismos, todas las divinidades: la apreciación del inevitable vacío.⁵⁹

Esto significa la aniquilación del héroe y del dios, que no son sino partes y variantes, reflejos de una sola fuerza, manifestada en lo más diminuto y en lo más grandioso, y que es hallada por el individuo dentro de sí mismo, cuando logra penetrar las cubiertas bajo las que se encuentra; en otras palabras, cuando consigue adentrarse en el camino del héroe.

1.3.3. Tercera fase: el regreso

La última parte del periplo del héroe está constituido por su retorno al mundo y a la sociedad de donde originalmente partió. De acuerdo con Campbell, esta fase se compone, a su vez, de tres partes: la negativa al regreso, la huida mágica, el rescate del mundo exterior, el cruce del umbral del regreso, la posesión de los dos mundos y, finalmente, la libertad para vivir.

Una vez cumplida su misión y obtenida la gracia en el mundo que ha visitado, el héroe debe volver, para transformar y renovar la vida de sus congéneres, de la misma forma en que ha transmutado su propia vida. Sin embargo, es frecuente que rehúse la responsabilidad de volver y compartir los parabienes obtenidos.

Si su triunfo ha sido logrado con la aquiescencia de las divinidades con las que el héroe ha estado en contacto, su regreso es auxiliado por las potencias benéficas. Por lo contrario,

(...) si el trofeo ha sido obtenido a pesar de la oposición de su guardián, o si el deseo del héroe de regresar al mundo ha sido resentido por los

⁵⁹ *Ibidem*, p. 176.

dioses o los demonios, el último estadio del círculo mitológico se convierte en una persecución agitada y a menudo cómica.⁶⁰

Se trata de la fase de la huída o fuga, que aparece en distintos mitos y cuentos populares, bajo distintas variedades. Por ejemplo, el héroe puede abandonar progresivamente distintas pertenencias. O también puede ir dejando en el camino objetos que se convierten en obstáculos. En ambos casos, se tiene la intención de retrasar al perseguidor, al absorber su fuerza y permitir la huida del héroe. La necesidad de huir de un ámbito al otro, expresa la separación entre ambos mundos.

La fase del rescate del mundo exterior, se presenta cuando el héroe requiere del auxilio de ese mundo exterior para poder regresar de su aventura. "Porque la felicidad de las moradas profundas no ha de ser abandonada con ligereza, en favor de la dispersión del yo que priva en el individuo cuando está despierto."⁶¹

El héroe debe volver, debido a que está vivo y su sociedad lo reclama. La razón de su retraso para volver, puede ser la fascinación que siente ante el estado perfecto al que ha accedido en el otro mundo; es entonces cuando su propio mundo debe rescatarlo para promover su retorno. En otros términos:

Aunque la conciencia del elegido haya sucumbido, el inconsciente le da su equilibrio propio y renace en el mundo del que partió. En vez de aferrarse a su ego y salvarlo, como en el caso de la huída mágica, lo pierde, pero le es devuelto por medio de la gracia.⁶²

Este regreso es, a la vez, la crisis final del periplo, pues el regreso del héroe está marcado por la dificultad de cruzar el umbral entre el mundo sagrado en el que se ha aventurado, y su contexto cotidiano. Como hemos visto, este retorno puede ser tanto voluntario como en contra de la voluntad del héroe; tanto con la ayuda del mundo exterior o del mundo inferior, mediante el auxilio de las divinidades.

En cualquiera de ambos casos, el aventurero debe volver a ingresar en la esfera humana para, esta vez, enfrentarse a la posibilidad de la duda o la incomprensión de sus congéneres.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 182.

⁶¹ *Ib.*, p. 191.

⁶² *Ib.*, p. 200.

La cuarta etapa del retorno es el cruce del umbral. Y la existencia de un umbral conlleva, como dijimos, la idea de que el mundo divino y el mundo humano son diametralmente opuestos. Para entrar en la aventura, es preciso que el héroe se aleje de los terrenos que conoce, para internarse en lo desconocido, ámbito en donde se pierde o enfrenta distintos peligros. El regreso significa, a su vez, el alejamiento de la tierra extraña y alejada.

Sin embargo, y ésta es la gran clave para la comprensión del mito y del símbolo, los dos reinados son en realidad uno. El reino de los dioses es una dimensión olvidada del mundo que conocemos. Y la exploración de esa dimensión, ya sea en forma voluntaria o involuntaria, encierra todo el sentido de la hazaña del héroe. Los valores y distinciones que en la vida normal parecen de importancia desaparecen con la tremenda asimilación del yo en lo que anteriormente era mera otredad.⁶³

Por lo tanto, una de las diferencias fundamentales entre el mundo humano y el divino es que, en este último, desaparece la individuación personal. La ausencia del sentimiento individual, puede provocar el terror en las personas no preparadas para el heroísmo que supone trascender el umbral.

A su vuelta a su mundo habitual, el héroe debe enfrentarse a la aparente incongruencia entre la visión que tuvo de la eternidad, y la vida humana, con su temporalidad y su incomprensión hacia el don traído por el héroe. La sucesión mundana de gozo y dolor, así como la inmediatez que de ella resultan, puede atentar contra el equilibrio logrado por el héroe, lo cual —a su vez— tiene el peligro de conducirlo al fracaso en su misión de compartir su transformación.

En lo anterior se manifiesta, de nueva cuenta, la frontera entre las dos realidades conocidas por el héroe, dada la dificultad de conciliarlas. La ida y el regreso voluntarios expresa la siguiente fase: la posesión de los dos mundos, que requiere un talento especial para conducirse del uno al otro, sin contaminar la esencia de cada uno.

La base del tránsito entre las dos realidades está en los mitos, a través del símbolo que no debe ser racionalizado, sino contemplado, más allá de las condiciones

⁶³ *Ídem*

específicas del lugar y época de su aparición, y considerando su universalidad, en efecto:

Los símbolos son sólo los *vehículos* de la comunicación; no deben confundirse con el término final, el *contenido*, de su referencia. No importa lo atractivos o impresionantes que parezcan, no son más que los medios convenientes, acomodados al entendimiento humano. (...) nadie debería intentar leerlos o interpretarlos como la cosa final.⁶⁴

En cuanto a su interpretación, los símbolos deben ser transparentes, pues lo relevante es su contenido. Para estar en condiciones de interpretarlos, el héroe debe suprimir su voluntad personal. A fin de lograr esta supresión:

El individuo, por medio de prolongadas disciplinas psicológicas, renuncia completamente a todo su apego a sus limitaciones personales, idiosincrasias, esperanzas y temores, ya no resiste a la aniquilación de sí mismo que es el prerrequisito al renacimiento en la realización de la verdad y así madura, al final, para la gran reconciliación (uni-ficación).⁶⁵

La disolución de los intereses personales conduce al héroe al anonimato, lo cual lo aproxima a la eternidad y a la siguiente fase: la libertad para vivir, a cuyo logro contribuye el mito, que permite compaginar al individuo con el universo. “Y esto se efectúa a través de una valoración de la verdadera relación entre los fenómenos pasajeros del tiempo con la vida imperecedera que vive y muere en todos.”⁶⁶

Al actuar en su mundo, el ser humano espera las consecuencias inmediatas de sus hechos, y eso lo puede hacer olvidarse de la eternidad, a menos que sus acciones se desvinculen del ego personal, para integrarse al Yo universal.

1.4. Procesos del modelo actancial

Una vez explicados los elementos del modelo actancial de Greimas y sus relaciones, cabe destacar los procesos que se dan entre ellos, dentro de las categorías de

⁶⁴ *Ib.*, p. 216.

⁶⁵ *Ib.*, p. 217.

⁶⁶ *Ib.*, p. 218.

actantes mencionadas, como se explicará a continuación. Estas son: la relación de deseo o búsqueda; y la relación de comunicación.

La relación que se da entre el sujeto y el objeto o fin que pretende, es la relación de deseo o búsqueda. En otras palabras, un sujeto y el objeto que busca, están vinculados por una relación, que es precisamente la del deseo del primero por el segundo.

En la segunda relación, de comunicación, entra en juego la otra pareja de actantes: el destinador y el destinatario. Como hemos explicado, el destinador brinda o comunica el objeto deseado al destinatario. Ésta comunicación está mediada por el objeto o fin, al ser donado por el destinador y pretendido por el destinatario.

1.5. El sujeto en el modelo actancial

Los respectivos análisis de Greimas, Todorov y Bremond, concuerdan en someter a los numerosos personajes del relato a reglas de sustitución, de modo que una sola figura pueda representar distintos personajes, aún en una misma obra.

Aplicado a relatos, el modelo actancial de Greimas permite diversas transformaciones, tales como sustituciones, carencias, duplicaciones o confusiones, a partir de su matriz constituida por seis actantes. A pesar de su enorme capacidad de clasificación, este modelo

(...) no justifica la multiplicidad de las participaciones, desde el momento en que son analizadas en términos de perspectivas; y, cuando esas perspectivas son respetadas (en la descripción de Bremond), el sistema de los personajes queda demasiado fragmentado.⁶⁷

El lugar del sujeto en cualquier matriz actancial es el principal obstáculo que representa la clasificación de los personajes, pues debe definirse quién es el sujeto o héroe de un relato. El sujeto puede ser doble e irreductible por sustitución, por ejemplo en el caso de dos adversarios con acciones equiparables. Esta situación conlleva a la dualidad de personas. De acuerdo con Barthes,

⁶⁷ BARTHES, Roland, *op. cit.*, p. 187.

(...) si se retiene una clase privilegiada de actores (el sujeto de la búsqueda, del deseo, de la acción), es necesario por lo menos flexibilizarlo, sometiendo este actante a las categorías mismas de la persona, no psicológica, sino gramatical: una vez más, habrá que acercarse a la lingüística para poder describir y clasificar la instancia personal (*yo/tu*) o apersonal (*ello*) singular, dual o plural, de la acción.⁶⁸

Como lo plantea Greimas, los fundamentos del nivel accional pueden encontrarse en las categorías gramaticales de la persona, aunque tales categorías sólo se definen en función de la instancia discurso, más que la de la realidad. Por lo tanto, los personajes, entendidos como unidades del nivel de las acciones, solamente pueden tener sentido o inteligibilidad si se los integra en el nivel de la narración, al que se ha hecho referencia anteriormente.

1.6. El modelo actancial en Jorge González

Como un ejemplo de la aplicación del modelo actancial a fenómenos sociales de tipo religioso, se presenta la investigación de Jorge González, "Exvotos y retablitos. Comunicación y religión popular en México",⁶⁹ en la cual se utiliza el modelo de Greimas, aplicado al estudio de los exvotos como instrumento de comunicación en la visión popular del catolicismo en México.

Básicamente, González utiliza las mismas parejas de actantes revisadas anteriormente, pero en dos planos: uno perteneciente a la religión dominante y otro a la religión popular. Es preciso señalar que la división establecida por Jorge González, entre religión dominante y religión popular, suena tajante, pues la concepción católica en nuestro país puede presentar distintos matices, y cada uno de ellos, ser reflejo de los diversos estratos que integran la sociedad mexicana. En este sentido, Jean Baudrillard expresa:

La *realidad social* (...) hace aparecer dosificaciones jerárquicas, status respectivos para cada 'categoría' social. Pero *la lógica social* (...) hace aparecer dos términos opuestos, no los dos 'polos' de una evolución, sino los dos términos exclusivos de una oposición, y no tan sólo los dos

⁶⁸ *Ibidem*, p. 188.

⁶⁹ *Víd.* GONZÁLEZ, Jorge. (1994). *Más (+) cultura (s)*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, pp. 97-157.

términos distintos de una oposición formal, sino los dos términos distintivos/exclusivos de una discriminación social.⁷⁰

Continuando con la aplicación del modelo actancial hecha por González, la primera relación se da entre el sujeto y el objeto/valor, unidos por el eje del deseo: "en este eje, siempre dentro de un plano formal, podemos colocar a los agentes de las prácticas religiosas, y al tipo de objeto/valores que tales agentes perciben o desean".⁷¹

Podemos distinguir entre objetos y valores, en tanto estos últimos son de naturaleza un tanto abstracta, como lo es la "salud", la "tranquilidad" o la "salvación espiritual". En tanto, los objetos son más concretos, al ser utensilios ligados a operaciones sobre la materia o el mundo.

González presenta una diferenciación entre los objetos/valores relacionados con los sectores sociales en los que centra su análisis: clases dominantes y clases populares; el dominio de unas clases sobre otras se da con base en el acceso al poder político y económico, o a la capacidad de decisión y gestión.

Como lo establece Greimas, a partir del objeto/valor, se genera una nueva pareja de actantes, unida por una relación de comunicación o poder; se trata del donante y el destinatario, entre los que puede efectuarse una comunicación semiótica del objeto buscado. Para la religión popular estudiada por Jorge González, el donante equivale a los santos católicos. Un elemento introducido por este autor es el contrato (en el caso de su estudio, los propios retablitos), que establece las condiciones para el otorgamiento del objeto/valor.

El último eje sintáctico es el eje de la prueba, en el que puede intervenir la otra pareja de actantes: el ayudante (a) y el oponente (O), quienes facilitan o dificultan, respectivamente, la unión entre sujeto (S) y objeto valor (o). Para Jorge González, esta relación manifiesta que la religión popular presenta una ética distinta y contrapuesta a la oficial.

⁷⁰ BAUDRILLARD, Jean. (1999). *Crítica de la economía política del signo*. Siglo Veintiuno Editores. México, p. 44.

⁷¹ GONZÁLEZ, Jorge, *op. cit.*, p. 111.

En la religión popular, el actante oponente (O) puede operar tanto en el ámbito del contrato pactado, como en el de las amenazas cotidianas.

En el primer caso, expresa la incapacidad del destinatario para cumplir con lo prometido al donante.

En el segundo caso, se refiere a entidades o acontecimientos negativos que atentan contra la subsistencia, como son:

- a) Entidades sobrenaturales (demonios, malos espíritus, brujos, entre otros), o
- b) Acontecimientos mundanos (desastres naturales, accidentes, enfermedades, crisis económica, etc.)

Para la religión oficial (no popular), el actante oponente (O) puede ser:

- a) de índole moralmente negativa, lo cual se refiere al mal comportamiento del sujeto, en contravención a los principios eclesiásticos, o
- b) personificada en forma de demonio o tentación, que tienden a alejar del bien al destinatario, y a aproximarle al pecado bajo cualquiera de sus modalidades.

En cuanto al actante ayudante, en la religión popular está constituido por:

- a) el cumplimiento correcto del contrato,
- b) la realización de actividades como penitencias o rituales
- c) la elaboración o presentación (en los santuarios) de objetos.

Así, el actante ayudante es todo aquello que sirve mientras actúa el poder del Donante (D).

Para la religión no popular, el actante ayudante (A) está constituido por los mediadores ante Dios (santos o vírgenes), o las prácticas religiosas.

1.6.1. Consideraciones con respecto a los objetos y al deseo

Con respecto a los objetos, su función va más allá de satisfacer necesidades o un consumo. Para Baudrillard:

(...) todos los objetos se hallan en el compromiso fundamental de tener que significar, es decir que conferir el sentido social, el prestigio, (...) los objetos son por lo tanto el lugar, no de la satisfacción de necesidades, sino de un trabajo simbólico (...).⁷²

Y en esa significación radica la distinción de estrato de la sociedad, y los respectivos objetos a los cuales cada estrato se vincula, como prueba del valor social.

Baudrillard señala que el deseo se abstrae y se divide “en necesidades para hacerlo homogéneo a los medios de satisfacción (productos, imágenes, objetos-signos, etc.) y multiplicar así la consumatividad.”⁷³

La parcelación y la abstracción forman parte de un proceso de racionalización, con miras ideológicas y de consumo, entendido este último no únicamente como un sistema de intercambio y de signos, sino como un mecanismo de poder, que conlleva a una liberación y consecuente movilización de necesidades y de consumidores. “Ni aun las fuerzas profundas, ni aun las pulsiones inconscientes dejan de ser movilizables en este sentido en la <<estrategia del deseo>>”,⁷⁴ deseo que —mediante una operación ideológica— se vincula a la organización de los signos.

En este proceso juega un papel fundamental la noción de valor, que Baudrillard distribuye en un trinomio (valor de cambio, valor de cambio/signo, valor de uso), el cual define un mundo pleno y positivo:

El proceso del valor equivale (...) a una *organización fantasmática*, lugar de realización del deseo y de solución de la carencia, lugar de acabamiento y de ejecución del deseo (...), de abolición de la diferencia y de la dimensión simbólica.⁷⁵

En consecuencia, para el autor francés el valor, es de carácter totalitario, única medida de realización humana; no considera la ambivalencia, sino la equivalencia, a pesar de que la ambivalencia está —de todos modos— presente en la esfera del valor, bajo la

⁷² BAUDRILLARD, Jean, *op. cit.*, pp. 6 y 7.

⁷³ *Ibidem*, p. 81.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 84.

⁷⁵ *Ib.*, p. 255.

forma de desaliento para obedecer a la satisfacción de la necesidad. Más allá de la lógica del valor, no hay necesidad alguna.

Aquello de lo que [el ser humano] tiene *necesidad* es lo que se compra y se vende, lo que se calcula y escoge. De lo que no se vende ni se toma, de lo que se *da* y de lo que se *devuelve*, nadie tiene <<necesidad>>: la mirada que se cambia, el regalo que va y viene, es algo así como el aire que se inspira y se expira, es el metabolismo del intercambio, de la prodigalidad y de la fiesta, y también de la destrucción (...). En todo esto, el valor no tiene curso. *El deseo no se realiza en el fantasma del valor.*⁷⁶

Así, Baudrillard plantea la necesidad como una exigencia oficial para toda la esfera de actividad del individuo, conforme a la exigencia inversa y radical, indicada por la carencia. “Toda realización de deseo en el valor remite a esta extremidad inversa, porque ella sola preserva, al término de la satisfacción, la interrogación del sujeto sobre su propio deseo. Tal es el fundamento de la ambivalencia.”⁷⁷

Se trata de un proceso bilateral, en que al tomar corresponde un devolver; tal es el proceso de realización de valor que desposee al sujeto de su exigencia simbólica. Esta exigencia queda definida por la <<carencia>>, entendida como exigencia de no llevar a cabo el deseo; y por el <<intercambio simbólico>>, como exigencia de una relación que no esté mediada por la lógica sistemática del valor.

.

1.7.0. Categorías de lo sagrado

A continuación se expondrán los elementos teóricos concernientes a las categorías dentro de las que se enmarca nuestro fenómeno de estudio. Debemos añadir que se explicarán con mayor amplitud las categorías de ceremonia y de chamanismo en el segundo capítulo del presente trabajo, pues se enmarcarán dentro del contexto de las sociedades tradicionales.

⁷⁶ *Ib.* pp. 255-256.

⁷⁷ *Ib.*, p. 256.

1.7.1. La religión

La etimología de la palabra religión no es muy clara; puede fluctuar de *relegere* (volver a leer), *religare* (volver a ligar) o *religere* (volver a elegir).⁷⁸ Sin embargo, la religión conlleva la relación de dos elementos básicos: el mundo en que vivimos y un ámbito sagrado.

Desde el punto de vista de sus características externas, la religión es un sistema de mitos, ritos, creencias y preceptos. Desde una perspectiva interna, la religión implica un proceso humano de carácter íntimo.

Puede definirse a la religión como "una respuesta a la realidad suprasensible de la cual todos los hombres, o la mayor parte, tienen obscura o clara conciencia."⁷⁹

El fenómeno religioso se ha presentado en sociedades de todo el mundo, desde tiempos muy remotos; en todas ellas ha habido manifestaciones religiosas que implican el convencimiento de la efectiva existencia de deidades o potencias de las que, de una u otra manera, dependen las personas. Es por ello que la religión puede definirse "en términos de la postulación de un *cosmos sagrado*."⁸⁰

A este respecto, Rudolph Otto sugiere la categoría de lo numinoso, que define, por relación, con "el sentimiento de criatura (...) [y] el sentimiento de absoluta dependencia (...)",⁸¹ por lo que las deidades o potencias de que dependen los humanos, se ubican en el ámbito de lo sagrado. "En términos filosóficos, lo sagrado puede definirse como aquello a que se atribuye un valor infinito o que implica una obligación incondicional."⁸²

De acuerdo con Mircea Eliade, lo sagrado es aquello que se encuentra en un espacio y un tiempo diferentes a los de la vida cotidiana de los seres humanos. En lo sagrado se ubican los dioses, los héroes y los antepasados, así como sus actos primordiales.

Lo sagrado se diferencia –por oposición– de lo profano, esto es, el espacio y el tiempo en los cuales realizan sus quehaceres ordinarios los seres humanos. Lo

⁷⁸ vid. VARIOS. (1993). *Diccionario Latino-Español|Español-Latino*. Everest, España.

⁷⁹ MICKLEM, Nathaniel. (1991). *La religión*. Fondo de Cultura Económica. México, p. 197.

⁸⁰ BERGER, Peter. (1999). *El dosel sagrado*. Kairós. Barcelona, p. 245.

⁸¹ OTTO, Rudolph. (1992). *Lo santo*. Alianza Editorial. Madrid, p. 17.

⁸² MICKLEM, Nathaniel, *op. cit.*, p. 7.

profano es el ámbito "donde el fiel se consagra libremente a sus ocupaciones, ejerciendo una actividad sin consecuencia para su salvación." ⁸³

En general, las concepciones religiosas consideran la existencia de ambas esferas, la de lo sagrado y la de lo profano, que se excluyen a la vez que se suponen entre sí. Hacia lo sagrado se orienta la vida religiosa de los fieles, por lo que la religión constituye la relación entre los humanos y lo sagrado.

Lo sagrado puede considerarse como una propiedad de ciertos objetos, seres, lugares y tiempos que pueden constituirse en receptáculos de lo sacro. Al recibir lo sagrado, tales objetos, seres, espacios o tiempos, sufren una transformación que se refleja en el comportamiento de los fieles hacia ellos. En efecto, la fuerza de lo sagrado puede ser nociva para lo profano, es decir, todo aquello que no está preparado para entrar en contacto con la sacralidad. De ahí la necesidad de aislar ambos contextos, lo cual además refleja su oposición.

Sin duda, en relación con lo sagrado, lo profano sólo presenta caracteres negativos: en comparación parece tan pobre y desprovisto de existencia como la nada frente al ser. Pero (...) es una *nada activa*, que envilece, degrada y arruina la plenitud respecto a la cual se define. ⁸⁴

A pesar de que el contacto entre profano y sagrado es dañino para la naturaleza de cada uno, ambos son complementarios para la vida, que es creada, mantenida y renovada a partir de lo sagrado, para desarrollarse en lo profano. Lo sagrado es considerado por el fiel como el origen tanto de la vida como de la muerte: es una fuerza que a un tiempo suscita confianza y amenaza.

De ahí que todas las cosas, personas, lugares y tiempos sagrados, son a la vez venerados y temidos, peligrosos y necesarios. Opuestamente, lo profano se considera —en ese mismo sentido— como inofensivo e impotente.

La fuerza de lo sagrado es contagiosa, lo cual "lo impulsa a derramarse instantáneamente sobre lo profano corriendo así el riesgo de destruirlo y de perderse

⁸³ CAILLOIS, Roger. (1996). *El hombre y lo sagrado*. Fondo de Cultura Económica. México, p.

11

⁸⁴ *Ibidem*, p. 14.

sin provecho.”⁸⁵ Sin embargo, lo profano precisa lo sagrado para mantener la vida, aún bajo el riesgo de destruirse o de contaminar lo sagrado.

De esta forma, las relaciones entre lo sagrado y lo profano deben ser reglamentadas, a través de los ritos y las prohibiciones. Los ritos son de carácter positivo, y tienen la función de cambiar la esencia de lo profano o de lo sagrado, de acuerdo con los requerimientos de la sociedad en que se ejecuten.

Roger Caillois divide los ritos en:

- a) Ritos de *consagración*; su objeto es introducir a lo sagrado a un ser u objeto.
- b) Ritos de *ex-secración* o *expiación*; tienen el fin de devolver a lo profano a personas o cosas impuras; de limpiar o expulsar las máculas que tienden a atentar contra lo sagrado.

Por lo tanto, los ritos “Instituyen y aseguran la comunicación indispensable entre ambos dominios.”⁸⁶

Las prohibiciones son de carácter negativo, y su función es mantener dentro de sus límites respectivos lo sagrado y lo profano, aislando ambos contextos y evitando los contactos peligrosos para ambos. De esta forma, las prohibiciones mantienen la organización del mundo, así como la integridad del ser que las obedece.

En otras palabras, ritos y prohibiciones evitan que el orden regrese al caos, y mantienen la demarcación entre lo sagrado y lo profano, entre lo posible y lo prohibido, pues la mezcla o el contacto de las dos esferas, conlleva el peligro del desorden y la confusión.

Una forma de relación y contacto entre los dos ámbitos es la *hierofanía*, es decir, la aparición de lo sagrado en lo profano que, para Mircea Eliade, se trata de un acto misterioso: “la manifestación de algo <<completamente diferente>>, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo <<natural>>, <<profano>>.”⁸⁷

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 16.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 17.

⁸⁷ ELIADE, Mircea. (1988). *Lo sagrado y lo profano*. Labor. Barcelona, p. 19.

La hierofanía está constituida por la paradoja, pues los objetos o los seres que manifiestan lo sagrado, se convierten en otros, sin dejar de ser ellos mismos. No obstante, su realidad inmediata se transforma en una realidad sobrenatural, reveladora de la sacralidad.

Sobre todo en las sociedades premodernas, lo sagrado implica potencia, realidad, eficacia y perennidad. “La oposición sacro.profano se traduce a menudo como una oposición entre *real* e *irreal* o pseudo-real.”⁸⁸ De ahí la tendencia de los seres humanos del estilo arcaico, a unir los dos contextos separados, a vivir en lo sagrado.

Dicha tendencia es lograda mediante la observancia de las prohibiciones y la realización de los rituales, que remiten al origen, al momento del fin del caos y el inicio del orden. En efecto –como se desarrollará más ampliamente en el segundo capítulo— los rituales se basan en arquetipos o modelos divinos, iniciados en el origen mítico, en el principio del tiempo, pues “se considera que los actos religiosos han sido fundados por los dioses, héroes civilizados o antepasados míticos.”⁸⁹

Consecuentemente, los rituales y todas las acciones humanas se tornan eficaces, en tanto repiten con exactitud las acciones realizadas originariamente por dioses, héroes o antepasados. En otras palabras, los modelos divinos se reproducen y se toman como ejemplos, es decir, se reactualizan, y ello permite la integración de lo profano a la realidad absoluta y extrahumana de lo sagrado.

Así, en palabras de Eliade, "todo rito, todo mito, toda creencia o figura divina refleja la experiencia de lo sagrado, y por ello mismo implica las nociones de *ser*, de *significación* y de *verdad*." ⁹⁰

Las nociones de realidad y de significado se corresponden íntimamente con la revelación o el descubrimiento de lo sagrado, pues

(...) a través de la experiencia de lo sagrado ha podido captar el espíritu humano la diferencia entre lo que se manifiesta como real, fuerte y rico en significado, y todo lo demás que aparece desprovisto de esas cualidades,

⁸⁸ *Ibidem*, p. 20.

⁸⁹ ELIADE, Mircea. (1998). *El mito del eterno retorno*. Alianza/Emecé. Madrid, p. 29.

⁹⁰ ELIADE, Mircea. (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. tomo I: *De la edad de piedra a los Misterios de Eleusis*. Paidós. Barcelona, p. 17.

es decir, el fluir caótico y peligroso de las cosas, sus apariciones y desapariciones fortuitas y vacías de sentido.⁹¹

Por esta razón, todos los actos del ser religioso tienen un valor sacramental. Como se indicó anteriormente, la religión no sólo puede concebirse como un sistema de creencias pues, básicamente, se trata de una actitud interior del ser humano – expresada a través de signos y ritos— los cuales se integran en la vida cotidiana y, de alguna forma, propenden a trascenderla.

El origen de la religión no ha podido definirse pues es un fenómeno muy antiguo, a grado tal que –como se explicará en el siguiente capítulo— hay evidencia de manifestaciones rituales en el paleolítico y en el neolítico. Con respecto al sentimiento religioso y el sentimiento de lo sagrado, estos pueden deberse tanto a la esencia de la experiencia del ser humano, como a elecciones culturales motivadas por una organización social compleja.

1.7.2. Mito y rito

Para las sociedades premodernas el mito "se considera como una historia sagrada y, por tanto, <<una historia verdadera>>, puesto que se refiere siempre a realidades."⁹² El mito constituye un relato de los orígenes tanto del cosmos, como de todo aquello que lo habita, incluido el ser humano y sus instituciones.

La historia narrada por el mito es sagrada, pues se refiere a la historia de un suceso que acaeció al principio del tiempo, es decir, en el momento de la creación, cuando todo lo que existe comenzó a ser. El hecho de la creación, lleva implícito que hubo un antes, es decir, una condición o época precedentes a dicha creación. De este modo, los protagonistas de la historia referida por el mito son los creadores, hacedores del mundo y de todo lo que en él habita, incluyendo a los primeros seres humanos.

Las creaciones narradas por el mito, son llevadas a cabo por seres fabulosos, como dioses, héroes y antepasados primordiales, cuyas acciones constituyen modelos para la conducta humana, dotando de valor y significación a la vida. Por lo tanto, el mito otorga significado y sirve de ejemplo.

⁹¹ *Ídem*

⁹² ELIADE, Mircea. (1992). *Mito y realidad*. Barcelona: Labor. Barcelona, p. 13.

En efecto, la historia mítica es ejemplar y significativa porque constituye un modelo para cada acto de la conducta humana; cuando el ser humano repite el modelo, el acto adquiere valor y sentido. Así, cuando las personas recrean el mito, actúan de la misma forma en que lo hicieron los seres primordiales.

A través de los mitos se transmite el conocimiento del origen de las cosas, y ese conocimiento implica un poder mágico religioso, sobre la especie u objeto al que el mito se refiere, ya que los mitos son "por definición, relatos secretos y poderosos que describen la creación de una especie, la fundación de una institución."⁹³

El poder mágico derivado del conocimiento de los mitos, se refiere a acciones tendientes a actuar sobre el mundo, y la manera de llevar a cabo dichas acciones constituye, según Mircea Eliade, el ritual: "No se puede cumplir un ritual si no se conoce el <<origen>>, es decir, el mito que cuenta cómo ha sido efectuado la primera vez."⁹⁴

En este sentido, el ritual constituye la muestra del conocimiento del mito de origen, por medio de su reactualización y el consiguiente retorno a los tiempos prodigiosos y sagrados, lo cual significa —para quien realiza el ritual— volverse contemporáneo de los seres míticos.

Dado su carácter revelador de la sacralidad absoluta de la creación, no cualquier tiempo ni lugar son propicios para la recitación del mito: sólo puede celebrarse en espacios y tiempos consagrados. Es por ello que la repetición de los mitos supone una abolición del tiempo profano, histórico, lineal y cronológico, para posibilitar el tiempo sagrado del comienzo, cuya recuperación sólo se da de manera periódica.

El lenguaje del mito es simbólico y contiene conocimiento sobre el cosmos y el ser humano. Conocer el mito implica recordarlo; así, cuando el ser humano relata las historias de la creación, también hace una recreación del mundo. Por lo tanto, en este sentido, las sociedades arcaicas consideran que lo real es lo sagrado. Cuando el mito da a los humanos modelos de conducta ejemplares, implanta a las personas en lo real. Esto indica que la búsqueda humana de los modelos divinos es una búsqueda de realidad.

⁹³ CAILLOIS, Roger, *op. cit.*, p. 124.

⁹⁴ ELIADE, Mircea, *op. cit.*, p. 23.

De esta forma, los mitos son revelaciones del origen y la historia del mundo, la vida y los seres humanos, y mediante los ritos el ser humano sale del tiempo cronológico, para insertarse en el tiempo primordial.

Revivir aquel tiempo, reintegrarlo lo más a menudo posible, asistir de nuevo al espectáculo de las obras divinas, reencontrar los seres sobrenaturales y volver a aprender su lección creadora es el deseo que puede leerse como en filigrana en todas las reiteraciones rituales de los mitos.⁹⁵

La idea del reencuentro indica un ciclo, caracterizado por un comienzo y un fin. El comienzo se refiere a una renovación, la cual se logra mediante rituales, que llevan a cabo la recreación, de acuerdo con el modelo cosmogónico de cada cultura. La renovación es necesaria, porque —después de la creación originaria— el mundo quedó marcado por el devenir y el consiguiente desgaste, por lo cual necesita ser periódicamente reparado y fortalecido, a través del ritual que reitera la creación y regenera el mundo.

En diferentes épocas y sociedades, ha existido la idea de la renovación del mundo, llevada a la práctica mediante ritos simbólicos de la reiteración de la cosmogonía. Aunque cada sociedad ha tenido su propio sistema cultural, en general se comparte la posibilidad de regenerar el mundo periódicamente, pues

(...) se cree en la posibilidad de recuperar el <<comienzo>> absoluto, lo que implica la destrucción y la abolición simbólica del viejo mundo. El fin está, pues, implícito en el comienzo, y viceversa. (...) la imagen ejemplar de este comienzo, que está precedida y seguida de un fin, es el Año, el Tiempo cósmico circular, tal como se deja sentir en el ritmo de las estaciones y la regularidad de los fenómenos celestes.⁹⁶

En esta concepción de la renovación del mundo, subyace la idea de la perfección y beatitud de los orígenes, previa a la condición humana actual. Por lo tanto, la imagen del ciclo posee un simbolismo ambivalente, pesimista y optimista. El pesimismo proviene del devenir temporal, pues este indica un alejamiento con respecto a los comienzos, y dicho alejamiento significa el debilitamiento de la perfección original,

⁹⁵ *Ibidem*, p. 26.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 57.

pues al nacimiento sucede el progresivo desgaste que, al final, conduce a la muerte. Por su parte, el optimismo en esta idea, parte de la posibilidad de recuperar la plenitud con periodicidad. En otras palabras, el fin es sucedido de un comienzo.

La vuelta al origen es simbolizada, como hemos establecido, mediante ritos de renovación, dirigidos a regresar el Cosmos a su estado caótico original, para reiniciar la cosmogonía.

Hay, sin embargo, otra clase de ritos, emparentados hasta cierto punto con los de renovación. Son los ritos del fin del mundo, basados en mitos que manifiestan la movilidad del origen: “a partir de un cierto momento, el <<origen>> no se encuentra únicamente en un pasado mítico, sino también en un porvenir fabuloso.”⁹⁷

Un ejemplo de lo anterior, son los mitos diluvianos, referidos al fin de la humanidad, provocada por un ser divino, normalmente a causa de una transgresión ritual. Sin embargo, después de la catástrofe sobreviene una recreación del mundo y de la humanidad, como acontece en los mitos y ritos del origen.

Con todo, los mitos del fin del mundo hacen énfasis, más que en el fin, en un nuevo comienzo, reflejo de la cosmogonía. Por eso, los mitos del fin no hablan de una destrucción absoluta, pues siempre es seguida de un reinicio.

En las sociedades arcaicas, el regreso a los orígenes se da tanto en el plano colectivo como en el individual, ya sea con el objetivo de regenerar la existencia, o de dar paso a una nueva forma de vida, como ocurre con los rituales iniciáticos. A este respecto:

Desde los estadios arcaicos de cultura, la iniciación de los adolescentes comporta una serie de ritos cuyo simbolismo es transparente: se trata de transformar al novicio en embrión para hacerle renacer a continuación. La iniciación equivale a un segundo nacimiento. Es por medio de la iniciación cómo el adolescente se convierte en un ser socialmente responsable y despierto culturalmente.⁹⁸

En diversas culturas, estos rituales de regreso al útero, hacen al iniciado nacer en una nueva condición, lo cual sólo es posible si ha habido una regresión al estado prenatal,

⁹⁷ *Ib.*, p. 59

⁹⁸ *Ib.*, p. 86.

embrionario que, estructuralmente, corresponde a las tinieblas previas a la creación. El nuevo nacimiento no es una repetición del primero, el físico, sino uno de naturaleza mística o espiritual. “La idea fundamental es que, para acceder a un modo superior de existencia, hay que repetir la gestación y el nacimiento, pero se repiten ritualmente, simbólicamente. (...)”⁹⁹ El simbolismo de estos ritos es similar al de los ritos de retorno al origen; sin embargo, estos últimos son más de carácter colectivo, mientras los ritos iniciáticos se dirigen al individuo.

Los métodos de recuperación del pasado, pueden clasificarse en dos tipos principales. El primero, es una reintegración rápida y directa al origen, lo cual implica una abolición instantánea del tiempo, del cosmos, o del individuo, con miras a restaurar la situación original.

El segundo, consiste en un regreso paulatino, del momento presente hacia el comienzo absoluto. Cabe señalar que el regreso gradual se aplica básicamente al individuo, quien debe recordar exhaustiva y detalladamente su historia personal. Por lo tanto, a diferencia del primer tipo, en el regreso progresivo se hace uso de la memoria.

Como vemos, el primer método se refiere a la historia primordial y cósmica, mientras el segundo, a la historia personal. Sin embargo, estructuralmente, ambas técnicas son similares: “se trata siempre de acordarse, en detalle y con mucha precisión, de *lo que sucedió en los comienzos* y desde entonces.”¹⁰⁰ El conocimiento de los orígenes de las cosas o de la propia persona, lleva implícito el dominio mágico sobre lo mismo.

Como hemos visto, desde tiempos antiguos el rito juega un importante papel en la vida social de la humanidad. Etimológicamente, la palabra rito, proviene del latín *ritus*, referida, por una parte, a ceremonias relacionadas con lo sobrenatural; por otra parte, designa hábitos sociales, tales como usos y costumbres. Por lo tanto, el rito tiene que ver con formas de actuar repetidas de manera invariable. De este modo, puede definirse al rito como “una acción que provoca consecuencias reales; posiblemente sea una especie de lenguaje, pero también es algo más.”¹⁰¹

Si bien puede manifestarse de diversas maneras, el rito es un hecho universal, presente en distintas sociedades. Para Cazeneuve, el rito

⁹⁹ *Ib.*, p. 87.

¹⁰⁰ *Ib.*, p. 96.

¹⁰¹ CAZENEUVE, Jean. (1971). *Sociología del rito*. Amorrortu. Buenos Aires, p. 14.

(...) es un acto individual o colectivo que siempre, aun en el caso de que sea lo suficientemente flexible para conceder márgenes a la improvisación, se mantiene fiel a ciertas reglas que son, precisamente, las que constituyen lo que en él hay de ritual. Un gesto o una palabra que no sean la repetición siquiera parcial de otro gesto u otra palabra, o que no contengan elemento alguno destinado a que se lo repita, podrán constituir, sí, actos mágicos o religiosos, pero nunca actos rituales.¹⁰²

Por lo tanto, la repetición es la característica fundamental del rito. Ante esto, cabe considerar que, como en general ocurre con los fenómenos humanos, el rito está sometido a la evolución y, en consecuencia, al cambio.

Cabe precisar que el ritual —o el complejo ritual— está constituido por un conjunto o serie de ritos. Los complejos rituales, al relacionarse con la mitología, se consideran ritos religiosos, que “revelan de algún modo, en virtud de la coincidencia que establecen entre el orden sincrónico y el orden diacrónico, su característica más fundamental, que radica en esa función sintética.”¹⁰³ En este caso, el orden diacrónico se refiere a la temporalidad, esto es, el tiempo histórico; mientras la sincronía se refiere a la eternidad, es decir, el mundo sagrado.

Su evolución puede darse lentamente aunque, por otra parte, un complejo ritual puede desaparecer por entero, para ser sustituido por otro, como efecto de una revolución en el plano religioso. Es decir, un rito no puede modificarse sustancial y repentinamente, sin perder su esencia, pues se atentaría contra su principio elemental: la repetición, la cual le otorga rigidez y le hace sujetarse a determinadas reglas.

Debido, precisamente, a su inmutabilidad, los ritos pueden considerarse fuentes de gran valía para la descripción y reconstrucción de fenómenos sociales. Dado que el ritual es también considerado por la psicología del individuo —como, por ejemplo, en el caso de algunas manifestaciones de neurosis— puede hablarse de un ritual en el nivel individual.

¹⁰² *Ibidem*, p. 16.

¹⁰³ *Ib.*, pp. 30 y 31.

Sin embargo, para nuestro tema de estudio –la vida ceremonial de una comunidad indígena huichola—, se considera el ritual desde una perspectiva social, en la que prevalece la colectividad sobre la individualidad.

Desde el punto de vista estructural el rito (al igual que el mito) puede estudiarse como un sistema simbólico. Además de ser considerado como una acción o conjunto de acciones, el rito puede denominarse –en forma figurada— como un lenguaje, "para señalar así que significa algo distinto de cuanto manifiesta en forma directa." ¹⁰⁴

Como sistema simbólico, el rito es un lenguaje que remite a una estructura. Es, en consecuencia, un tipo de comunicación que se explica por un código, sobre el cual se sustenta el contenido de los mensajes que contiene. Adicionalmente, el rito "también se explica como algo distinto de cualquier otro tipo de comunicación, como algo que posee una cualidad propia, irreductible al contenido de sus mensajes y capaz, inclusive, de conferir a estos una eficacia diferente." ¹⁰⁵

La expresión ritual es una manifestación del ser humano y, en consecuencia, la actitud ritual no puede desprenderse de la condición humana.

Por <<condición humana>> entendemos aquí el conjunto de las determinaciones impuestas al individuo, o, en otros términos, el condicionamiento general o el total de las condiciones a las que su acción está sometida y que limitan el campo de su libre arbitrio o de su indeterminación. Esto significa que esa expresión comprende, en cierto sentido, lo que se da en llamar <<naturaleza humana>> (...). ¹⁰⁶

La naturaleza humana tiene, básicamente, tres orientaciones: el aspecto fisiológico y mental del ser humano; el medio ambiente que lo determina y condiciona; y el medio social que lo regula. De esta forma, el individuo es –por una parte— un ser libre y –por la otra— un ser sometido a limitaciones, a lo largo de toda su existencia. Por lo tanto, la condición humana resulta indefinida, al representar una contradicción entre la libertad y el condicionamiento, extremos entre los que oscila la persona.

¹⁰⁴ *Ib.*, p. 24.

¹⁰⁵ *Ídem*

¹⁰⁶ *Ibídem*, p. 28

La principal diferencia entre el ser humano y el animal, radica en que el primero posee conciencia, lo cual le permite –hasta cierto punto– definir su condición y elegir sus reglas. En cambio, los animales están determinados por los instintos, que regulan en forma común a cada especie.

Sin embargo, en el caso de los humanos, la libertad del individuo está acotada por las normas de la colectividad; en efecto, “(...) en la totalidad de los grupos sociales que hemos conocido, la libertad para determinarse individualmente está en buena parte restringida por reglas rigurosas que constituyen la estructura misma de la vida social.”

¹⁰⁷ La individualidad, que constituye la principal diferencia entre el ser humano y el animal, es, sin embargo, contenida por las normas emanadas del grupo.

De acuerdo con Cazeneuve, la libertad y la conciencia del individuo (características eminentemente humanas) constituyen una fuente de angustia, que orilla al ser humano a una disyuntiva:

- a) paliar su angustia, ocultando lo que haga manifiesta la indefinición de su naturaleza;
- o
- b) aceptar dicha angustia, a fin de preservar y fomentar todo cuanto le distingue del animal. Esto hace considerar “fuente de poderío todo cuanto constituya un símbolo de lo condicionado.” ¹⁰⁸

La primera opción consiste en definir su condición humana, a través de regulaciones precisas que le den estabilidad a su mundo, y constituyéndose en un ser sin iniciativas ni responsabilidades individuales, protegido por la seguridad que le otorgan las normas. Sin embargo, esta opción no deja de ser sino un ideal, porque el ser humano no puede abandonar su condición que, como hemos dicho, es indefinida y oscilante, lo cual le abre a la posibilidad de quebrantar las normas.

Asimismo, no puede evitar el devenir y el paso por las distintas edades de la vida, y por diversas etapas sociales, por lo que, realmente, no puede mantenerse inalterable dentro de la sociedad y, por consiguiente, no puede haber una regulación absoluta para sus actos, ni para su existencia.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, pp. 31 y 32.

¹⁰⁸ *Ib.*, p. 32.

De hecho, la misma naturaleza, que en apariencia está regida por un orden natural, no deja de revelar excepciones que contravienen las reglas. En la misma medida, el supuesto orden y equilibrio que otorgarían al ser humano seguridad, no dejan de estar amenazados, ni de ser endebles. Y esta debilidad provoca angustia en el individuo, angustia que

(...) señalaba la distancia existente entre la norma y el verdadero instinto, entre la cultura y la naturaleza. Automáticamente, todo lo que podía poner en pie esa angustia, todo lo que amenazaba el orden —por ejemplo lo insólito, el devenir, lo anormal—, se convertía en un símbolo de cuanto hay de irreductible en la condición humana. Era natural entonces que el primitivo tratase de reaccionar, rechazando esos mismos símbolos por medio de un acto simbólico.¹⁰⁹

De este modo, el origen de algunos ritos puede ser la intención de preservar sin peligros ni problemas una vida regulada totalmente por normas, es decir, estable y definida. Las amenazas al orden provienen, por una parte, de la angustia y por la otra, de la percepción de una realidad desconocida, que deja entrever lo sobrenatural, lo numinoso, término que “sugiere una impresión directa, una reacción espontánea frente a una potencia que, posteriormente, podrá ser considerada sobrenatural.”¹¹⁰

De ahí que esa realidad desconocida, numinosa, se relacione con lo misterioso y, en consecuencia, remita a la angustia y a lo irracional, y eso origina los ritos orientados a alejar lo numinoso, que amenaza el orden de la condición humana sujeta a regulaciones.

Sin embargo, lo misterioso no sólo genera angustia, ni únicamente provoca rechazo. También puede suscitar atracción, ya que

En todo lo que escapa a la regla, en lo que sobrepasa la condición humana definida por el orden absoluto, el hombre alcanza a distinguir, en efecto, el sello de la potencia. Lo que amenaza las normas y las trastrueca es, también, lo más fuerte. Por lo tanto, los símbolos inquietantes son los mismos que, a la vez, parecen evocar posibilidades ilimitadas.¹¹¹

¹⁰⁹ *Ib.*, p. 33.

¹¹⁰ *Ib.*, p. 34.

¹¹¹ *Ib.*, p. 35.

Esta otra vertiente de lo misterioso da origen a otro tipo de ritos, destinados a la aprehensión y manejo de lo numinoso. Sin embargo, esto implica para el practicante, el renunciar a una condición humana fija, pues estos ritos mantienen a la esencia humana sin definición.

Así, en las dos opciones revisadas, la primera busca la estabilidad de la condición humana, mediante su sometimiento a reglas, por lo cual aplica ritos cuyo fin es apartar lo que simbolice la imperfección, peligrosa para la inamovilidad del sistema. La condición humana es, aquí, determinada y validada por el propio ser humano quien, de este modo se desliga de toda relación con lo numinoso.

En tanto, la segunda opción “radica en colocarse simbólicamente en el mundo de la potencia absoluta, irreductible a la regla, en cuyo caso la <<condición>> humana propiamente dicha ya no existe.”¹¹²

En la primera alternativa, las reglas constituyen lo general y abstracto; en cambio, lo excepcional y lo individual es real y existe individualmente. Esto indica una relación antitética entre lo abstracto de la condición humana (lo regulado), y lo concreto de la realidad individual (lo numinoso), resuelta en una tercera opción.

La tercera opción, de carácter simbólico, constituye una síntesis, lograda mediante “ritos que diesen a la condición humana un fundamento distinto del de ella misma, que la hiciesen formar parte de una realidad trascendente.”¹¹³

Según Cazeneuve, la necesidad del rito surge de la angustia humana de tener una condición indefinida. Tal angustia hace al ser humano dividirse entre el sometimiento a reglas inmutables, orientadas a fijar su naturaleza, y la capacidad de rebasar los límites impuestos por las reglas.

Este conflicto puede ser solucionado mediante el ritual, de tres maneras distintas:

- a) renunciar a la potencia para afirmarse sólo en la condición humana. Aquí el ritual sirve para apartar lo numinoso, considerado impuro;

¹¹² *Ídem*

¹¹³ *Ibídem*, p. 36.

- b) pretender la potencia, desistiendo de la estabilidad que –a su vez— evita la angustia. En este caso, lo numinoso se reviste de potencia mágica, y se le maneja por medio del ritual.
- c) basar la conciencia humana en una realidad trascendente, logrando la definición y la estabilidad. En esta solución, el ritual se fundamenta en una realidad sobrehumana, lo cual remite a lo sagrado y da pie al pensamiento religioso. Esto no significa una evasión de la condición humana, sino su sacralización o transposición al plano numinoso.

Como podemos ver, la realización de ritos manifiesta la comprensión de una realidad distinta –aunque no por ello desvinculada— de lo humano, que puede tanto generar alteraciones y angustia en la condición humana, como orientarla a la potencia, aun a costa de la estabilidad; o a fundamentar su existencia.

Para Arthur Hocart, las explicaciones más adecuadas sobre el ritual y las razones de su realización, deben buscarse en los propios textos rituales, así como en cantos, oraciones y libros sagrados, pues “las palabras que se emplean en el ritual evidencian la búsqueda de resultados definidos.”¹¹⁴ Y estos resultados se refieren –en términos generales— a la conservación de la vida, lo cual puede referirse –más concretamente— tanto el deseo de buenas condiciones de salud, como de alimentación.

En efecto, la vida es acaso el bien máspreciado por el ser humano, tanto para el individuo como para la colectividad, por lo que “Una de las técnicas para asegurar la vida es eso que llamamos ritual.”¹¹⁵

Debido a que el ser humano es, asimismo, un ser social, el ritual se aplica en el nivel social, pues “el ritual no es una búsqueda de la vida, sin más: es una búsqueda social.”¹¹⁶

La percepción de una realidad desconocida implica en primera instancia una reacción emocional, más que racional. Por lo tanto, el ritual –vinculado directamente con esa otra realidad—también se relaciona con lo emocional: “(...) la serie de acciones que

¹¹⁴ HOCART, Arthur M. (1975). *Mito, ritual y costumbre. Ensayos heterodoxos*. Siglo Veintiuno Editores. Madrid, p. 67.

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 72

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 73

solemos llamar ritual va acompañada por la emoción. (...) el ritual puede estar teñido de emoción, pero no por eso cabe decir que esté hecho de emoción.”¹¹⁷

De hecho, la intensidad de la emoción en el ritual puede variar, de acuerdo con el tipo de culto efectuado, pues hay rituales estructurados a partir de una forma lógica, que dejan poco lugar a la emoción.

Como actividad social, el ritual precisa una organización, por lo que se inserta dentro de una jerarquía; sin embargo, “La emoción destruye la organización de la misma forma que destruye la celebración.”¹¹⁸ Es por ello que los cultos que privilegian la emoción, son a la vez individualistas y gregarios, porque cada individuo participante vive su propia emoción, aunque actúa en compañía de otros individuos. Por esa razón, Hocart califica de democráticos los rituales emocionales aunque, en su organización, tienden a ser amorfos. Contrariamente, la complejidad en el ritual implica la organización y jerarquización en las sociedades en donde se presenta.

Los ritos pueden ser clasificados de diferentes modos; por ejemplo, según la finalidad a la que están destinados, según la forma en que se les lleva a cabo, o de acuerdo con el plano de la existencia en el que pretenden operar.

Marcel Mauss propuso una forma de clasificación de los ritos, en dos categorías:

- a) ritos positivos, referidos a mandatos, y
- b) ritos negativos, relativos a prohibiciones.¹¹⁹

Sin embargo, de acuerdo con Cazeneuve, es difícil establecer los límites precisos entre ambas categorías. Otra forma de clasificación de los ritos, los agrupa en:

- a) ritos de control, que incluyen interdicciones y fórmulas mágicas orientadas a producir efectos en la naturaleza.
- b) ritos conmemorativos, cuya función es recrear el ámbito sagrado, al representar mitos. Los ritos conmemorativos suelen ser complejos y se dan en el contexto ceremonial.

¹¹⁷ *Ib.*, pp. 74 y 75

¹¹⁸ *Ib.*, p. 83

¹¹⁹ *vid.* MAUSS, Marcel. *Manuel d'e ethnographie*, cit. en Cazeneuve, Jean, *op. cit.*, pp. 19 y 20.

También puede dividirse a los ritos en:

- a) comportamientos, tanto positivos como negativos, vinculados al mundo cotidiano, y
- b) ritos o conjuntos rituales, destinados a vincular el mundo cotidiano y el mundo mítico.

Roger Caillois, en su obra *El hombre y lo sagrado*, ubica la fiesta dentro del ritual, pues se produce en un tiempo especial, diferente al de la vida profana, debido a su agitación y exceso que rebasan y transforman al individuo y a la comunidad. La fiesta pertenece a la vida religiosa, por lo cual requiere una preparación previa de penitencia (ayuno, silencio, abstinencia sexual, etc). Estas privaciones tienen por objeto paliar el desgaste del mundo, provocado por la marcha del tiempo. Sin embargo, las restricciones no bastan, pues es necesario retornar periódicamente al momento de la creación, recreándola a través de la fiesta.

Al iniciar la fiesta, la privación se sustituye por el exceso, que rememora el caos previo al origen, el tiempo sin normas ni moldes, el tiempo de la plenitud; por ello los excesos reparan el desgaste. En efecto:

(...) el tiempo agota, extenua. Es lo que hace envejecer, lo que encamina hacia la muerte, lo que desgasta. (...) Anualmente la vegetación se renueva y la vida social, como la naturaleza, inaugura un nuevo ciclo. Entonces todo lo que existe debe rejuvenecerse. Hay que volver a empezar la creación del mundo.¹²⁰

Por lo tanto, el ritual o fiesta, al actualizar la creación, introduce a los hombres a un tiempo y un espacio singulares, los del origen, denominados *Gran Tiempo* y *Gran Espacio*. En consecuencia, la fiesta o ceremonia se celebra en un lugar sagrado y en los momentos que marcan el inicio de los ciclos de renovación de la naturaleza, en especial los de fecundidad.

Los ritos pueden consistir en la repetición o la actualización de los mitos. Los antepasados míticos instituyeron las fiestas, por eso en cada celebración participan a través de sus descendientes, quienes los representan o encarnan, mediante la

¹²⁰ CAILLOIS, Roger, *op. cit.*, p. 114.

penitencia previa y, durante la fiesta, por medio de la comunión con los antepasados, pues durante el ritual se diluyen las fronteras entre los mundos material y espiritual.

Además de transgredirse prohibiciones, e incurrir en excesos, en la ceremonia se realizan *actos al revés*, esto es acciones contrarias al proceder normal, lo cual habla del regreso al caos primitivo. En el caso de los huicholes, esto se refleja en las palabras, las cuales enuncian una acción contraria a la que se realiza, como se desarrollará en el tercer capítulo de la presente investigación.

De acuerdo con Caillois, "Lo *sagrado de reglamentación*, el de las prohibiciones, organiza y hace durar la creación conquistada por lo *sagrado de infracción*; uno gobierna el curso normal de la vida social, el otro preside su paroxismo."¹²¹

Por lo tanto, el tiempo de la fiesta corresponde a lo sagrado de infracción, en tanto remite al caos primordial, del que surge el universo organizado. Así, la fiesta —con su desenfreno— promueve el rejuvenecimiento del mundo, su restauración.

La restauración, lograda mediante el paroxismo festivo, renueva y purifica el mundo y la sociedad. De este modo, cuando la fiesta concluye, su fuerza excesiva debe dar paso a la medida necesaria para la conservación y el mantenimiento del orden.

El retorno del trabajo y el respeto, al final de la fiesta, indica la vuelta a lo sagrado de reglamentación, que entonces preside al mundo natural y social.

1.7.3. Chamanismo y vida nómada

La palabra chamán "es de origen tungús (saman), y ha pasado a través de los rusos al lenguaje científico europeo."¹²² Sin embargo, el chamanismo es un fenómeno religioso presente en todo el mundo, ya que no se limita a las regiones árticas o del Asia central, pues se presenta también en otras regiones de Asia, así como en Oceanía y en distintos grupos étnicos del continente americano, como es el caso que se estudia en la presente investigación: los huicholes del estado de Nayarit, en México.

¹²¹ *Ibidem*, p. 143.

¹²² ELIADE, Mircea. (1980). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, tomo IV. Ediciones Cristiandad. Madrid, p. 439.

Las principales funciones de un chamán son la dirección de las ceremonias de la comunidad y la curación de enfermedades. La condición de chamán puede adquirirse de distintas formas: por herencia, por vocación espontánea, por su propia decisión o por elección por parte de potencias sobrenaturales. En todo caso, una persona sólo es reconocida como chamán después de haber llevado a cabo exitosamente distintas pruebas de iniciación, que van a la par de crisis personales, sufridas por el futuro chamán durante su preparación.¹²³

En efecto, durante el proceso de iniciación, el neófito sufre un proceso de muerte y resurrección simbólicas, en numerosas ocasiones precedido de desórdenes mentales, al término del cual

(...) adquiere un nuevo modo de ser, que le capacita para mantener relaciones con los mundos sobrenaturales. El chamán será un individuo capaz de <<ver>> a los espíritus, y él mismo se comporta como un espíritu. Puede abandonar su cuerpo y viajar en éxtasis por las regiones cósmicas.¹²⁴

Además de las enfermedades, los sueños y el éxtasis son, en sí, una forma de iniciación, pues permiten a la persona que los experimenta, el paso de la condición profana a la sagrada. Se considera que estos tipos de iniciación "no significan otra cosa que una "elección" venida de lo alto"¹²⁵

Sin embargo, la sola experiencia extática no basta para la conversión de una persona en chamán, pues también debe recibir la instrucción de los chamanes de su comunidad, en relación con las tradiciones religiosas seguidas por la misma, lo cual constituye una de las funciones más relevantes desempeñadas por el especialista en lo sagrado.

En cuanto a su génesis, el chamanismo es un fenómeno proveniente del Paleolítico, en específico de la etapa nómada, sustentada en la cacería, previa a la organización del ser humano en comunidades de tipo agrícola.

¹²³ cf, *Ídem*.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 440.

¹²⁵ ELIADE, Mircea. (1986). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica. México, p. 45.

Los nómadas presentaban una movilidad continua, pues debían buscar sus presas en distintas zonas. Si bien eran grupos de cazadores, no eran muy numerosos, por componerse de "poco más de cuarenta o cincuenta individuos";¹²⁶ en consecuencia, aún no había presión social que constriñese al individuo.

Por sus características, el camino del conocimiento chamánico implica el sometimiento del individuo a la soledad y a regímenes estrictos, como el ayuno y abstinencia sexual, necesarios para la obtención del éxtasis y del conocimiento, por medio del contacto con entidades espirituales. De acuerdo con Campbell:

en el mundo de la caza prepondera el principio chamánico, y (...) por tanto la vida mitológica y ritual está mucho menos desarrollada que entre los plantadores. Tiene un carácter mucho más ligero, más fantástico, y la mayoría de sus deidades funcionantes tienen más bien el carácter de familiares personales que de dioses profundamente desarrollados.¹²⁷

Con el desarrollo de la cultura sedentaria, fenómeno concomitante a la aparición de la agricultura, el énfasis del grupo por encima del individuo se contrapuso a las formas que tiene el aprendizaje chamánico, en las cuales la primacía del individuo es la característica principal.

Además, el paso de la caza a la siembra como fundamento de la existencia, implica una transformación del culto, pues éste deja de ser desempeñado por un individuo solitario, inmerso en la naturaleza (en montañas, bosques, hielos, grutas), para ser llevado a cabo por la comunidad entera, bajo la dirección de sacerdotes, en los tiempos marcados por las distintas fases del ciclo agrícola.

Este proceso es análogo a la forma de subsistencia: la cacería puede ser solitaria o, a lo sumo, se realiza en pequeños grupos. En cambio, las fases agrícolas de preparación del terreno, la siembra, el cuidado de los vegetales cultivados y la cosecha, no pueden ser llevadas a cabo por una sola persona o unas cuantas: es necesaria la participación de un mayor número de personas, quienes disfrutaran de los beneficios del trabajo colectivo, como se verá más adelante.

¹²⁶ CAMPBELL, Joseph. (1996). *Las máscaras de Dios. Mitología primitiva*. Alianza. Madrid, p. 277.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 279.

Al integrarse los chamanes a la comunidad, lo hacen bajo la forma del sacerdocio. Si bien en la forma de obtención del conocimiento chamánico perviven las formas nómadas, los especialistas en lo sagrado deben dar a sus actividades un sentido social. En otras palabras, deben lograr que su capacidad de relacionarse con el ámbito de lo sagrado sirva a los fines de la comunidad, de la que el mismo chamán es parte integrante.

Vemos así cómo el chamanismo es una institución antigua, desde el Paleolítico, cuando prevalecía el nomadismo y, por lo tanto, la forma de vida se basaba en la caza y la recolección. Por lo mismo, las sociedades de esa época presentaban características muy distintas de las sociedades formadas posteriormente, con el advenimiento de la agricultura, fenómeno que no puede darse sin la presencia de asentamientos humanos, conformados por grupos numerosos.

Por sus características, el Paleolítico desfavorece la formación de conglomerados humanos, y promueve la independencia de los individuos, marcada por la soledad, y esa es la condición básica del aprendizaje chamánico, que se realiza en forma solitaria.

Si bien la ayuda de otros chamanes es importante, el contacto con el mundo espiritual juega un papel fundamental en la formación del chamán, pues son los seres sobrenaturales quienes se encargan de los aspectos básicos, tanto de la iniciación, como de las enseñanzas del neófito. Y el contacto con los espíritus se logra mediante prácticas que se dan en un entorno de soledad.

Sin embargo, hemos visto cómo, a lo largo del desarrollo de la humanidad, el individuo ha dejado —hasta cierto punto— de ser independiente, para conformar grupos, lo que (como ocurrió con el desarrollo de la agricultura) permite realizar trabajos en común, beneficiosos para la comunidad entera, tema del siguiente punto.

De este modo, el chamanismo —desarrollado fuera de la comunidad— fue asimilado a la misma, en pro del bienestar del grupo. El chamán pierde sus prerrogativas individuales, para integrarse en una estructura, identificada con el sacerdocio.

Sus funciones dejan, relativamente, de ser independientes para participar de la vida comunitaria, integrada ritualmente a un ciclo. Así, en las sociedades agrícolas en

donde están insertos, los chamanes constituyen una figura central para el bienestar del grupo, en distintos niveles:

- a) en el nivel medicinal o curativo, pues a través de la práctica de la medicina tradicional, procuran la preservación de la salud de los individuos;
- b) en el nivel de la subsistencia, ya que por medio de su participación activa en los ritos, promueven el logro de buenas cosechas;
- c) en el nivel cultural y religioso, pues mediante el ritual –al recrear los mitos de origen y transmitir los saberes tradicionales, incluyendo los métodos de iniciación chamánica— contribuyen a conservar y difundir la memoria colectiva y, en consecuencia, a mantener viva la herencia cultural;
- d) en el nivel social, al fomentar la cohesión de la comunidad, pues esta participa activamente en las ceremonias dirigidas por los chamanes.

1.7.3.1. El paso del nomadismo al sedentarismo: aparición de las sociedades hidráulicas

Como se ha señalado, en sus orígenes el chamanismo fue una manifestación propia de los grupos nómadas, caracterizados por la primacía del individuo sobre la comunidad. Con la aparición de la agricultura, éste énfasis se desplazó al polo opuesto, ya que las comunidades basadas en la agricultura precisaban el trabajo colectivo.

Un ejemplo de la participación colectiva en el trabajo para bien común es el llamado despotismo oriental, el cual, según explica Kart Wittfogel, se caracteriza por la fuerza autoritaria del poder político, como una forma propia de gobierno, presente en sociedades agrícolas, en las cuales existen obras de gran escala –dirigidas por el gobierno— que controlan las inundaciones. El despotismo oriental se presentaba en sociedades asiáticas, pero también en las culturas agrarias de la América prehispánica y en algunas sociedades del oriente de África y del Pacífico, como Hawái. Debido a la importancia del uso del agua para riego, es que también se les denomina *sociedades hidráulicas* o *culturas hidráulicas*. Wittfogel considera los términos ‘sociedad hidráulica’ y ‘sociedad agroadministrativa’ como equivalentes de los términos ‘sociedad oriental’ y ‘sociedad asiática’, todos los cuales son a su vez sinónimos de ‘despotismo oriental’.

Esas sociedades surgen a partir del sedentarismo, vinculado a la aparición de la agricultura, sobre todo en ambientes áridos, semiáridos y húmedos, donde había la

necesidad de dar respuesta a los problemas ya sea de escasez de agua o de inundaciones periódicas. Se trata de un nexo geo-institucional en donde un área nuclear limitada, incide marcadamente en las condiciones de áreas más extensas y marginales, que tienen vínculos políticos con áreas hidráulicas centrales, aunque también pueden tener una existencia independiente. De acuerdo con Wittfogel, en este tipo de sociedades, el poder despótico del Estado corre a cargo de caudillos, lo cual se refleja en la burocracia que caracteriza el señorío.

La sociedad hidráulica se basa en la acción humana sobre la naturaleza, la cual responde a distintos factores históricos. De hecho son características del ser humano su incesante influencia sobre su entorno, que transforma continuamente; y la actualización de sus fuerzas para acceder a nuevos niveles de operación. Para tener estos logros, es fundamental la presencia del orden institucional, así como las particularidades de su entorno. Cuando las condiciones institucionales son iguales a la vez que las condiciones naturales son diferentes, surgirán nuevas formas de tecnología, subsistencia y control de la sociedad.

Por lo que al agua se refiere, es un recurso que —dependiendo de cada región— puede abundar o escasear, lo cual implica la necesidad de una forma de controlar este recurso. En la época nómada, cuando el ser humano basaba su subsistencia en la caza, la recolección y la pesca, no era necesario un control planificado del agua. Sin embargo, en cuanto comenzó la agricultura, el apremio por el agua se volvió indispensable, así como el identificar las posibilidades hidráulicas de los diferentes terrenos, especialmente en las zonas secas, donde se requieren fuentes de agua diferentes a la lluvia. Cabe destacar que hubo una etapa milenaria, durante la cual se dio la coexistencia entre recolectores, cazadores, pescadores y pastores con agricultores de regadío, si bien los primeros no solían dejar a un lado sus ocupaciones habituales, para pasar a un modo hidroagrícola de vida.

No obstante, la agricultura pudo haber sido una actividad complementaria y poco a poco se convirtió en la principal forma de subsistir, aun cuando socialmente tenía algunas desventajas, en comparación con la forma nómada de vida, ya que el sedentarismo agrícola implica una estratificación social y un caudillaje que —en la medida en que se va haciendo compleja la sociedad— hace uso de métodos de control político y de control de la propiedad, que pueden ser estrictos.

De acuerdo con Wittfogel, en los tiempos tribales de las primeras organizaciones agrarias, las mujeres, los niños y los prisioneros de guerra se encargaban del cultivo de campos cercanos al campamento, en tanto los varones adultos (que conservaban un predominio dentro de la tribu), no abandonaban sus actividades de caza, pesca o pastoreo. Mas el cambio hacia la agricultura fue motivado por las privaciones que puede implicar la vida nómada, y que podían resolverse con la relativa seguridad alimentaria que brinda la agricultura. Esto significa que se podía obtener una mayor seguridad material, a cambio de una sumisión política, económica y cultural.

Una vez dado el cambio hacia la forma de vida sedentaria, orientada a la agricultura, se percibieron las distintas posibilidades que esta ofrece, de acuerdo sobre todo con las condiciones del clima, del terreno y de la disposición de agua. En los lugares donde esta abunda (por la lluvia o por corrientes o cuerpos acuáticos), su abasto no representa problema; pero en los sitios secos, es donde la necesidad de encontrarla se vuelve más urgente. En función de lo mismo, jugaron un papel importante las modalidades de siembra, que podían ir de la agricultura de temporal (de acuerdo con el clima y la estación de lluvias) o la de regadío. Fue en este último caso cuando el hombre

(...) empezó a manipular las cualidades recientemente descubiertas de los antiguos lugares mediante un cultivo con riego a pequeña escala (hidroagricultura) y, o a gran escala y dirigida por el gobierno (agricultura hidráulica). Sólo entonces surgió la *oportunidad* de que aparecieran patrones despóticos de gobierno y sociedad.¹²⁸

El énfasis, por tanto, existe en la oportunidad más que en la necesidad. Por lo tanto, de las posteriores grandes empresas nacidas para controlar el agua, surgió un orden hidráulico en tanto que formaban parte de un vínculo no hidráulico más extenso. El surgimiento del control gubernamental del agua, no depende la existencia excesiva o demasiado escasa de este recurso. A su vez, el control gubernamental del agua no conlleva el método despótico.

Ante el paisaje deficitario de agua, el ser humano únicamente se orienta hacia un sistema de vida hidráulico, más allá del nivel de una economía de subsistencia

¹²⁸ WITTFOGEL, Karl A. (1962). *Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario*. Guadarrama. Madrid, p. 30. [Las cursivas son mías].

extractora, rebasando la influencia de grandes centros de agricultura de temporal (dependiente de la lluvia).

En el éxito de la agricultura, intervienen distintos factores naturales, como plantas útiles, un suelo susceptible de cultivo, la humedad y temperatura idóneas, y un terreno con un relieve adecuado. Estos elementos deben darse en forma equilibrada y todos son igualmente indispensables, por lo que la acción humana es fundamental para poder compensar la falta o escasez de alguno de ellos.

Por lo que atañe a la organización, la agricultura hidráulica requiere una forma concreta de división del trabajo, a partir de que su objetivo es intensificar el cultivo. A la vez, requiere la cooperación en gran escala. A pesar de las similitudes en la mayoría de las actividades entre la agricultura pluvial (o de temporal) y la de regadío, se diferencian en las operaciones requeridas por esta última, que para ser funcional precisa la perforación de fosos, diques y riego, mismas que no se hayan presentes en la agricultura de temporal. El riego mismo consume una gran cantidad del tiempo y esfuerzo del campesino.

La hidroagricultura o cultivo de riego a pequeña escala, requiere una intensidad de cultivo elevada, pero no requiere que la sociedad donde se practica tenga una división del trabajo, comunal, territorial o nacional. Una forma de organización laboral así, se da cuando son grandes volúmenes de agua los que deben controlarse.

Donde quiera que el hombre, en las culturas preindustriales, recoja, almacene y conduzca agua a gran escala, encontramos la conspicua división entre trabajo preparatorio (alimentación) y trabajo propiamente dicho, división característica de toda la agricultura hidráulica.¹²⁹

Los trabajos hidráulicos pueden orientarse a resolver la escasez del líquido, o a enfrentar los peligros de su exceso. Las zonas donde el cultivo hidráulico es posible, son las llanuras áridas y semiáridas, así como las regiones húmedas donde son propicias las cosechas acuáticas, que son bajas y ello posibilita que sean regadas con el agua proveniente de ríos cercanos, como ocurrió en zonas de Egipto, Mesopotamia o Mesoamérica, entre otras. En tanto, las lluvias son peligrosas en las zonas semiáridas, toda vez que pueden concentrarse excesivamente o ser irregulares. De

¹²⁹ *Ibidem*, p. 42.

este modo, en las culturas hidráulicas mayores, las obras hechas para la irrigación deben complementarse con otras que protejan de las inundaciones.

La cooperación es un factor importante en las regiones dedicadas a actividades hidrodráulicas, pues es la base de su organización. La cooperación se da en función de tres aspectos: *dimensión*, *integración* y *liderazgo* (el cual implica el liderazgo hidráulico y político).

La *dimensión* se refiere al lugar donde se asienta una sociedad hidráulica y al volumen de trabajo que se requiere. Si se abarca sólo una localidad, los varones adultos pueden distribuirse en uno o más equipos comunales de trabajo; el volumen de trabajo movilizado depende de las circunstancias y necesidades que haya.

La *integración* tiene el propósito de planificar la cooperación metódica, sobre todo en el caso de que la realización de los objetivos sea dificultosa y cuando los equipos de cooperación son grandes. La planificación debe considerar tanto el tipo de construcciones que se necesiten, como la cantidad de personas que se requieren, y la forma de reunirlos. Esto implica una cuota y un criterio de selección del personal, al cual sucede la notificación (avisar a los implicados) y la movilización del mismo. El contingente reunido, debe distribuirse en grupos, de acuerdo con el tipo de trabajo que se hará; también debe considerarse la alimentación y medios de transporte y distribución.

El *liderazgo* significa la presencia de dirigentes para la labor de equipo y, cuando se trata de grandes equipos integrados, se precisan líderes y disciplinados, organizadores y planificadores, que conduzcan las labores por los cauces adecuados, para que se logren los objetivos.

El liderazgo, a su vez, implica el liderazgo hidráulico y el liderazgo político, toda vez que para administrar efectivamente las obras, es necesaria una red de organización que abarque la población del país, que es el núcleo dinámico de las obras. Por lo tanto, "los que controlan esta red de trabajo están especialmente preparados para asumir el poder político supremo".¹³⁰ De ahí que, históricamente, los regímenes de sociedades hidráulicas fueron moldeados de acuerdo con el liderazgo y el control social propios de la agricultura hidráulica.

¹³⁰ *Ibíd.*, p. 46.

Las obras hidráulicas a gran escala son actividades económicas previas al proceso de producción último, ya que suministran a los productores agrarios un material fundamental, esto es el agua. Las obras hidráulicas pesadas cumplen funciones protectoras necesarias para todo el país donde operan. En sus inicios, cubren un área relativamente amplia y, al desarrollarse, aumentan su extensión.

La fuerza laboral cambia su carácter según la operación y el espacio. Así, las obras hidráulicas a gran escala precisan ser operadas por un personal con una amplia distribución. En general, la demanda hidráulica es satisfecha con varones agrícolas adultos, que viven en sus aldeas y no tienen necesariamente que concentrarse en una zona determinada.

En las sociedades hidráulicas con grandes obras, los trabajadores son campesinos, que suelen ser movilizados por periodos cortos. La división del trabajo agro-hidráulico no implica la división de trabajadores. Una característica básica de las grandes obras de la agricultura hidráulica es que el gobierno las dirige.

Los dirigentes de las actividades agro-hidráulicas efectúan funciones intelectuales, que tienen una relación indirecta con la organización del personal y de los materiales. Estas funciones, aunque indirectas, son significativas pues se refieren a la cuenta del tiempo y el diseño del calendario, lo cual conlleva el conocimiento de la astronomía, así como del cálculo y la mensuración. La forma en que estas labores se desempeñen, incide en el desarrollo político y cultural de las sociedades hidráulicas.

El régimen hidráulico propicia el desempeño de determinadas funciones intelectuales entre sus líderes, las cuales –por un lado— se relacionan con la organización de recursos humanos y materiales, y por el otro con la cuenta del tiempo y el cálculo del calendario, que son factores fundamentales para que las economías hidráulicas sean funcionales. Por lo tanto, la medida y el cálculo son tareas cuyo modo de efectuación inciden en el desarrollo político y cultural de la sociedad hidráulica.

El cálculo calendárico tiene como razón de ser el hecho de que, en las sociedades hidráulicas, no basta con conocer el inicio de cada estación y de cada temporada de lluvias o sequías, de frío o de calor, a fin de prepararse para tener una buena cosecha, previendo y aprovechando las inundaciones o calculando el riego. Por ello, la astronomía y las matemáticas fueron las herramientas de las que se valieron los dirigentes de las civilizaciones hidráulicas, ya que las operaciones de cuenta y

medición del tiempo eran realizadas por especialistas relacionados con el régimen hidráulico, cuya producción se mejoraba mediante sus funciones, además de que se reforzaba el poder de los líderes.

Además de las actividades directamente agrícolas, y a partir de los conocimientos necesarios para efectuarlas, los dirigentes del estado hidráulico realizaban otras labores, también hidráulicas mas no de carácter agrario, como construcción de acueductos y aljibes para agua potable o canales de navegación.

Las grandes construcciones no hidráulicas que se realizaron fueron estructuras defensivas; caminos; palacios, capitales y tumbas; y templos. Estas construcciones fueron posibles gracias a que la agricultura hidráulica había otorgado al ser humano la experiencia en el manejo de materiales de construcción y su manipulación organizada, así como en el control ilimitado de la fuerza laboral, por parte de los dirigentes de las sociedades hidráulicas. lo que permitió realizar obras de gran tamaño, aunque sin ser necesariamente agrícola. Así, por ejemplo, las estructuras defensivas se hicieron por la necesidad de proteger las tierras de riego, que son una fuente de riqueza constante. Mientras los palacios y tumbas, que se hicieron para uso de los gobernantes y los muertos notables.

Dada la relación estrecha entre los dirigentes de la sociedad hidráulica y la divinidad (así como los representantes de esta: los sacerdotes, a los cuales se asimilaron los chamanes) se hizo énfasis en la construcción de grandes templos que, a su vez, confirmaban y fortalecían la legitimidad y majestad de los gobernantes, que podían o no formar parte del cuerpo sacerdotal. Un ejemplo de las grandes construcciones con fines religiosos, fueron las que se hicieron en Mesoamérica y en áreas extensas de la América precolombina, en donde el chamanismo fue característico de la organización religiosa.

Por lo tanto, una característica de las sociedades hidráulicas es la presencia de grandes construcciones, que se hallan presentes tanto en el Oriente (como en India o China) como en la América prehispánica, y cuyos fines eran tanto las instalaciones productivas o protectoras, de tipo hidráulico, como las obras no hidráulicas. En las grandes construcciones aparecen aspectos estéticos y técnicos, vinculados entre sí.

Las obras meramente hidráulicas son menos impresionantes, desde el punto de vista estético, que las obras no hidráulicas. Y ello porque en las primeras importa más el

aspecto técnico. “Desde el punto de vista funcional, los canales de riego y los diques protectores se extienden amplia y monótonamente sobre el paisaje, mientras que los palacios, tumbas y templos se concentran en un lugar determinado.” ¹³¹

La belleza de que se dota a las construcciones no hidráulicas, puede deberse a una razón social: el hecho de que quienes disfrutaran sus beneficios sean los mismos que organizan y dirigen la sociedad. Dado que los palacios, templos y tumbas presentan la tendencia a ser grandes, el estilo arquitectónico de la sociedad hidráulica es monumental.

El poder del estado hidráulico sobre el trabajo fue notable, ya que “requisó y controló las fuerzas laborales necesarias por métodos coercitivos”, ¹³² lo que permitía a caudillos realizar obras a escala nacional, obligando a sus subordinados (las personas comunes) a trabajar para ellos a través del sistema de la prestación de trabajo, que es una modalidad del trabajo forzado, la cual no obstante se distingue del trabajo esclavo en que se realiza sobre una base temporal, pero recurrente. Una vez cumplido el servicio, el trabajador vuelve a su hogar y continúa sus actividades habituales, por lo que goza de mayor libertad que el esclavo. Dependiendo de las condiciones económicas del estado, éste puede establecer un impuesto de prestación de trabajo, así como pagarlo, en lugar de hacerlo obligatorio, aun cuando el salario se fije arbitrariamente por el mismo gobierno y mantenga una disciplina férrea sobre los trabajadores.

1.7.3.2. El chamanismo en México

Para proseguir con la definición del chamanismo, en éste punto refiero las investigaciones de Jacobo Grinberg, relativas a distintos chamanes de México. Este autor define a los chamanes como psicólogos autóctonos. Les da el calificativo de autóctonos, debido al aislamiento (real o relativo, según los distintos casos) en que se han mantenido con respecto a la civilización occidental. Así, las concepciones, terapias y capacidades, son autóctonos de México, aun cuando haya mezclas con elementos occidentales, tanto en el terreno de lo religioso como en el de la cultura material. Esta aseveración es válida sobre todo para los chamanes mayores de cierta edad. Sin embargo, existen chamanes jóvenes o en proceso de formación los cuales, según Grinberg, constituyen un nuevo movimiento de psicólogos autóctonos que

¹³¹ *Ib.*, p. 64.

¹³² *Ib.*, p. 69.

“aunque ya recibe influencias de la cultura contemporánea, sigue manteniendo cierto carácter autóctono libre de influencias externas”.¹³³

De acuerdo con Jacobo Grinberg, los chamanes de México se agrupan en distintos linajes, según sus técnicas, procedimientos y concepciones de la realidad. Una característica del chamanismo, indicada por Grinberg al hablar de la chamana Pachita, es el control sobre mecanismos manifestados en formas objetivas y materiales, como “los objetos localizados en el interior del cuerpo de sus pacientes”,¹³⁴ lo cual es también una característica del chamanismo huichol, tal como veremos en el capítulo correspondiente.

Al tratar de otro chamán, Iván Ramón, Grinberg explica otro concepto común entre los chamanes: el de seres suprahumanos “vivos e independientes y con los cuales un chamán puede entrar en contacto”.¹³⁵ Esto se refiere a los espíritus, dioses y héroes, con quienes los chamanes afirman tener comunicación. No obstante, el propio Jacobo Grinberg acepta que éste hecho es difícil de ser comprobado, al indicar que la ciencia actual no puede validarlo, pero tampoco negarlo.

Una de las principales características del chamanismo, es la posibilidad de acceder a distintos estados y niveles de conciencia. Grinberg cita la explicación de Don Juan Matus (referido inicialmente por Carlos Castaneda), en torno a esta posibilidad, de acuerdo con la cual “cada ser humano posee un mecanismo que “alinea” dos emanaciones asociadas al cuerpo, las interna; y por el otro, emanaciones externas provenientes del origen mismo de la conciencia. Según Don Juan, existen multitud de bandas posibles de alineación, y un mecanismo que coloca a la conciencia personal en contacto con una de ellas: *el punto de encaje*. El punto de encaje actúa como un imán luminoso que atrae ciertas bandas internas y las conecta con las externas.”¹³⁶

Con ello, las personas entran en un estado de conciencia. En una persona común y corriente, el punto de encaje se ubica en una posición fija. Si esta posición se mueve, permite adentrarse en estados alterados de conciencia. Las personas normales no pueden manejar voluntariamente su punto de encaje, y este manejo es exclusivo de

¹³³ GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo. (1989). *Los chamanes de México. Vol. IV. La cosmovisión de los chamanes*. Vol. IV. Alpa Corral. México, p. 244.

¹³⁴ GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo (1987a). *Los chamanes de México. Vol. I. Psicología autóctona mexicana*. Alpa Corral. México, p. 71.

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 102.

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 107.

los hombres de conocimiento. “El punto de encaje es un mecanismo que focaliza y mantiene un cierto nivel de alineación entre emanaciones, las que a su vez determinan una particular forma de percepción.”¹³⁷

Bajo esta perspectiva, existe un cuerpo energético rodeando el cuerpo físico; el punto de encaje se ubica en el cuerpo energético, “en una posición que correspondería a la porción superior de la espalda”.¹³⁸

Otra característica de algunos chamanes, es el ayuno. Grinberg cita el caso de don Inocencio Flores de la Cruz, chamán de la sierra poblana, quien solicitaba a divinidades la curación de sus pacientes. Para pedir esto, realizaba un ayuno de todo un día.¹³⁹ En el caso del chamanismo huichol, el ayuno forma parte indispensable de la preparación para quien desea convertirse en chamán, e incluso para un chamán ya formado. Como se verá en un capítulo posterior, el ayuno huichol consiste en consumir alimentos desprovistos de sal, durante un periodo que puede fluctuar entre seis días y dos meses.

Dentro de la concepción chamánica del mundo, se entiende que la realidad tiene distintos niveles. Es decir, no hay una realidad única y homogénea, sino se divide en distintos estratos, a los cuales el chamán puede acceder si cumple condiciones como el entrenamiento, que le permiten el desarrollo de sus capacidades personales. En ello concuerdan los distintos chamanes investigados por Grinberg. Por ejemplo, al explicar el concepto de realidad de la chamana Pachita, Grinberg identifica tres niveles de realidad:

1. El de los seres humanos normales
2. El de los protectores (espíritus)
3. El del Padre Supremo, que se ubica jerárquicamente por encima de los dos niveles anteriores.

En el caso de Don Lucio, chamán del estado de Morelos, también se explican al menos dos niveles de realidad. Por una parte el del mundo invisible o sobrenatural, habitado por seres espirituales invisibles a simple vista, y sólo perceptibles para aquellas personas que cuenten con capacidades específicas, como son los propios

¹³⁷ GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo, *op. cit.* (1989), p. 117.

¹³⁸ *Ídem*

¹³⁹ *Íd.*

chamanes. Por la otra, el del mundo visible o natural, el de los objetos concretos e individuos corporizados: es el mundo que habitamos con todos sus seres (humanos, plantas, animales, la naturaleza en general); éste nivel de realidad puede ser percibido mediante los sentidos corporales. Ambos niveles tienen una relación íntima. “De hecho, el mundo visible está controlado por el mundo invisible, de tal forma que todo lo que sucede en la realidad concreta tiene su determinación en decisiones que toman los seres espirituales en lo invisible”.¹⁴⁰

Tal como se pretende demostrar en esta investigación, un elemento de vinculación entre los dos mundos es la figura del chamán, quien supuestamente conoce los mandatos provenientes del mundo invisible; para ello, requiere pasar por un proceso iniciático, mediante el cual su mente queda abierta para recibir la información y órdenes provenientes de las entidades espirituales. Existe una compenetración del mundo sobrenatural sobre el natural y el ser humano puede relacionarse con el primero mediante la oración y los rituales. Otra concepción acerca del vínculo entre ambos mundos, es que el material es un reflejo del mundo espiritual, y hay una relación muy estrecha entre ambos.

Dado lo anterior, los chamanes tienen la capacidad de vivir, sin que esto represente un conflicto, en los dos niveles básicos de realidad descritos. Por un lado, el de la vida cotidiana con sus ocupaciones habituales, y por otro el de la realidad invisible, con la cual el chamán entra en contacto. De acuerdo con Grinberg, los chamanes no tienen ningún problema para vivir en ambas realidades, entre las cuales él mismo es un vínculo.

Los chamanes son seres humanos que han seguido un determinado proceso de desarrollo, cuyo fundamento principal es la expansión de la conciencia, que dota a la persona de la capacidad de percatarse intensa y profundamente de aquello que experimenta y de las cosas que le rodean. A los chamanes, su capacidad de ser conscientes

les permite realizar verdaderas hazañas psíquicas, como es el conocimiento inmediato de lo que ocurre en el interior de sus pacientes, el desarrollo de técnicas terapéuticas específicas e individuales, y sobre

¹⁴⁰ GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo. (1987b). *Los chamanes de México. Vol. II. Misticismo indígena*. Alpa Corral. México, p. 64.

todo la concepción de vida que comparten con las personas a las que tratan.¹⁴¹

Una de las medidas más determinantes de esta forma de desarrollo, es la impecabilidad. Esto es, el desarrollo se logra en tanto una persona viva de manera impecable. "Vivir así implica no violar en ningún momento la propia conciencia, hacer el bien y aprender a ser cada vez más conscientes de la propia existencia, del propio destino y de la misión que a cada uno nos toca en esta vida".¹⁴²

Una de las formas en que el desarrollo chamánico se manifiesta, es en la *apertura del cerebro*, referida a la capacidad de percibir información sutil en forma directa, a través de las sensaciones y del estado de conciencia. Si el cerebro está 'abierto', se recibirá información directamente; si está 'cerrado', la información percibida será poca o nula. En el caso del don curativo, de acuerdo con doña Josefina, se desarrolla mediante la concentración, pero no puede ser enseñado, pues depende de la sensibilidad y del nivel evolutivo de cada persona.¹⁴³

De acuerdo con algunas concepciones, todas las personas tienen potencialmente capacidades chamánicas. Algunas personas poseen el don de nacimiento, habitualmente por la vía hereditaria, mientras otras pueden adquirirlo voluntariamente. En ambos casos, se requiere pasar por un proceso de iniciación, el cual depende de cada cultura.

En algunos de los chamanes investigados, Grinberg señala una circunstancia bastante común en la iniciación chamánica: una muerte aparente (causada por una enfermedad o un accidente, como puede ser la picadura de un animal ponzoñoso) a la que sucede una resucitación, tras la cual la persona adquiere el don de curar. En el caso de los chamanes tarahumaras, Grinberg señala que no hay una ceremonia específica de iniciación, sino mediante la relación con un chamán (*ogüirame*) veterano, quien enseña al neófito y lo somete a pruebas, que en otros casos también pueden ser puestas por la propia comunidad.

En una primera etapa de su investigación, Grinberg identifica cinco niveles distintos, dentro del chamanismo o psicología autóctona mexicana.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 89.

¹⁴² *Ídem*

¹⁴³ *vid., op. cit.*, p. 203.

- a) Maestro. Es el nivel más alto, por su evolución. El maestro es quien, por su conocimiento, se encarga de guiar y entrenar a otros psicólogos autóctonos y es el que recibe el nombre de chamán, por excelencia, al poseer el máximo nivel de desarrollo.
- b) Psicólogo autóctono. Es aquel que no ha adquirido el grado de maestro, pero tiene el suficiente conocimiento para curar psicológica y corporalmente a sus pacientes, guiarlos y contribuir al mantenimiento de la salud mental y prevención de problemas de este tipo, en la comunidad donde está insertado.
- c) Curandero. Se dedica a la curación mediante técnicas como “limpias” o uso de hierbas. Posee un determinado conocimiento psicológico, pero es sobre todo especialista en técnicas específicas.

A cada uno de estos tres niveles o categorías, corresponden grados de técnicas curativas, así como niveles de conceptualización. Según Grinberg, hay una relación inversa entre evolución de un psicólogo autóctono y el uso de técnicas específicas de curación; y una relación directa entre evolución y uso de procesos intuitivos y manejos energéticos directos. Asimismo, a cada nivel de evolución, corresponden técnicas de meditación, cuya sofisticación está en función del nivel de desarrollo del psicólogo autóctono. Cabe aclarar que la sofisticación se refiere a “la capacidad de establecer un contacto más o menos directo con el que podríamos llamar el Ser del psicólogo autóctono o su naturaleza verdadera (...)”.¹⁴⁴

Más adelante, enriquece esta clasificación, al mencionar cinco niveles, que refiero a continuación:

- I. Chamán-Nahual. Corresponde al nivel de maestro en la anterior gradación. Es, por excelencia, el Hombre de Conocimiento, que enseña a los demás maestros y funda nuevos linajes, al ser sucesor de los linajes anteriores. “El Chamán-Nahual posee el poder y conocimiento que le permiten ejercer un control sobre la materia, sobre la Mente o sobre ambas”.¹⁴⁵ El chamán de este nivel, controla por completo su conciencia y su mente, mediante técnicas de ejercicio y control.

¹⁴⁴ GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo, *op. cit.* (1989), p. 256.

¹⁴⁵ GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo. (1990). *Los chamanes de México. Vol. VI. La voz del ver.* Instituto Nacional para el Estudio de la Conciencia, A. C. México, p. 20.

- II. Chamán. Se circunscribiría, aunque en un nivel ligeramente menor, al grado de maestro (en la anterior clasificación), si bien no ha logrado la perfección del Chamán-Nahual. Tiene un lugar importante al interior de un linaje y tiene un grado de poder que le permite controlar su mente y cambiar ciertas condiciones del espacio y el tiempo. Puede curar enfermedades y tiene amplios conocimientos de medicina tradicional y herbolaria. Su entrenamiento es riguroso y consta de una o más iniciaciones, a través de las cuales puede contactar con distintos niveles de la realidad.
- III. Psicólogo Autóctono. Se desempeña terapéuticamente, en las esferas psicológica y médica, por lo que conoce distintas técnicas de curación, sin llegar a ser un maestro ni un guía al interior de un linaje. “A él acude la comunidad en busca de alivio para sus dolencias físicas, emocionales y psicológicas. Posee un grado considerable de Poder, pero es incapaz de modificar la materia ni el espacio-tiempo.”¹⁴⁶ Su acceso a otras realidades es limitado.
- IV. Curandero. Al igual que el Psicólogo Autóctono, el curandero tiene una función terapéutica autóctona, si bien normalmente se especializa en una sola técnica y, en caso de conocer más de una, las técnicas secundarias se supeditan a la primera. Es un especialista nato y se dedica a curar, siempre dentro de su especialidad. Aunque puede poseer conocimientos de Psicología Autóctona, suele dedicarse a aquello en que está especializado, y puede ser quesero, pulsador o hierbero, entre otras técnicas.
- V. Aprendiz. El aprendiz es el discípulo de un Curandero y, si se desarrolla adecuadamente, puede llegar a volverse Curandero y, posteriormente, Psicólogo Autóctono. Grinberg indica que “Para ser Chamán es necesario ser elegido desde el nacimiento o en una etapa posterior.”¹⁴⁷

La iniciación es una etapa indispensable en el camino chamánico, aunque no suficiente para el paso a cada fase del desarrollo a lo largo de lo que Grinberg denomina ‘*eje chamánico*’, pues se trata de una entrega y compromiso absolutos con las fuerzas que conducen dicho desarrollo. De acuerdo con este autor, los cambios introducidos por la modernidad en las costumbres y tradiciones mexicanas, significan una disminución en el desarrollo chamánico, al no haber suficientes discípulos como para seguirlo completamente.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, p. 29.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 36.

1.7.3.3. Chamanismo, salud y enfermedad

Desde el punto de vista del chamanismo, la salud se refiere a un estado puro y total, a partir del cual se compara la vivencia interna del paciente. El resultado entre el estado del paciente y aquel estado puro y total, constituye el diagnóstico. Existen ocasiones en que el propio chamán se ubica en el estado puro y total, a partir del cual compara el del paciente, para diagnosticar. De ahí que Grinberg señale como capacidad del chamán la "(...) de permanecer y de reconocer en sí mismo un estado ideal del ser humano, lo que le permite actuar en forma curativa con respecto a otro ser humano ya sea en el nivel diagnóstico, en el nivel terapéutico e inclusive en el nivel de prevención" ¹⁴⁸ y, en este sentido, el chamán establece un contacto con los niveles de salud mental idóneos, en los cuales tiene la capacidad de permanecer.

Para Grinberg, el ser humano presenta tres funciones o instancias básicas: el Observador, el sujeto de la experiencia, y la 'Voz del Ver'. En tanto dichas instancias existan en una persona y operen adecuadamente, habrá un estado de salud mental completa. Si alguna (o más) de ellas llega a faltar, habrá alteraciones a la salud.

El Observador es lo que posibilita la percepción o contemplación de experiencias desde una cierta distancia psicológica. "El Observador está identificado consigo mismo pero no con la experiencia", ¹⁴⁹ como ocurre cuando se observan las sensaciones del cuerpo o los cambios emocionales. Esto se refiere a la capacidad de observación.

El sujeto de la experiencia, como su nombre lo indica, se asocia e identifica con la propia experiencia. Mientras el Observador contempla, el sujeto de la experiencia siente y es afectado por la experiencia.

La 'Voz del Ver' es un mecanismo mediante el cual se dota de significado a la experiencia. Es lo que permite entenderla y razonarla, e identificar su origen y consecuencias. Por lo tanto, la 'Voz del Ver' es la vinculación entre el Observador y el sujeto de la experiencia.

¹⁴⁸ GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo, *op. cit.* (1989), p. 155.

¹⁴⁹ *Ibídem*, p. 163.

La integración de Observador, sujeto de la experiencia y 'Voz del Ver' constituye la individualidad. "El ser humano completo e individualizado es el que posee estos tres procesos o mecanismos y, al mismo tiempo, es uno solo unificado en sí mismo".¹⁵⁰

En la perspectiva chamánica que identifica la integración espiritual con la salud (como es el caso de loa tarahumaras), "la enfermedad sobreviene cuando el alma de una persona abandona temporalmente el cuerpo de la misma. La salud, en cambio, la definen como existente cuando el alma ocupa el sitio que le corresponde en el interior del cuerpo".¹⁵¹ Por lo tanto, una persona completa presenta un estado adecuado de salud, y una persona incompleta es la aquejada por la enfermedad.

En otras concepciones, existe la clasificación de enfermedad en buena y mala, "siendo la enfermedad buena la que es provocada por causas naturales, y la mala que proviene de causas no naturales como brujerías o trabajos de magia".¹⁵²

La interacción energética entre las personas puede ser también causa de enfermedad. Tal es la concepción del chamán don Lucio, quien "Afirma que pensamientos y emociones negativos de interacción, como la envidia, los celos y el odio pueden llegar a enfermar".¹⁵³ En el mismo sentido, doña Josefina –otra chamana investigada por Grinberg— concibe los problemas psicológicos y emocionales como corrientes energéticas que obstaculizan el adecuado funcionamiento de la mente y del cuerpo. "Esta obstrucción causa un desequilibrio energético que da como resultado la enfermedad tanto física como mental".¹⁵⁴

No es propósito de la presente investigación establecer la realidad o irrealidad de los espíritus, por lo que sólo se presenta la cosmovisión de los chamanes, para quienes la existencia de los seres espirituales es una realidad cotidiana.

Cada linaje chamánico, e incluso cada individuo dentro de un linaje, tienen una forma de relación con el mundo espiritual, ya sea en cuanto al manejo del clima o al tratamiento de enfermedades. Esta relación depende, entre otros factores, de la naturaleza de los espíritus, en cuanto a su intencionalidad, que puede ser positiva o negativa. Por ejemplo, se concibe que los espíritus positivos o buenos, son causa de

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 169.

¹⁵¹ *Ib.*, p. 178.

¹⁵² *Ib.*, p. 223.

¹⁵³ GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo, *op. cit.* (1987b), p. 70.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 201.

la salud y del alivio de los males; mientras los espíritus negativos o malos, provocan las enfermedades.

A su vez, los espíritus pueden dividirse en divinidades (ya sea cristianas o referidas al mundo natural, como los astros, el agua, el aire, el fuego o la tierra, entre otros), o como *seres desencarnados*, esto es, personas que murieron en circunstancias violentas o accidentales, de las que se considera que sus almas o espíritus quedan ‘vagando’ en la Tierra, interactuando con los seres humanos vivos, normalmente provocándoles un daño, por lo que los *seres desencarnados* se asimilan a los espíritus negativos. Entre las diversas concepciones con respecto al origen de éste último tipo de espíritus, cabe señalar la de la chamana doña Josefina, investigada por Grinberg. “Ella sostiene que los seres espirituales son iguales a nosotros, sólo que sin cuerpo. Estos seres están también en evolución y existen diversos niveles de desarrollo entre ellos”.¹⁵⁵ Es decir, al igual que las personas, estos seres espirituales están sujetos a un desarrollo evolutivo.

La relación de los chamanes con los espíritus puede ser, según la orientación de los espíritus, de colaboración o de rechazo. En el caso de los espíritus positivos, se busca su colaboración con el chamán para aliviar enfermedades. Un ejemplo está en la chamana doña Matilde, de la región del Soconusco en Chiapas, quien “(...) explica que en todas las curaciones lo primero que hace es rezar a Dios, y una vez conseguido el permiso de Él para curar al enfermo, hace la curación por medio del manejo de las fuerzas planetarias, y, así logra cambiar la energía de sus pacientes”.¹⁵⁶

Por su parte, en el caso de los espíritus negativos la relación con los chamanes puede ser de rechazo o de colaboración, siempre con el mismo fin de propiciar la salud. Es de rechazo, cuando el chamán se enfrenta a los espíritus negativos, a fin de retirar la enfermedad de un paciente. Y es de colaboración cuando se propicia a dichos espíritus (por ejemplo, mediante peticiones y ofrendas) con el mismo fin: que dejen de ocasionar el mal y se retiren del enfermo al que aquejan. Esta relación depende de características del chamán, tales como su formación u orientación.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 202.

¹⁵⁶ LEWIS, Jenny. “Doña Matilde del Soconusco”. En: Grinberg-Zylberbaum, Jacobo, *op. cit.* (1989), p. 140.

De lo anterior se desprenden tres tipos de procedimientos, referidos a linajes distintos, en función de la relación entre el chamán y los espíritus. El primero de ellos se refiere a la responsabilidad que tiene el chamán tanto frente a su paciente, como ante los seres causantes de la enfermedad. Esta responsabilidad chamánica se refiere al desarrollo de ambos: espíritus y pacientes (humanos). En esta concepción se inscriben los chamanes cuyo método curativo consiste en proporcionar ofrendas o alimentos a los espíritus causantes de la enfermedad, a cambio de que abandonen al enfermo y le restituyan la salud.

En el segundo caso, el chamán se responsabiliza e interesa sólo en el bienestar de sus pacientes, sin que interese qué ocurre con los espíritus una vez que abandonan a la persona a quien dañaban.

El tercer caso, es el del chamán que se interesa en lograr la salud del enfermo, al tiempo que lucha contra los seres espirituales que causaron la enfermedad. En este combate, busca atacar y destruir a los espíritus negativos.

Ésta polaridad (positivo-negativo; bueno-malo) de los espíritus en su relación con las personas y la condición de salud o enfermedad, para algunos chamanes (por ejemplo doña Matilde),¹⁵⁷ se relaciona con el pensamiento de las personas, que puede ser positivo o negativo, con las respectivas consecuencias en el estado de salud.

Asimismo, hay linajes chamánicos que conciben la existencia de espíritus dentro del ser humano. De acuerdo con cada cosmovisión, varía el número, ubicación y función de los espíritus. Para los huicholes, por ejemplo, existe un cierto número de espíritus, denominados '*niñitos*', que se ubican en la cabeza. En cualquier caso, se requiere que todos los espíritus considerados estén dentro de la persona, para que exista el estado de salud adecuado. Por lo tanto, una de las formas de desequilibrio de la salud, es la pérdida de uno o más espíritus, siendo labor del chamán recuperarlo y reintegrarlo al cuerpo de la persona, a fin de devolverle la salud. En este sentido, la salud es un estado de completitud.

De acuerdo con el chamán tarahumara Don Atanasio, entrevistado por Grinberg, "el concepto de estar completo, implica que el sujeto tiene contacto con Dios".¹⁵⁸ El

¹⁵⁷ *vid.* GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo, *op. cit.* (1989), p. 135.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 161.

contacto con la divinidad es posible cuando el ser humano está espiritualmente completo.

Una característica de muchos chamanes, es el control voluntario de su alma, la cual puede incluso abandonar el cuerpo para distintos fines. Por ejemplo, haciéndola entrar en el cuerpo de sus pacientes para diagnosticarlos y curarlos; o bien, para ir en busca de almas perdidas y devolverlas a sus dueños, con el fin de sanarlos. Normalmente, esta situación se da en los sueños o en viajes extáticos. Tal es el caso de un grupo de chamanes estudiado por Grinberg, los rezadores del estado de Guerrero, quienes “utilizan el rezo, la oración y los contenidos oníricos para incrementar su capacidad perceptual, y así hacer accesible a su conciencia niveles de realidad normalmente vedados”.¹⁵⁹ La restitución de las almas también puede llevarse a cabo mediante la oración, el suministro de plantas medicinales.

Otra concepción generalizada en torno a los espíritus, es la existencia de cuatro tipos de entidades espirituales. Cada una de ellas se vincula a uno de los cuatro puntos cardinales y los elementos correspondientes (fuego, agua, aire, tierra), de los cuales puede provenir una enfermedad. En la cosmovisión huichola existe esta concepción geográfico-espiritual, como se explicará en el capítulo correspondiente.

Las enfermedades que pueden ser tratadas, así como las formas de curación correspondientes, dependen tanto de cada cultura o linaje chamánico, como de cada chamán en particular, pues se da el fenómeno de la especialidad, mediante el que cada quién se vuelve experto en curar un grupo determinado de enfermedades, e incapaz para otras, que pueden ser curadas por otra persona. En general, la experiencia curativa puede acumularse y un chamán va aumentando su cúmulo de conocimientos sobre la curación, ampliando así el abanico de enfermedades que puede curar.

La capacidad curativa depende del nivel de desarrollo que alcance el chamán, y “resulta de todo un proceso de sensibilización y de crecimiento personal en el cual la conciencia juega un papel primordial”.¹⁶⁰

De acuerdo con Grinberg, la chamana Pachita indicaba que al término de una operación de extracción de daños, “por la noche se establecía una lucha mortal entre

¹⁵⁹ *Ibíd.*, p. 305.

¹⁶⁰ GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo, *op. cit.* (1987b), p. 88.

ella misma y el causante del daño, que aparecía para tratar de recuperar el poder perdido sobre su paciente.”¹⁶¹ Como se verá en la parte correspondiente, el chamán huichol Ascensión de la Rosa manifiesta algo similar, pues también indica que la parte del proceso curativo que prosigue después de la extracción de la enfermedad, es la lucha con el “brujo” o “bruja” que produjo el mal, cuando la enfermedad es debida a esta clase de intervención.

Entre las diversas técnicas de curación empleadas por los distintos chamanes a quienes investigó Jacobo Grinberg, están las vistas.

Las vistas son un procedimiento de diagnóstico común entre los chamanes y curanderos de México. Consisten en frotar huevos frescos en todo el cuerpo de los pacientes, empezando por la cabeza y terminando en los pies. Después se vierte el huevo en vasos que contienen agua limpia. Dependiendo de las formas que adquieren tanto la clara como la yema, el chamán interpreta el mal del paciente y ofrece un diagnóstico.¹⁶²

Grinberg indica que la clara simboliza la parte espiritual del paciente; las formas que adquiera indican energías que rodean, influyen y controlan el cuerpo; las burbujas que pueden aparecer, son seres relacionados con el campo energético. En tanto, la yema representa el cuerpo físico, y sus formas pueden indicar enfermedad o aspectos negativos. Cabe aclarar que, entre los chamanes huicholes, no se practican las vistas, ya que el diagnóstico puede realizarse ya sea directamente viendo el cuerpo del paciente, o mediante la contemplación del *nierika*, un espejo especialmente utilizado para la comunicación con el ámbito espiritual.

Entre las formas de curar, practicadas por los chamanes mexicanos investigados por Jacobo Grinberg, está la imposición de manos, según lo documenta este autor en distintos casos. La técnica de absorción es otra forma de curación. En primer lugar es necesario diagnosticar la enfermedad y su ubicación dentro de una determinada zona corporal para, a continuación, absorberla, lo que significa su extracción; aquello que es extraído es la representación y concentración de la enfermedad bajo una forma material y, una vez que la extrae el chamán, se deshace de ella, destruyéndola o tirándola lejos.¹⁶³ Existen distintas técnicas para realizar la absorción, dependiendo

¹⁶¹ GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo, *op. cit.* (1987a), p. 70.

¹⁶² *Ibidem*, p. 133.

¹⁶³ *vid.* GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo, *op. cit.* (1989), pp. 226-228.

del linaje chamánico e incluso de cada chamán en particular. En el capítulo correspondiente, se explicará la técnica de absorción dentro del chamanismo huichol.

Una práctica terapéutica utilizada por los chamanes de todo México son las limpieas, también conocidas como despojos. “Este procedimiento tiene como objetivo devolver a los pacientes un estado anímico positivo y de fluidez, desalojando de su cuerpo perturbaciones que alteran la psique”.¹⁶⁴ Grinberg identifica dos tipos principales de limpia: la externa y la interna.

En los procedimientos externos de limpia o desalojo, pueden utilizarse diversos materiales, como huevo, bálsamo, gallos o gallinas, palma, limones, humo, plumas, piedras (como el cuarzo) o la imposición de manos, entre otros. Todos estos medios tienen en común el hacer pasar sobre el cuerpo del enfermo el material empleado, o bien pasarlo por la parte enferma. En el caso del uso de huevos —que es uno de los métodos más extendidos— después de hacerse la limpia, se analiza el interior del huevo (rompiéndolo y vertiéndolo en un recipiente transparente, que puede asimismo contener agua), y de acuerdo con las formaciones que tengan la clara y la yema, se realiza un diagnóstico sobre el tipo de enfermedad y su origen.

Por su parte, la imposición de manos consiste en la colocación de las manos del chamán sobre distintas partes del cuerpo, ya sea con el fin de absorber la negatividad, o para equilibrar los campos energéticos.

Otra forma de limpia externa, es el procedimiento de aspiración, usado “con el objeto de extraer aspirando del interior del cuerpo dañado los procesos negativos que éste ha absorbido”.¹⁶⁵ Como se explicará en el capítulo correspondiente, los huicholes usan ciertos materiales, como plumas de ave, cuernos de venado, o artesanía de chaquiras, con el fin de hacer las limpieas. También se utiliza el método de la aspiración.

En tanto, los procedimientos internos de limpia tienen el propósito de “remover aspectos patológicos que el cuerpo del paciente ha internalizado”.¹⁶⁶ Entre ellos el autor cuenta: ingestión de medicamentos y hierbas; operaciones de orden quirúrgico o psíquico; uso de alucinógenos.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 269.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 273.

¹⁶⁶ *Ib.*, p. 274.

Los procedimientos de limpia son explicados por Grinberg a partir de los postulados de la psicología humanista, al basarse en “la consideración de que el ser humano es bueno por naturaleza y que en su proceso de vida en ocasiones se rodea de obstáculos o bloqueos que impiden que esa naturaleza bondadosa surja, se manifieste y se viva por la conciencia”.¹⁶⁷ En efecto, las limpias tienden a desbloquear, extraer o desalojar elementos contrarios al desarrollo adecuado del ser humano.

De acuerdo con Grinberg, los procedimientos de limpia se basan en un punto de referencia empleado por el chamán para acercarse al paciente con un estado ideal u óptimo de funcionamiento. Éste punto de referencia es concebido como un parámetro absoluto, sobre el que puede hacer un diagnóstico sobre el estado de salud. El autor denomina a este punto de referencia como *experiencia chamánica*, y lo explica como el contacto del chamán con el Yo, como base de la identidad de la conciencia. El poder del chamán radica en su capacidad de mantener el contacto con la experiencia chamánica y transmitirla a sus pacientes.

Desde un punto de vista psicofisiológico (...) el cerebro del chamán crea un campo neuronal de la suficiente fijeza y fuerza como para, al interactuar con el campo neuronal de sus pacientes, modificar la morfología energética de este último, transformando así la experiencia consciente del sujeto que se somete al procedimiento de limpieza.¹⁶⁸

Esta interacción directa del chamán con el cuerpo del paciente, tiene por objeto cambiar el equilibrio energético de este último, incidiendo en la mejora de su estado de ánimo.

Como un ejemplo de las técnicas chamánicas de diagnóstico referidas por Grinberg, están las tres empleadas por doña Sara, una de las chamanas pertenecientes a la tradición maya a quien dicho autor entrevistó:

1. La velación, consistente en encender una vela y observar su flama, al tiempo que conversa con el paciente sobre su enfermedad, “y establece una relación empática con él”.¹⁶⁹ De acuerdo con la morfología de la llama (movimientos, coloración y altura) la chamana elabora un diagnóstico y un pronóstico de la

¹⁶⁷ *Ib.*, p. 277.

¹⁶⁸ *Ib.*, p. 282.

¹⁶⁹ *Ib.*, p. 13.

enfermedad. Además de servir para determinar la etología de la enfermedad, la velación también tiene la función de permitir la comunicación a distancia “sin necesidad de utilizar instrumentos electrónicos como el teléfono o la radio (...)”.

¹⁷⁰ En esto hay una correspondencia con el chamanismo huichol, en que se utilizan instrumentos como el *nierika* o los *muvieris*, para llevar a cabo la misma función.

2. Lectura de cartas, técnica a la que Grinberg se refiere como un procedimiento no autóctono.
3. Lectura de la mano, mediante la observación de sus líneas.
4. El uso de la percepción directa, así como las sensaciones de su cuerpo.

Dentro de la curación, doña Sara utiliza técnicas de limpieza de contaminantes energéticos. Otra técnica de diagnóstico es la pulsación, utilizada para detectar si una dolencia era de carácter positivo o negativo, o para determinar el origen de la enfermedad (ya fuera espiritual o material). Conforme al estudio de Grinberg, es utilizada por chamanes de distintas regiones de México, quienes perciben la actividad pulsátil de distintas zonas del cuerpo del paciente y, con base en las sensaciones, obtienen información sobre la naturaleza y ubicación de la enfermedad.

A continuación se enumeran algunos de los problemas de salud identificados mediante la nosología utilizada en el chamanismo, que describe, diferencia y clasifica las enfermedades.

Aires. Los aires son espíritus de índole negativa que se introducen en el cuerpo de los pacientes. Pueden ser detectados según las distintas técnicas chamánicas para el diagnóstico, como es la pulsación (por ejemplo, por su intensidad y punto en que se detecta).

Dentro de las explicaciones chamánicas a las enfermedades provocadas por los espíritus, Grinberg cita las del linaje de los Graniceros del Estado de Morelos, explicando la existencia de “una interacción energética entre seres humanos y entidades espirituales en las que éstas se alimentan de algún nivel o estado que se activa en los seres humanos y que de alguna manera necesitan esta alimentación psíquica para subsistir”. ¹⁷¹ El autor explica esta situación, al interpretar el concepto de entidad espiritual como un contenido psicológico, que provoca un desgaste energético

¹⁷⁰ *Ib.*, p. 18.

¹⁷¹ *Ib.*, p. 111.

en la persona donde se presenta, al absorber su energía psíquica, lo que se puede concebir “(...) como el que un ser con mente y conciencia propia se estuviese alimentando energéticamente de una persona”¹⁷² Y en ello se sustentaría la idea genérica de los curanderos, de que todo evento del universo tiene una mente propia y opera con base en intenciones individuales.

Susto. El *susto* es una de las enfermedades más comunes, de acuerdo con la concepción chamánica mexicana. Es un evento desagradable y repentino, que ocasiona un desequilibrio en el individuo que lo padece, pues según la concepción tarahumara, referida por Grinberg, “el susto hace que una parte o espíritu de la persona se aleje de su cuerpo y a partir de ese momento, la persona queda incompleta, con accesos de tristeza, de depresión y de desolación”.¹⁷³ Ésta concepción concuerda con la concepción generalizada de la existencia de espíritus dentro del cuerpo, cuya integridad corresponde al estado de salud.

Un elemento indispensable para la curación chamánica, de acuerdo con doña Sara, – referida por Grinberg— es la mente, la cual se utiliza

(...) en todas las operaciones que requieren poder y en las cuales se puede observar algún efecto notable. (...) Doña Sara afirma que existe una posibilidad de usar la mente para modificar la materia y que esta modificación es posible aprenderla y los secretos de la misma están contenidos en las enseñanzas de los maestros mayas (...).¹⁷⁴

Hay una correlación entre tales afirmaciones, y las realizadas por los chamanes huicholes, en torno a las capacidades de la mente para tareas curativas. En sí, el poder chamánico es consecuencia del uso de la mente y sus potencialidades.

El uso de un determinado instrumental, el cual varía en función de la cultura o el entorno natural de las personas de conocimiento, es una constante del chamanismo. Esto, para Grinberg, denota “una visión animista de la realidad y una idea de los objetos como partícipes de la mente y colaboradores de ella”.¹⁷⁵

¹⁷² *Ib.*, p. 114.

¹⁷³ *Ib.*, p. 151.

¹⁷⁴ *Ib.*, p. 17.

¹⁷⁵ *Ib.*, p. 21.

Otro elemento común entre la concepción chamánica, es la existencia de guardianes, protectores de sembradíos, poblados o lugares sagrados. Dichos guardianes pueden ser figuras de barro o piedra, que –de acuerdo con Grinberg— contienen energía otorgada por los chamanes.

Dentro del chamanismo, tanto en las distintas ramas de éste, como los chamanes individuales, existen diferentes concepciones de salud y enfermedad. Una de ellas (referida por don Rach Pech, entrevistado por Grinberg ¹⁷⁶ es la enfermedad como contaminación o carencia de limpieza corporal, debida a distintas causas; por lo tanto, para lograr la salud, se requiere la limpieza del cuerpo, que libre de contaminación interna. La contaminación puede deberse a las interacciones con seres humanos energéticamente negativos (en cuanto a envidias, odios o malos pensamientos), que pueden contaminar la mente y el cuerpo, ocasionando una enfermedad somática.

La comunicación con seres de otro orden (como los denominados *espíritus*) es una característica presente en las distintas variantes del chamanismo de todo el mundo. Dicha comunicación no sólo se da del nivel espiritual al de los chamanes, sino también de estos al resto de la comunidad donde viven y operan. Tal es el caso del espiritualismo, estudiado por Grinberg en distintas localidades de México, movimiento cuyo objetivo es “(...) el que individuos sensibles aprendan a establecer un contacto con niveles espirituales elevados, que a través de este contacto informen a la comunidad, mensajes, instrucciones y enseñanzas provenientes de niveles espirituales alternos”. ¹⁷⁷

El espiritualismo puede considerarse una variante del chamanismo, en el cual se estimulan estados de inconsciencia, como condición *sine qua non* para lograr el contacto con entidades espirituales. Sin embargo, existen tendencias dentro del espiritualismo mexicano que discuerdan con esta concepción, al considerar que no es necesario perder la conciencia para poder operar en otros niveles de la realidad.

1.7.3.4. La explicación de Jacobo Grinberg sobre los fenómenos chamánicos

Grinberg señala entre las características del chamanismo mexicano, que el chamán es capaz de vivir dos niveles de realidad, cada uno con sus propias leyes, que son respetadas y determinan modelos de conducta propios. Uno de esos niveles es el de

¹⁷⁶ *vid.* GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo, *op. cit.*, (1989), p. 57.

¹⁷⁷ *Ib.*, p. 84.

la vida cotidiana, vivido de forma impecable por el chamán, quien no se distingue del resto de las personas que viven ese nivel de realidad. El otro es el de la vida chamánica, que implica un “(...) contacto con los seres etéricos, sus llamadas, sus terapias, sus diagnósticos”,¹⁷⁸ y que asimismo es vivido en forma impecable y de acuerdo con las reglas y leyes propias de este nivel de realidad. El habitar en ambos órdenes no significa conflicto ni contradicción para el chamán, a pesar de que esto pueda percibirse externamente como dos vidas diferentes y sustentadas en distintas normas y situaciones.

Una de las interpretaciones que Grinberg hace de una de las principales funciones del chamanismo: la relación entre el chamán y los espíritus, es que dicho contacto se refiere, más que a seres externos (los propios espíritus), a la relación entre el chamán y niveles profundos de su conciencia.

No es sólo Grinberg quien explica así los fenómenos chamánicos. Uno de los chamanes investigados por ese autor, don Rodolfo de Jalapa, considera que “cuando un ser humano entra en trance, lo que realmente sucede es que aprende a interactuar con un nivel muy profundo y evolucionado de su propio ser”.¹⁷⁹ Esto es, el médium entra dentro de su propia esencia, de la cual extrae las enseñanzas que transmite a sus discípulos. Ese mismo chamán espiritualista, considera que la pérdida de conciencia es un error, a diferencia del espiritualismo ortodoxo, ya que éste no considera que se trate de un contacto con otros niveles del ser, sino un contacto con otros seres individuales y externos al chamán.

En este sentido, Grinberg considera que “el chamán que cree ser ocupado por otro espíritu, en realidad se coloca en su verdadero yo, y así liberado es capaz de realizar todo tipo de curaciones y aún milagros”.¹⁸⁰

Para Jacobo Grinberg, la realidad de la percepción “es el producto de la interacción entre un campo energético activado por el cerebro (el campo neuronal) la estructura del espacio-tiempo (el campo cuántico). Al interactuar los dos campos, se crea un patrón de interferencia que cubre el espacio”.¹⁸¹ La consciencia o experiencia consciente se da cuando se enfoca el mecanismo –de naturaleza hipotética— denominado “factor de direccionalidad” en algún fragmento del patrón de interferencia.

¹⁷⁸ *Ib.*, p. 90.

¹⁷⁹ *Ib.*, pp. 193-194.

¹⁸⁰ *Ib.*, p. 251.

¹⁸¹ GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo, *op. cit.*, (1987a), p. 13.

El factor de direccionalidad es precisamente el mecanismo de enfoque que permite trasladar a la conciencia una determinada región, porción y determinado nivel de la estructura energética total de la experiencia.

La característica principal de los chamanes es su gran capacidad en el enfoque del factor de direccionalidad, por lo que pueden “activar diferentes experiencias en distintas localizaciones del espacio y niveles de la realidad”.¹⁸² De acuerdo con esta teoría, el cerebro puede crear un campo energético, denominado por Grinberg *campo neuronal*, irradiado desde la estructura cerebral, saliendo de ella e internándose en el espacio extracraneano, en donde interactúa con la matriz energética espacio-temporal, de donde provoca un patrón de interferencia hipercomplejo, que integra la estructura energética de la experiencia.

El patrón de interferencia se decodifica y transforma en experiencia consciente por el Ser u Observador, mediante un factor de direccionalidad, que interactúa con porciones del patrón de interferencia, para transformarlas en experiencias concretas.

De acuerdo con el autor, no hay un límite teórico para que el campo neuronal se expanda en el espacio, por lo que el patrón de interferencia se expande dentro y fuera de la estructura orgánica cerebral. De este modo, el factor de direccionalidad puede transformar en experiencia consciente cualquier porción del patrón de interferencia, dentro y fuera del cerebro.

Si el factor de direccionalidad se enfoca sobre el Observador, se produce la experiencia del Yo o Self, lo cual se relaciona con la coherencia interhemisférica, es decir, el mismo nivel de operación entre ambos hemisferios cerebrales.¹⁸³

La influencia del chamán hacia el exterior, manifestada en la curación o el diagnóstico de las enfermedades mediante la observación de elementos externos al paciente (como el fuego), es explicada por Grinberg mediante la teoría sintérgica, en el sentido de que “(...) el cerebro humano es capaz de activar un campo energético que interactúa con la organización energética del espacio-tiempo, alterando las características morfológicas de la misma”.¹⁸⁴ Es decir, el cerebro del chamán y el del paciente afectan las características morfológicas del campo cuántico, lo que significa

¹⁸² *Ídem*

¹⁸³ *Vid. Ibídem*, p. 50.

¹⁸⁴ *Ibídem*, p. 54.

la alteración de características visibles del objeto que sirve como base para el establecimiento del diagnóstico. Por lo tanto el chamán, además de ser sensible a los cambios energéticos –por sutiles que puedan ser— debe interpretarlos correctamente. Esta capacidad se relaciona con la “Voz del Ver”, otro de los conceptos (relacionados con los planteados por el chamán don Juan, referidos a su vez por Carlos Castaneda) explicados por Jacobo Grinberg.

A este respecto, de acuerdo con los experimentos de laboratorio realizados por Grinberg y su equipo,

(...) los niveles de coherencia interhemisférica de un sujeto, son capaces de afectar los niveles de coherencia de sujetos que se encuentran en la cercanía, lo cual indica que la posibilidad de un ser humano de alterar los estados de otro no es sólo teórica, sino también objetivamente real.¹⁸⁵

Esto explica la capacidad de los chamanes de curar y percibir la realidad, así como de afectar directamente la conciencia de los enfermos a quienes tratan. En otros términos, es la capacidad del campo neuronal de los chamanes, para enfocarse en los campos neuronales de las personas enfermas a quienes tratan y modificar su morfología.

La técnica de absorción o la materialización de enfermedades, es explicada por Grinberg mediante la teoría sintérgica, en el sentido de que el cerebro del chamán, mediante su campo neuronal, puede crear una profunda alteración del campo cuántico, de lo cual resulta un objeto material.

La relación entre enfermedad y objeto material, es que el cerebro del curandero o del chamán capaz de materializar, mimetiza la enfermedad del paciente y traslada su modelo mental en una configuración energética específica de su campo neuronal, el cual, al interactuar con el campo cuántico distorsiona a este último, provocando una materialización que concentra y contiene a la enfermedad.¹⁸⁶

El origen de la experiencia es explicado por Grinberg, como la consecuencia de tres procesos interactivos. El primero, como interacción entre elementos neuronales que

¹⁸⁵ GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo, *op. cit* (1989), pp. 117-118.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 228.

forma un campo energético complejo: el *campo neuronal*. El segundo, surge del contacto entre el campo neuronal y la estructura energética del espacio, que forma el patrón de interferencia denominado *estructura energética de la experiencia*. El tercero se da entre la estructura energética de la experiencia y un procesador central. “Esta interacción es la más misteriosa de todas e implica la existencia de una *focalización energética*, realizada a través de un hipotético factor de direccionalidad”.¹⁸⁷ Estos tres procesos están presentes en todo ser vivo capaz de experimentar o sentir. De la complejidad del cerebro y del campo neuronal, depende la complejidad de los niveles de experiencia que cada ser pueda tener y, en el caso de los chamanes, es posible el acceso a niveles de experiencia muy complejos.

¹⁸⁷ GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo, *op. cit.*, (1987b), p. 30.

2.0. Las sociedades tradicionales

En este capítulo se presentan distintas categorías pertenecientes a la cosmovisión de las sociedades tradicionales. Como se verá, en este tipo de sociedades prevalece un concepto del mundo muy distinto del moderno, al considerarse la existencia de otro ámbito, además del terrenal o tangible. Presentamos dichas categorías, con objeto de ampliar el entendimiento del proceso de comunicación entre los ámbitos de lo sagrado y lo profano, en específico la cultura huichola, tal como se presentará en los siguientes dos capítulos.

Las sociedades tradicionales, también conocidas como premodernas o arcaicas, son aquellas en las cuales se transmiten creencias, costumbres, conocimientos y actividades, es decir, tradiciones, de una generación a otra. Estas tradiciones se fundamentan en conceptos, tanto del ser como de la realidad, que han influido en el comportamiento de los hombres y mujeres premodernos.

Este comportamiento tiene una característica principal: los actos humanos y los objetos del mundo, carecen de valor intrínseco *per se* y, por tanto, de realidad. “Un objeto o una acción adquieren un valor y, de esta forma, llegan a ser *reales*, porque participan, de una manera u otra, en una realidad que los trasciende.”¹⁸⁸

Es decir, los actos humanos adquieren valor y significación al reproducir o repetir actos primordiales o míticos, inclusive en las actividades más básicas, como la alimentación o la sexualidad. Así, todos los actos que el ser humano arcaico o premoderno lleva a cabo durante su vida, son repeticiones de actos realizados “por otro, *otro que no era un hombre.*”¹⁸⁹ Por lo tanto, la vida del hombre arcaico es una continua repetición de gestos fundados por otros.

De este modo, los gestos y hechos humanos sólo adquieren realidad y sentido si renuevan una acción primordial. La repetición puede darse a partir de la imitación de arquetipos celestes; también se da en elementos (como casas, templos o urbes) cuya realidad depende “del simbolismo del centro supraterrrestre que los asimila a sí mismo y los transforma en <<centros del mundo>>”.¹⁹⁰ Algo semejante acontece con los

¹⁸⁸ ELIADE, Mircea. (1988). *El mito del eterno retorno*. Alianza/Emecé. Madrid, p. 14.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 15

¹⁹⁰ *Ibíd.*, p. 16.

rituales y ciertos actos profanos que, a propósito, repiten hechos establecidos en el origen por otros, que pueden ser tanto dioses, como héroes o antepasados.

En general, para el mundo premoderno toda acción contiene un sentido preciso, pues participa —en mayor o menor medida—de lo sagrado. Así, la consecución de alimentos, los conflictos, la organización social y política o la medicina son, en las sociedades tradicionales, imitaciones de modelos arquetípicos, revelados en el origen por dioses o héroes. Sólo las actividades profanas están desprovistas de una significación mítica, es decir, de modelos ejemplares y, por lo tanto, de sentido y realidad.

En este sentido, los hombres y mujeres de las sociedades premodernas se reconocen como reales, sólo en tanto dejan de ser ellos mismos para imitar y repetir acciones ejecutadas por otros.

De acuerdo con Mircea Eliade, “las sociedades <<premodernas>> o <<tradicionales>> comprenden tanto al mundo que habitualmente se denomina <<primitivo>> como a las antiguas culturas de Asia, Europa y América.”¹⁹¹ Tal es el caso del objeto de estudio de la presente investigación: la etnia de los huicholes del estado de Nayarit, en México, a la cual se dedicarán el tercero y el cuarto capítulo de éste trabajo.

2.1. Lo sagrado y lo profano

En el apartado anterior, hemos planteado la noción de realidad, existente en las sociedades tradicionales o premodernas. Los actos y los objetos sólo son reales mediante la repetición y coincidencia con una realidad que los trasciende: cuando imitan actos u objetos primordiales.

Dicha realidad trascendente pertenece al ámbito de lo sagrado. Por oposición, aquello que no participa de lo sagrado, es decir, que no repite un acto realizado por otro en el origen, no es real en el sentido premoderno y, al carecer de sentido, es profano.

Esta oposición implica una distinción o clasificación entre lo real e ideal, en dos clases o géneros, que dividen al universo en profano y sagrado. Para Durkheim:

¹⁹¹ *Ib*, p. 13

(...) lo sagrado y lo profano han sido concebidos por el espíritu humano siempre y en todas partes como géneros separados, como dos mundos entre los cuales no hay nada en común. Las energías que obran en uno no son simplemente las que se vuelven a encontrar en el otro, con algunos grados más; son de otra naturaleza. (...) Sin embargo esto no equivale a decir que un ser no pueda jamás pasar de uno a otro de esos mundos; sino que la manera en que se produce ese pasaje, cuando tiene lugar, pone en evidencia la dualidad esencial de los dos reinos. Implica, en efecto, una verdadera metamorfosis.¹⁹²

En este sentido, lo sagrado es un ámbito al que el profano no puede acceder impunemente. No obstante, “esta interdicción no podría llegar hasta volver imposible toda comunicación entre los dos mundos; pues si el profano no pudiera de ningún modo entrar en relación con lo sagrado, éste no serviría para nada.”¹⁹³

De esta forma, de acuerdo con Durkheim, las cosas sagradas están protegidas y aisladas de lo profano, a través de interdicciones. Tales interdicciones son aplicadas a las cosas profanas, a fin de mantenerlas alejadas de las sagradas.

En cuanto a la relación existente entre lo sagrado y lo profano, para Mircea Eliade, en las sociedades tradicionales ocurre el fenómeno de la abolición del tiempo, debido a la imitación de los arquetipos y la repetición de gestos ejemplares. En consecuencia, toda actividad –además de repetir exactamente un acto inicial, efectuado en el principio por un dios o héroe— acontece en el mismo instante mítico primordial. Al imitar un arquetipo, el imitador se proyecta al tiempo mítico y sagrado en que se revelaron por primera vez los arquetipos. Por lo tanto,

(...) en la medida en que un acto (o un objeto) adquiere cierta *realidad* por la repetición de los gestos paradigmáticos, y solamente por eso hay abolición implícita del tiempo profano, de la duración, de la <<historia>, y el que reproduce el hecho ejemplar se ve así transportado a la época mítica en que sobrevino la revelación de esa acción ejemplar.¹⁹⁴

¹⁹² DURKHEIM, Émile. (2000). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón. México, pp. 42-43.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 44.

¹⁹⁴ ELIADE Mircea, *op. cit.*, p. 41

Sólo en los momentos esenciales en que las personas son verdaderamente ellas mismas, son reales (en el sentido religioso), se da la abolición del tiempo profano y el transporte hacia el tiempo mítico. Por el contrario, el tiempo profano y carente de significado es el devenir.

Lo mismo ocurre con el espacio profano, el cual es abolido a partir del simbolismo del Centro, presente en todo edificio consagrado a una divinidad o a la repetición de un hecho cosmogónico. Asimismo, hay una distinción entre las acciones profanas y las sagradas, siendo estas últimas aquellas dotadas de sentido y, en consecuencia, reales; al repetirse un gesto arquetípico, el tiempo profano es excluido y el devenir se suspende.

En las sociedades tradicionales, el tiempo es concebido de manera distinta que en las sociedades modernas. El concepto arcaico de abolición del tiempo se diferencia notablemente de la concepción histórica, lineal, del tiempo, prevaleciente en la modernidad. Más aún, la abolición del tiempo y el regreso a los orígenes —tiempo sagrado— implica una anulación de la historia y la asimilación del ser humano por el arquetipo, por medio de la práctica ritual.

Como hemos dicho, los seres arquetípicos que fundaron las acciones y objetos primordiales, se ubican en el tiempo y espacio sagrados. Sin embargo, “lo sagrado no comprende sólo a los seres personales (dioses o espíritus), sino a todo aquello (objetos, palabras, ritos, gestos, fórmulas) a los que no se puede acceder impunemente; que requiere para entrar en su contacto, una operación delicada.”¹⁹⁵

En las concepciones religiosas mesoamericanas, así como en las mexicanas actuales (como es el caso de la etnia huichola), además de los seres denominados dioses, hubo otros que, sin serlo estrictamente, están compuestos por características semejantes a las de los dioses. Existen diferencias entre el dios supremo o único y las divinidades menores, así como entre éstas y las almas humanas; y entre las almas humanas y las de los animales o los minerales. Sin embargo, todos se caracterizan por participar de lo divino. En adición,

(...) fuerzas, almas y dioses tienen una primera característica común: son imperceptibles para los seres humanos. (...) O, al menos, casi

¹⁹⁵ LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. (1990). *Los mitos del tlacuache*. Alianza Editorial Mexicana. México, p. 137.

imperceptibles, ya que una ráfaga, un destello, una voz, una sombra, un crujido o un roce delatan su presencia. (...) No son seres inmateriales, sino que los seres de este mundo difícilmente perciben la materia de los dioses.¹⁹⁶

La invisibilidad de los seres del ámbito sagrado no impide su capacidad de actuación sobre el mundo perceptible. Las sociedades tradicionales, al considerar la existencia de causas imperceptibles, han intentado manejarlas del mismo modo en que se manipulan las causas perceptibles, a fin de controlar el mundo visible, procurando favorecer lo benéfico y evitar lo dañino. De este modo, hay una atribución de invisibilidad tanto a lo favorable como a lo pernicioso. Esto implica que lo invisible puede provocar tanto maravilla y gloria, como temor. Otra característica de los seres invisibles es su ubicuidad, formando parte de los seres del ámbito de lo perceptible.

A este respecto, en el caso de las sociedades tradicionales mexicanas (específicamente las indígenas), se considera la existencia de almas en los seres del mundo visible, tales como los propios seres humanos, los animales, los vegetales y los minerales. Tales almas o elementos divinos brindan las características y posibilitan las acciones de los seres visibles, ya que "(...) las fuerzas divinas formaron parte de todo lo que existe en el mundo, imprimiendo las características de cada especie. (...) Entran también como tiempo, extendiéndose como avalanchas que transforman la realidad, porque la impregnan."¹⁹⁷

Estamos ante la concepción indígena mexicana –antigua y actual— del tiempo, en la cual la fusión entre lo profano y lo sagrado se da al introducirse el tiempo en los seres del mundo, impregnándolos de dinamismo, de alternancia de contrarios: el paso de un principio a otro, su opuesto. Es el cambio constante y recíproco de la oscuridad a la luz, de la muerte a la inmortalidad, de lo femenino a lo masculino, del principio al fin. De este modo se establece el orden cósmico que otorga sentido al mundo y lo aleja del caos. En efecto:

Los dioses (...) viajan por turno desde sus moradas del cielo y del inframundo, en forma helicoidal; salen a la tierra como fuerzas transformadoras por cada uno de los cuatro árboles; los cuatro árboles arrojan sus efluvios también por su orden. Sobre la tierra luchan, tratando

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 158.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 164.

de imponer cada uno de ellos sus propias características, y con la guerra divina se producen el cambio y el destino. Su tiempo de dominio es limitado, pues nuevas fuerzas invisibles arriban constantemente a la tierra.

Tiempo y dios son uno.¹⁹⁸

Los dioses son cualidades o tipos particulares de fuerzas que transitan por el mundo como tiempo; esto implica una participación entre la divinidad y sus influencias, sus ámbitos y tiempos de acción, así como sus poderes –como lo hemos dicho— a través de la imitación o la repetición.

Si bien los dioses suelen identificarse con los elementos y fenómenos naturales, también corresponden a seres de la naturaleza, así como a combinaciones de cualidades, funciones y procesos que caracterizan, a partir del momento de la creación, a todo lo existente. Son fuerzas comunes, que subyacen en lo semejante, es decir, se basan en la correspondencia, de acuerdo con la cual las cosas del universo pueden reducirse a elementos básicos, que se diversifican mediante distintas manifestaciones del mismo principio fundamental. Por ejemplo, el principio femenino se manifiesta en la mujer, en la luna, en el agua, en la tierra, en la capacidad de generación, siendo un mismo principio básico con distintas apariencias.

De esta forma, los procesos comunes al cuerpo, a la tierra, al hogar, pueden reducirse a uno solo, que el humano premoderno “(...) creará esencias de un mismo dios encargado de mover múltiples sectores del universo con un mismo tipo de movimiento que lo caracteriza.”¹⁹⁹

Lo invisible está compuesto por una combinación de fuerzas. Básicamente, se trata de dos tipos de fuerzas, opuestas, que al unirse en diversas proporciones, conllevan movimiento. “Una, la celeste, es superior, luminosa, masculina, seca, caliente; otra, la procedente del inframundo, es inferior, oscura, femenina, húmeda, fría.”²⁰⁰

La peculiar composición de cada dios, supone heterogeneidad y oposición, las cuales se reflejan en los fenómenos del mundo, siempre cambiantes y jamás permanentes. Como hemos explicado, para las sociedades tradicionales lo benigno y lo lesivo se remiten a la voluntad divina.

¹⁹⁸ *Ib.*, p. 168-169.

¹⁹⁹ *Ib.*, p. 176.

²⁰⁰ *Ib.*, p. 180.

Al estar compuestos por cualidades distintas, los dioses son mutables y, en la concepción premoderna mesoamericana y mexicana actual, pueden actuar benéficamente o en contra del ser humano, a voluntad. Al prevalecer un tipo de fuerza, surge la necesidad de la fuerza contraria, lo cual explica la posibilidad de agresión, por parte de estas fuerzas hacia las personas. Por lo tanto, "(...) la composición de los invisibles los hace pasibles²⁰¹ de apetencias, y éstas son bases de sus relaciones con los hombres."²⁰² Así son explicados los procesos de este mundo, cuando la composición particular de los dioses se vuelve parte de una causalidad total, y esto permite controlar la parte invisible del mundo.

Además de la distinción entre lo sagrado y lo profano, puede considerarse otra división del cosmos, si se toma en cuenta que éste se forma por dos tipos de materia, que Alfredo López Austin denomina lo ligero y lo pesado:

Lo ligero caracterizó clases en el inicio del mundo y caracteriza a cada individuo antes de su nacimiento; subyace como esencia de lo pesado, e influye en todo lo pesado en forma de oleadas de tiempo. (...) Lo pesado surge como parte del mundo; es creado con la sucesión del tiempo. Las fuerzas divinas, ligeras, transitan de un espacio de sucesión temporal al del tiempo siempre presente, librándose del proceso escatológico.²⁰³

Es decir, lo ligero corresponde a lo invisible o sutil, mientras lo pesado es aquello que el ser humano abarca cotidianamente —en condiciones normales—, dada su limitada capacidad de percepción corresponde a lo visible, lo palmario y evidente a los sentidos, por lo que es más fácil de ser detectado por el común de las personas.

Sin embargo, tanto la materia ligera como la pesada, actúan en el mundo humano. "Lo ligero caracterizó clases en el inicio del mundo y caracteriza a cada individuo antes de su nacimiento; subyace como esencia de lo pesado, e influye en todo lo pesado en forma de oleadas de tiempo."²⁰⁴ Lo ligero es lo invisible. Se compone de elementos contrapuestos que, al buscar predominar, producen movimiento e influyen en lo pesado, en lo visible. El predominio efímero de cada elemento tiene su turno; el orden

²⁰¹ Pasibles, es decir, susceptibles de padecimiento.

²⁰² *Ib.*, p. 182

²⁰³ *Ib.*, p. 183.

²⁰⁴ *Ídem*

de los turnos –en forma de tiempo—corresponde a un orden en el mundo, incluyendo lo fasto y lo deletéreo.

Lo ligero viaja por el mundo, transitoriamente, e integra, contagiándolos, a todos los seres. No obstante,

(...) no puede viajar sin la cobertura de otro tipo de materia, la pesada, aunque dicha capa sea tan delicada como una sombra, un soplo o un crujido, el polvo que levanta un remolino o tan insignificante como un insecto. (...) Pero débil, en todo caso, su envoltura perceptible, el tránsito de uno a otro estado del tiempo-espacio le es fácil.²⁰⁵

Como los demás seres, el ser humano está compuesto de una combinación de materia ligera y materia pesada. Es en lo pesado en donde se origina la restringida percepción de las personas. Opuestamente, lo ligero propicia una mayor capacidad perceptiva en el hombre y en la mujer.

Por su parte, “lo pesado surge como parte del mundo; es creado con la sucesión del tiempo. Las fuerzas divinas, ligeras, transitan de un espacio de sucesión temporal al del tiempo siempre presente, librándose del proceso escatológico.”²⁰⁶ Como resultado de ello, el mundo perceptible y los seres que lo habitan, por naturaleza, tienen un origen y un fin, cuando al morir, se descompone la combinación de materia ligera y materia pesada. De esta forma, se considera a los dioses como inmortales y creadores; en cambio, el mundo, los humanos y los demás seres visibles, son creados y son mortales.

Aparte de la distinción entre lo pesado y lo ligero, López Austin considera también otros términos: el de natural y el de sobrenatural; en efecto,

(...) la necesidad de caracterización de los dioses hace que nos preguntemos por su ámbito propio: lo sobrenatural. Pero, como muchos otros términos fundamentales de la historia de las religiones, lo sobrenatural remite a disímbolos conceptos o se disuelve en la

²⁰⁵ *Id.*

²⁰⁶ *Ibidem.*, p. 184.

indefinición. (...) Entiéndase lo sagrado como aquello que es peligroso por el daño que puede causar por vía sobrenatural.²⁰⁷

En este sentido, lo sagrado entraña peligro, debido a que puede provocar daño en forma sobrenatural, lo cual incluye a los propios dioses, además de palabras, actos, ritos y objetos. Por lo tanto, en mayor o menor medida, la peligrosidad es una característica de lo sobrenatural, si bien es relativa, pues puede no afectar por igual a todos los seres, según la intensidad o según quién la reciba. Para referirse a lo sagrado, en la tradición indígena mexicana existe

(...) un término español que se usa ampliamente: “delicado”. Son delicados el tiempo de fiesta, el local consagrado, los restos arqueológicos, el momento de peligro, el rito, la imagen, el acto pecaminoso, las puertas del otro mundo. Es delicada la circunstancia en la que lo sobrenatural puede producir fuertes efectos.²⁰⁸

En el mundo, los dioses actúan de manera temporal. Cada fuerza peculiar actúa en un determinado tiempo que, como lo veremos más adelante, es el tiempo de la fiesta. De ahí la importancia del calendario para las antiguas culturas mesoamericanas y muchas de las culturas indígenas de nuestros días.

Los dioses no sólo están condicionados por el tiempo, sino también por el espacio, pues el mundo tiene dos divisiones: el de los seres humanos, y el que “pertenece a los dueños”,²⁰⁹ es decir, los seres que rigen y habitan la naturaleza. El acceso de las personas al terreno de los dueños, conlleva una preparación, a fin de evitar el peligro implicado por el contacto con lo sagrado.

El acceso a lo sagrado, al estar condicionado, supone una alianza entre los dioses y aquellos quienes cumplen con las exigencias. La sociedad y los dioses presentan —en forma paralela— afinidades y desavenencias, suelen organizarse en familias y sus relaciones son cambiantes.

²⁰⁷ *Ibíd.* p. 185.

²⁰⁸ *Ib.* p. 186.

²⁰⁹ *Ib.* p. 188.

En consecuencia, lo invisible presenta divisiones cada una de las cuales tiene vida propia: aunque distintas poblaciones estén regidas por una sola divinidad, para cada una de ellas será su divinidad particular:

Son dioses de origen, proceden del otro espacio-tiempo; pero a partir de su llegada y por la liga y el trato con la gente que se encuentra bajo su patronazgo, la brega del grupo los comprende, los individualiza como dioses patronos y los hace propios de sus protegidos.²¹⁰

De ahí que pueda determinarse a los dioses, en su acción sobre el mundo, como fuerzas separables. Entre todas las partes componen un dios aunque, individualmente, cada fragmento es un dios con sus propias características. Así se mantiene el nexo entre las partes que, simultáneamente, pueden existir en forma independiente o permanecer esencialmente unidas.

2.2. El mito

Las definiciones del mito pueden ser tantas como las perspectivas teóricas que lo aborden. Desde el punto de vista de las ciencias sociales, el mito se considera como una institución y un producto social, proveniente de distintas fuentes; posee funciones en la sociedad en que opera y, a pesar de su continuidad en el tiempo, está sujeto a cambios.

Etimológicamente, la palabra *mito* proviene del griego *mythos*, basado en la raíz indoeuropea *meudh* o *mudh*, “cuyo significado está situado en la cercanía de otra palabra famosa, *logos*, y apunta a la *palabra* en movimiento comunicativo, es decir, al *discurso* y también a *relato* y *narración*.”²¹¹

La concepción moderna y premoderna del mito son contrapuestas. Para la modernidad el mito equivale a una historia ficticia, en tanto para los premodernos el mito refiere una historia verídica, al considerársele de gran valor, dada su sacralidad y significado. Para las sociedades tradicionales, los mitos son actuales, al ser fundamento y justificación de la conducta humana.

²¹⁰ *Ib.* p. 189.

²¹¹ MARDONES, José María. (2000). *El retorno del mito. La racionalidad mito-simbólica*. Síntesis. Madrid, p. 39.

A pesar de ello, las sociedades premodernas distinguen los mitos (historias verdaderas) de las fábulas o cuentos (historias falsas), cuyo contenido es profano. Por el contrario, el mito refiere una historia sagrada, al narrar un acontecimiento ocurrido en el tiempo primordial de la creación. Las historias falsas pueden ser contadas en todo tiempo y lugar, a diferencia de los mitos, que se narran en tiempos y espacios sagrados. Como narración, el mito

(...) describe y retrata en lenguaje simbólico el origen de los elementos y supuestos básicos de una cultura, por ejemplo, cómo comenzó el mundo, cómo fueron creados los seres humanos y los animales, cómo se originaron ciertas costumbres, ritos o formas de las actividades humanas.²¹²

Como se esbozó al principio de este capítulo, para las sociedades tradicionales la era previa a la creación se ubica antes del inicio del devenir temporal, esto es, antes del inicio del tiempo. Por lo tanto, la era anterior a la creación es la etapa caótica que existía antes de que todo orden (como es el propio tiempo) fuera establecido. “Es el lugar de todas las metamorfosis, de todos los milagros. Nada estaba aún estabilizado, no se había promulgado ninguna regla ni fijado ninguna forma. (...) El universo entero era plástico, fluido e inagotable.”²¹³ Es decir, no había distinción entre los diversos seres: no había orden.

El momento de la creación fue determinante, pues a partir de él los dioses otorgaron al mundo la apariencia que ha tenido desde entonces. Al regularizar lo indiferenciado y establecer límites insalvables, se mantienen sin cambio las distintas clases y cualidades. La inmovilidad requiere prohibiciones, para evitar el trastorno de las reglas del orden.

Los mitos son “relatos secretos y poderosos que describen la creación de una especie, la fundación de una institución. Actúan como palabras claves. Basta recitarlas para provocar la repetición del acto que conmemoran.”²¹⁴ El mito relata la forma en que, mediante las proezas de seres sobrenaturales, se dio existencia a una realidad, ya sea total o fragmentaria. Por lo tanto, se narra una creación, la forma en que algo ha

²¹² MARTÍNEZ, M. “Islas míticas”, en: Díez de Velasco, F.; Martínez, M. y Tejera, A. (eds.). (1997). *Realidad y mito*. Ediciones Clásicas. Madrid, p. 23.

²¹³ CAILLOIS, Roger. (1996). *El hombre y lo sagrado*. Fondo de Cultura Económica. México, p. 117.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 124.

empezado a ser, la irrupción de lo sagrado o lo sobrenatural en el mundo. El mito, como relato o narración, se presenta habitualmente bajo la forma de un texto oral y anónimo pues, como hemos mencionado, sus fuentes son diversas. Asimismo,

(...) se considera como una historia sagrada y, por tanto, una <<historia verdadera>> puesto que se refiere siempre a *realidades*. El mito cosmogónico es <<verdadero>> porque la existencia del Mundo está ahí para probarlo; el mito del origen de la muerte es igualmente <<verdadero>>, puesto que la mortalidad del hombre lo prueba, y así sucesivamente.²¹⁵

En los mitos no sólo se relata el origen del mundo y de los seres que lo habitan, sino también se narran los acontecimientos primigenios, a partir de los cuales, los seres humanos somos mortales, sexuados, organizados en sociedad y obligados a trabajar para vivir, conforme a ciertas reglas.²¹⁶

Así como se considera un relato, el mito también puede concebirse “como un complejo de creencias, como una forma de captar y expresar un tipo específico de realidad, como un sistema lógico o como una forma de discurso.”²¹⁷ Como complejo de creencias, se centra en el sentido interno del universo y del ser humano, bajo la forma de relatos, ritos, símbolos e imágenes, como en el caso de la “visión” chamánica huichola, de la que trataremos más adelante.

Por lo tanto, puede considerarse al mito como “(...) una forma de conocimiento: proporciona sentido al ordenar e iluminar la realidad.”²¹⁸

El conocimiento de los mitos, conduce al aprendizaje sobre el origen de todo: “se aprende no sólo cómo las cosas han llegado a la existencia, sino también dónde encontrarlas y cómo hacerlas reaparecer cuando desaparecen.”²¹⁹ Se trata de un conocimiento esotérico, ya que es secreto y se transmite a través de un proceso iniciático. El saber el origen de los objetos, los animales, las plantas y otros seres, implica la adquisición de un poder sobre ellos.

²¹⁵ ELIADE, Mircea. (1992). *Mito y realidad*. Labor. Barcelona, p. 13.

²¹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 17.

²¹⁷ LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *op. cit.*, p. 47.

²¹⁸ MARDONES, José María, *op. cit.*, p. 70.

²¹⁹ ELIADE, Mircea. (1992). *Mito y realidad*, Labor. Barcelona, p. 20.

Puede, así mismo, considerarse al mito como “la entrada secreta por la cual las inagotables energías del cosmos se vierten en las manifestaciones culturales humana.”²²⁰ En este tenor, “el mito ha sido visto también como el medio específico de captar, sentir y expresar un tipo de realidad.”²²¹ Por lo tanto, el mito es también creencia.

En un nivel social, el mito también se relaciona con la legitimación de instituciones, del poder, y de la manera en que se estructura la sociedad en la cual se presenta. Es por ello que “el mito tiene una función fundacional y legitimadora.”²²²

En suma, las sociedades arcaicas viven el mito como una historia de las acciones ejecutadas por los seres sobrenaturales; esta historia es verdadera, al referirse a realidades, así como sagrada, al ser efectuada por dichos seres. Como lo hemos establecido, el mito se refiere invariablemente a la creación de un objeto o de un hecho, ya sea natural o social; por lo tanto, los mitos se constituyen en paradigmas de los actos humanos provistos de significado. La vivencia de los mitos, el ritual, implica una experiencia religiosa, al diferenciarse de la experiencia cotidiana, pues se reactualizan acontecimientos plenos de significado.

La reactualización va de la mano con la irrupción de la sacralidad (espacial y temporal) en el mundo, con base en la imitación. La irrupción de lo sagrado significa “un alto grado de continuidad entre el orden social y el cósmico, y entre sus respectivas legitimaciones, ya que toda realidad aparece hecha de la misma materia.”²²³

A este respecto, el mito dota de cohesión a la sociedad; legitima creencias, prácticas y normas; y, por medio del símbolo, regula estructuras y valores. Por ser un hecho ideológico, el mito puede generar y condicionar otros procesos dentro de la sociedad en donde se presenta. Las relaciones del mito

(...) dentro de la globalidad social –relaciones recíprocas—con los procesos de cohesión, con la estructura social, con la dominación política,

²²⁰ CAMPBELL, Joseph. (1997). *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. Fondo de Cultura Económica. México, p. 11.

²²¹ LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *op. cit.*, p. 48.

²²² MARDONES, José, *op. cit.*, p. 41.

²²³ LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *op. cit.*, p. 50.

con el culto, la literatura, las creencias, el arte... hacen del mito una institución compleja y sumamente vinculada.²²⁴

Para Rollo May, el mito “es una forma de dar sentido a un mundo que no lo tiene. Los mitos son patrones narrativos que dan significado a nuestra existencia.”²²⁵ Como expusimos anteriormente, para las sociedades tradicionales el sentido de la existencia se da en función de lo “real” que, para este tipo de sociedades, es la identidad.

En efecto, los mitos otorgan orden y coherencia a la corriente de ideas, sensaciones y emociones del ser humano, al permitirle interpretar su identidad, en función del mundo exterior. Es por ello que los mitos posibilitan al ser humano el sentido de pertenencia a un grupo, comunidad o sociedad; en suma, el mito permite la unión. Es por ello que, en las sociedades arcaicas, “(...) los hombres y mujeres están unidos unos a otros y a su mundo, <<engranados>>, por así decir, en las formas de vida locales, y los mitos sirven ante todo a un fin social.”²²⁶

Con base en el mito, el individuo construye su vida, pues le permite mantenerse íntegro, ya que “los mitos son patrones arquetípicos de la conciencia humana.”²²⁷

En términos psicológicos, el mito vuelve conscientes contenidos psíquicos reprimidos e inconscientes. Los mitos constituyen “una revelación estructural progresiva en nuestra relación con la naturaleza y con nuestra propia existencia. (...) Al hacer aflorar la realidad interna capacitan a la persona para que experimente una realidad más amplia en el mundo externo.”²²⁸

Para Carl Gustav Jung y su escuela, los mitos son una proyección del inconsciente colectivo transpersonal. Como producto colectivo, el mito posee una raíz inconsciente, al surgir en el transcurso de la evolución humana. Es decir, de acuerdo con Jung, el mito puede remitir al origen de la consciencia humana colectiva e individual, es decir, filogenética y ontogenéticamente. Así:

²²⁴ *Ibídem*, p. 109.

²²⁵ MAY, Rollo. (1998). *La necesidad del mito*. Paidós. Barcelona, p. 17.

²²⁶ CAMPBELL, Joseph. (1996). *Las máscaras de dios. Mitología primitiva*. Alianza Editorial. Madrid, p. 302.

²²⁷ MAY, Rollo, *op. cit.*, p. 37.

²²⁸ *Ibídem*, p. 82.

(...) todos los procesos naturales convertidos en mitos, como el verano y el invierno, las fases lunares, la época de lluvias, etc., no son sino alegorías de esas experiencias objetivas, o más bien expresiones simbólicas del íntimo e inconsciente drama del alma, cuya aprehensión se hace posible al proyectarlo, es decir, cuando aparece reflejado en los sucesos naturales. La proyección es hasta tal punto profunda que fueron necesarios varios siglos de cultura para separarla en cierta medida del objeto exterior.²²⁹

La persistencia de determinados símbolos o imágenes primordiales, repetidos en prácticamente todas las sociedades, a lo largo del tiempo, permite considerar que los mitos expresan una estructura profunda de la psique humana. De hecho, entre las principales aportaciones de Carl Gustav Jung, está el término de *inconsciente colectivo*, referente a ese sustrato de la psique humana, de naturaleza profunda y no surgido de la experiencia ni de la adquisición personal, sino innato.

El autor define lo inconsciente como lo *desconocido psíquico*, o sea, “aquello sobre lo cual adelantamos la hipótesis de que en caso de llegar a la conciencia no se diferenciaría en nada de los contenidos psíquicos conocidos por nosotros”.²³⁰ Se trata de una realidad fluctuante, en la que hay percepción, pensamiento, sensación, volición e intención, pero nada de ello se da de manera consciente. Por lo tanto, es un medio diferente a la conciencia. Consciente e inconsciente son ámbitos relativos, al incluir una escala de intensidades, y al no haber una separación tajante entre ambos. Dicha escala fluctúa a lo largo de la conciencia, y puede transcurrir de los procesos instintivos a los espirituales. Esto es, asimila procesos antagónicos.

Al decir “colectivo”, Jung se refería a que es un inconsciente universal y no individual, pues

(...) tiene contenidos y modos de comportamiento que son (...) los mismos en todas partes y en todos los individuos. En otras palabras, es idéntico a sí mismo en todos los hombres y constituye así un fundamento anímico de naturaleza suprapersonal existente en todo hombre.²³¹

²²⁹ JUNG, Carl Gustav. (1997). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Paidós. Barcelona, p. 12.

²³⁰ *Ibíd.*, p. 130.

²³¹ *Ibíd.*, p. 10.

Éste inconsciente se compone de contenidos que, si en el inconsciente personal son los denominados ‘complejos de carga afectiva’, en el caso del inconsciente colectivo son los arquetipos. Éste término –el de *arquetipo*– ha sido tomado por Jung de la tradición griega, y se refiere a las figuras simbólicas de la cosmovisión primitiva.

Los arquetipos se expresan de distintas formas, entre las cuales se cuentan el mito y la leyenda aunque, en un sentido estricto, el término “designa contenidos psíquicos no sometidos aún a elaboración consciente alguna, y representa entonces un dato psíquico todavía inmediato”²³² Por lo tanto, carece de elaboración. De igual forma, los arquetipos constituyen complejos de vivencias, cuya acción se da en forma fatal en la vida personal.

Además, los arquetipos poseen una energía, la cual actúa aun cuando los arquetipos sean ignorados por la consciencia. Asimismo, los arquetipos son formas típicas de conductas que se manifiestan como representaciones cuando se hacen conscientes. Son unidades efectivas de lo inconsciente, y no pueden determinarse en forma cuantitativa, sino cualitativa.

Los arquetipos están emparentados con los instintos, dado que ambos son preformaciones heredadas, dadas *a priori*. Los instintos están presentes tanto en los animales como en los seres humanos; a diferencia de ellos, los arquetipos son propios de lo humano. Son representaciones (presentes en la fantasía y en el mundo onírico) o más precisamente, posibilidades de representaciones. Lejos de ser una herencia individual, son una herencia general.

Jung establece que la psique “comienza por su parte inferior con ese estado en el que la función se emancipa de la fuerza compulsiva del instinto y se vuelve influible por la voluntad”,²³³ que se entiende como una cantidad de energía disponible. Este concepto infiere la presencia de un sujeto al que se le adjudica consciencia y cuya psique es una totalidad que incluye lo consciente y lo inconsciente.

²³² *Ib.*, p. 11.

²³³ *Ib.*, p. 144.

Además de manifestarse en el mito y la leyenda, el arquetipo también lo hace en los sueños y las visiones, toda vez que en esencia representa contenidos inconscientes que, al tornarse conscientes, la percepción se adecua a la consciencia individual en la que surge. Es decir, como representación el arquetipo es tanto universal como individual.

Desde el punto de vista psicológico, los arquetipos son manifestaciones psíquicas o factores psíquicos, que constituyen un reflejo de la naturaleza del alma. Según Jung, para el pensamiento primitivo los fenómenos naturales –acontecidos externamente—son a la vez un acontecer psíquico: se dan fuera y dentro del observador, a través del proceso de la proyección, la cual es

(...) un proceso inconsciente, automático, por el cual un contenido inconsciente para el sujeto es transferido a un objeto, de modo que este contenido aparece como perteneciente al objeto. Pero la proyección cesa en el momento en que se hace consciente, es decir, en el momento en que el contenido es visto como perteneciente al sujeto.²³⁴

A lo largo del desarrollo humano, de los tiempos primitivos a la modernidad, se han presentado cambios en los procesos psíquicos descritos, principalmente en materia de religión, de modo que las figuras de lo inconsciente han sido expresadas a través de imágenes protectoras, que permitieran expulsar los problemas anímicos internos hacia el espacio extraanímico.

Entre los principales símbolos arquetípicos de lo inconsciente colectivo, está el agua que, de hecho, es el símbolo más común de lo inconsciente: “Psicológicamente agua quiere decir espíritu que se ha vuelto inconsciente”.²³⁵ Fisiológicamente, se refiere al sistema nervioso simpático, el cual controla la percepción y el sistema cerebro-espinal y mantiene el equilibrio de la vida, independientemente de órganos sensoriales. Por ello, Jung considera al sistema simpático como colectivo, ya que vivencia lo interior.

²³⁴ *Ib.*, p. 55.

²³⁵ *Ib.*, p. 24.

El abismarse al interior permite percibir la verdadera esencia del ser humano, la faceta oculta que no se muestra al exterior, la *sombra* oculta tras la personalidad. Esa sombra es otro de los símbolos arquetípicos descritos por Jung, y se encuentra una vez que se trasciende lo inconsciente personal. En la sombra están presentes aquellos problemas que no se pueden resolver mediante los recursos propios: el reconocimiento de dichos problemas permite, en forma compensatoria, tener acceso a las ocurrencias, ideas, sueños o reflexiones que, como fuerzas útiles adormecidas en las profundidades de la psique, constituyen una ayuda frente al desamparo humano. De esta forma, con el encuentro con la sombra, Jung se refiere al encuentro consigo mismo.

Este encuentro implica para el individuo adentrarse en sí y, por lo tanto, descubrir el rostro verdadero, que no se manifiesta al exterior, sino está velado —a la manera de una máscara— por la *persona*. Conocer el verdadero rostro consiste en una primera prueba de valor, en la vía hacia el interior, ya que es una situación que suele provocar rechazo y miedo, por eso se evita, ya que puede proyectar al entorno lo negativo que radica en el interior.

La interiorización en el inconsciente personal y contemplar la sombra, primera fase del viaje interno, le da al ser humano noción de su indefensión y consiguiente necesidad de ayuda, la cual encontrará en la siguiente fase del camino interno: lo inconsciente colectivo. De esta forma, se atenderán ocurrencias, ideas, reflexiones o sueños que no se habían considerado, y que aparecen cuando son oportunos.

Si se tiene tal actitud se pueden despertar y captar fuerzas útiles que dormitan en la naturaleza profunda del hombre, pues el desamparo y la debilidad son la vivencia eterna y el eterno problema de la humanidad y para esa situación existe también una respuesta eterna.²³⁶

En consecuencia, el solo contacto con lo inconsciente —en especial lo inconsciente colectivo— basta para que la persona que lo tiene, se vuelva inconsciente de sí misma, a menos que se enfrente a la sombra, que permitirá al individuo conocerse a sí mismo. Si esto no ocurre, se entrará en un mundo donde no hay separación entre el individuo y su entorno, toda vez que lo inconsciente colectivo no es un sistema personal, al contrario: “es objetividad amplia como el mundo y abierta al mundo.”²³⁷

²³⁶ *Ib.*, p. 27.

²³⁷ *Ídem*

Al convertirse en objeto de los sujetos, e invertirse la consciencia habitual, uno se incorpora al universo, con lo que se olvida de quién es y se pierde en sí mismo, lo cual –para el hombre arcaico— representa un peligro, pues su consciencia se diferencia muy poco de la inconsciencia, por lo que –con gran facilidad— puede volverse inconsciente de sí mismo, lo cual le produce terror, porque su consciencia está aún en formación, es decir, se halla en una etapa infantil y apenas sobresale de lo inconsciente. Así, lo inconsciente puede cubrir e incluso hacer desaparecer la consciencia primitiva, dando paso a la posesión. El fenómeno de la posesión es explicado por Jung como un olvido del sí mismo, debido al hundimiento de la consciencia en la inconsciencia.

Por esa causa temen los primitivos las pasiones incontenidas, ya que en ellas desaparece con facilidad la conciencia y puede tener lugar la *posesión*. De ahí que los esfuerzos de la humanidad se dirijan siempre al *fortalecimiento de la conciencia*. A tal objetivo sirvieron los ritos, las *représentations collectives*, los dogmas; todos ellos fueron diques y muros levantados contra los peligros de lo inconsciente (...).²³⁸

La posesión, por tanto, ocurre cuando las figuras arquetípicas –que hasta cierto punto son autónomas— se liberan por completo del control de la consciencia y se tornan independientes. Sin embargo, éste peligro no es privativo de los pueblos denominados primitivos, sino que siempre acecha a la humanidad, puesto que –al tratarse de un fenómeno inconsciente— no hay un control objetivo, consciente sobre ello. Las sociedades arcaicas buscan lograr este control de una forma mágica, basada en el supuesto contacto con espíritus para propiciar situaciones favorables.

El *anima* es, para Jung, “un arquetipo natural que subsume de modo satisfactorio todas las manifestaciones de lo inconsciente, del espíritu primitivo, de la historia de la religión y del lenguaje”.²³⁹ Como arquetipo, es un aspecto de lo inconsciente y su naturaleza es femenina, en el mismo sentido en que el ‘yo’ es masculino, por lo que corresponde a un ‘no-yo’, por lo que la imagen del anima suele proyectarse sobre mujeres, como es el caso de la madre, para el hijo. Asimismo, se refiere a lo numinoso y a lo mágico, por lo que también adquiere la forma de diosa o bruja.

²³⁸ *Ib.*, p. 28.

²³⁹ *Ib.*, p. 33.

Además de ser un impulso vital y, como tal, irracional, el anima puede ser también la sabiduría oculta para quien se enfrenta a ella. Es decir, en un principio, dicho arquetipo se presenta en forma inesperada y caótica, pero ello no es sino un velo tras el cual subyace un sentido profundo, cuyo reconocimiento implica la desaparición de lo impulsivo de su primera aparición. Así, se separa el sentido del sin sentido; se difumina lo caótico para dar paso al cosmos. Por lo tanto, en el anima se unifican la sabiduría y el desatino, que son dos dimensiones de la vida. La forma de dotar de significado al anima y a la vida, radica en la capacidad de interpretarlas, “ya que en todo caos hay cosmos y en todo desorden hay un orden secreto, en toda arbitrariedad hay ley permanente, porque todo lo que actúa descansa sobre su opuesto”.²⁴⁰

La forma para desentrañar ese misterio, es a través del arquetipo del significado, el cual había estado oculto tras la carencia de sentido (pero llena de significado) del anima. Jung asimila el arquetipo del significado a la ‘idea’ platónica, dado que proviene de formas primitivas arquetípicas, previas al pensamiento y, por lo tanto, identificadas más bien con la percepción:

El pensamiento era objeto de la percepción interna; no era pensado sino experimentado como fenómeno, algo así como oído o visto. El pensamiento era esencialmente revelación, no era algo que se descubría sino algo que se imponía o que convencía por su facticidad inmediata. El pensar precede a la conciencia del yo primitiva, y ésta es antes su objeto que su sujeto.²⁴¹

El arquetipo del significado puede representarse mediante la figura del maestro, el sabio, el iluminador o el instructor que, como ocurre con los arquetipos en general, presenta un aspecto positivo y uno negativo. Y, al igual que la sombra y el ánima, pueden presentarse personificados en sueños y fantasías.

Del mismo modo en que hay arquetipos representados como personalidades, existen otros que se representan como situaciones, lugares, caminos o medios, que

²⁴⁰ *Ib.*, p. 38.

²⁴¹ *Ib.*, p. 40.

simbolizan las variedades de la transformación, por lo cual Jung los designa como 'arquetipos de la transformación'.

Al igual que las personalidades, esos arquetipos también son símbolos auténticos y legítimos que no podrían ser interpretados exhaustivamente ni como signos ni como alegorías. Son antes bien auténticos símbolos en tanto son plurívocos, llenos de vislumbres e inagotables.²⁴²

Para Jung, el proceso simbólico consiste en la vivencia en imagen y de la imagen, desarrollada en una estructura enantiométrica, es decir, basada en la alternancia de opuestos: positivo-negativo, claridad-oscuridad. Inicia con una situación difícil o imposible, y su objetivo es superarla, mediante el esclarecimiento y logro de una conciencialidad más elevada.

A lo largo de este proceso se da una fluctuación muy rica de símbolos que, si bien en un principio son vivenciados en imagen, consisten en riesgos reales. En efecto, el individuo inmerso en el proceso puede sucumbir al influjo de los arquetipos, si no es consciente de las imágenes arquetípicas. Éstas tienen una cierta autonomía y pueden escapar al control de la consciencia, para independizarse totalmente, con lo cual producen los ya referidos fenómenos de posesión. Por consiguiente, las figuras arquetípicas están en la base de los fenómenos de consciencia.

El elemento patológico no consiste en la existencia de estas representaciones sino en la disociación de la consciencia, que ya no puede dominar lo inconsciente. Por eso en todos los casos de disociación surge la necesidad de la *integración de lo inconsciente* en la consciencia.²⁴³

Se trata del proceso de individuación, que acontece a lo largo de la vida humana, durante la cual el individuo logra ser lo que ha sido siempre. Debido a la consciencia, el desarrollo de esta evolución presenta variaciones y perturbaciones, pues la consciencia no sólo se distancia de su sustento arquetípico instintivo, sino que actúa en sentido contrario a éste. Por ello, se requiere una síntesis entre los dos extremos: consciencia y base arquetípica. En las sociedades arcaicas, dicha síntesis se logra mediante los ritos de restitución. Se trata de hacer consciente el conjunto de

²⁴² *Ib.*, p. 44.

²⁴³ *Ib.*, p. 46.

contenidos inconscientes, y sintetizarlos con la consciencia, mediante su reconocimiento.

Los arquetipos, como contenidos inconscientes, tienen una autonomía relativa, al comportarse como entidades autónomas. Esta autonomía les hace aparecer como elementos distintos al individuo, ante el cual se constituyen como 'otros'. Por ello, la razón impide que se les asimile a la consciencia en forma directa.

Así, se requiere un proceso psíquico transformativo para la integración de los arquetipos a la consciencia. Dicho proceso se basa en un método dialéctico, es decir, el individuo debe entablar un diálogo interno que –debido a la percepción del arquetipo como un 'otro'— es un coloquio con los principios básicos (los arquetipos) ubicados por debajo del umbral de su consciencia, esto es, en el inconsciente.

Se trata de un desarrollo dramático, expresado por símbolos oníricos concordantes con las representaciones colectivas que son los arquetipos, habitualmente referidos a temas mitológicos.

Por otra parte, de acuerdo con Jung, el ser humano está permanentemente sujeto a representaciones dominantes (dentro de las cuales se ubican los arquetipos). Tales representaciones, incluso en personas no religiosas, aparecen bajo la forma de los "ismos" (materialismo, capitalismo, socialismo, ateísmo, entre otras), que son colectivas.

Otro arquetipo del que trata Jung, es el de la madre, que presenta una gran variedad de manifestaciones (cualquier mujer, la salvación, la ciudad, la cueva, la fuente, la matriz, etc.), y puede tener un sentido positivo o nefasto, por lo que es ambivalente, al representar indistintamente la protección o el peligro; lo alimenticio o lo devorador; la luz o lo sombrío. Se asimila, e incluso se mezcla con el arquetipo del ánima. Psicológicamente, el arquetipo de la madre se manifiesta en el complejo materno, en distintas variantes y con aspectos positivos o negativos.

Al aparecer, los arquetipos presentan un carácter numinoso, al que Jung califica de espiritual, por lo cual pueden ser materia para la psicología de la religión. “No es raro que el arquetipo aparezca bajo la forma de un *espíritu* en los sueños o en las creaciones de la fantasía, o se conduzca como una aparición. Provoca visiones filosóficas y religiosas en personas que se creen muy lejos de esos accesos de debilidad.” ²⁴⁴

2.2.1.0. Las funciones del mito

De acuerdo con Julio Amador, el pensamiento humano tiene estructuras básicas con características elementales. Su función es responder a las cuestiones humanas sobre la vida y su sentido. Como instrumentos de conocimiento e interpretación de la realidad, conforman los modos de concepción de la identidad individual y colectiva. Su uso y adquisición son de carácter social y se dan dentro de los rituales presentes en la vida colectiva de la sociedad. Estas estructuras:

Habitan en los niveles más profundos de la conciencia humana, son símbolos, figuras, imágenes que –bajo *máscaras* distintas— hablan con una misma voz. Al paso del tiempo se han enriquecido, diversificado y vuelto más complejos. No obstante su apariencia varia, podemos seguir reconociendo su unidad. ²⁴⁵

Se contienen en mitos y arquetipos, que son la forma básica en que se conservan. Amador entiende por mitos: “formas abiertas, capaces de ser referidas a situaciones diversas e inéditas” ²⁴⁶ que, no obstante el transcurrir del tiempo y los cambios sociales, siguen teniendo validez para explicar situaciones históricas.

Históricamente, el mito es la forma de conocimiento fundamental en la vida colectiva de las sociedades; a partir de él, se originan las costumbres, prácticas e instituciones, y es constituyente de la identidad grupal e individual. En general, los mitos y símbolos arquetipos son definitorios de los procesos de construcción de la identidad, a partir de lo cual Amador considera, por una parte, a mitos y símbolos como base material de las representaciones que originan la identidad colectiva e individual. Por otra parte,

²⁴⁴ *Ib.*, p. 150.

²⁴⁵ AMADOR BECH, Julio. “Mito, símbolo y arquetipo en los procesos de formación de la identidad colectiva e individual”. En: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año XLIV, núm. 176, México, mayo-agosto de 1999,

²⁴⁶ *Ídem*

describe las prácticas sociales mediante las que el mito configura el contenido de procesos e instituciones que originan y difunden nociones identitarias.

Las representaciones individuales y colectivas que dan forma a la identidad, son producidas mediante formas de conocimiento, integradas de unidades elementales que Amador denomina *imágenes*. La actividad psíquica se manifiesta en funciones naturales y sociales, semejantes entre las distintas variantes del conocimiento humano, en las que el saber se forma con base en las imágenes mentales. De esta forma, la unidad cognoscitiva primordial es la imagen mental, susceptible de traducirse en distintos lenguajes, y que conforma la estructura explicativa fundamental de la realidad. La imagen constituye el fundamento de toda modalidad de pensamiento, comunicación e interpretación de la realidad, como núcleo del pensamiento simbólico.

Para Durand, la conciencia se representa al mundo de dos formas: directa e indirecta. La primera ocurre cuando la cosa se presenta al espíritu sin mediación, como ocurre con la percepción o la sensación. La segunda se da cuando la cosa no se presenta inmediatamente a la sensibilidad, sino se re-presenta por medio de una imagen. No obstante, la diferencia entre ambas formas de pensamiento —directo e indirecto— no es tan rotunda:

“Sería mejor decir que la conciencia dispone de distintas gradaciones de la imagen —según que esta última sea una copia fiel de la sensación o simplemente indique la cosa—, cuyos extremos opuestos estarían constituidos por la adecuación total, la presencia perceptiva, o bien por la inadecuación más extrema, es decir, un signo eternamente separado del signo. Veremos que este signo lejano no es otra cosa que el símbolo.”²⁴⁷

Durand y Jung establecen que la relación entre la imagen y el proceso simbólico se basa en la vivencia; en este sentido, el lenguaje es imagen. Las formas elementales del pensamiento, son imágenes traducibles a signos que pueden representarse y comunicarse de distintos modos, por ejemplo, lingüístico, o gráfico, de manera que la imagen se transforma tanto en signo, como alegoría o símbolo.

El símbolo es el núcleo esencial de la imagen comunicada, esto es, constituye la unidad mínima sobre la que se construyen las formas en que el pensamiento se expresa. Por lo tanto, existe una relación estrecha entre simbolismo y comunicación,

²⁴⁷ DURAND, Gilbert. (2000). *La imaginación simbólica*. Amorrortu. Buenos Aires, p. 10.

toda vez que el símbolo es la primera unidad de expresión de la conciencia, susceptible de ser entendida y, por consiguiente a partir del símbolo pueden analizarse las distintas modalidades del saber humano. Los símbolos han estado presentes en todas las épocas, de la antigüedad a la modernidad, en la psique humana, manifestados de distintas formas, pero siempre se refieren al conocimiento.

Se trata de conocimiento, porque las imágenes y los símbolos permiten la interpretación de la realidad. El pensamiento simbólico es inherente a la condición humana, incluso antes de la aparición del lenguaje y la razón discursiva, pues manifiesta la realidad profunda. El propio símbolo tiene una dimensión profunda y compleja, cuyas características, según Durand son:

Primero, el aspecto *concreto* (sensible, lleno de imágenes, figurado, etc.) del *significante*; luego su carácter *optimal*: es el mejor para evocar (dar a conocer, sugerir, epifanizar, etc.) el *significado*; y, por fin, este último es <<*algo imposible de percibir*>> (ver, imaginar, comprender, etc.) directamente o de otro modo.²⁴⁸

Los símbolos tienen una función cognoscitiva, puesto que son figuras explicativas, al permitir interpretar y comprender la complejidad de la realidad, mediante la presentación de figuras y relaciones de sentido. La diversidad de la vida es sintetizada y concretizada, a través de los símbolos, en figuras repetibles e identificables, que constituyen una guía de la realidad. Constituyen un conocimiento al revelar la verdad.

El símbolo se define como “una figura precisa, claramente definida, identificable y reproducible”,²⁴⁹ que condensa en una misma figura significados, realidades y dimensiones diferentes. La efectividad del símbolo radica tanto en su capacidad de ser visto y reconocido, como en la de ser recordado y reproducible. Si bien es difícil de ser comprendido intelectualmente, es captado por la sensibilidad.

Asimismo, el símbolo puede concebirse como una “*condensación expresiva claramente definida*”,²⁵⁰ ya que el simbolizante (lo particular, concreto y material), contiene y manifiesta lo simbolizado (lo general o común). Al establecer lazos comunes, el símbolo evita la fragmentación y el aislamiento, para clarificar, ordenar,

²⁴⁸ DURAND, Gilbert. (1993). *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*. Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana. Barcelona, p. 18.

²⁴⁹ AMADOR BECH, Julio, *op. cit.*, p. 66.

²⁵⁰ *Ibíd.*, p. 67.

relacionar y estructurar las dimensiones de la vida. Es, así, una correspondencia entre las distintas facetas de la realidad. Para ello, debe tener un ritmo común que permite intercambiar los elementos representados (simbolizante), a los que unifica y dota de sentido (lo simbolizado) dentro de un cosmos u orden.

Según Durand, el símbolo tiene tres gradaciones: esquema, arquetipo y el propio símbolo. El esquema está en el fundamento de la figuración simbólica. Los símbolos arquetipos son constantes y eficaces, son universales, al ser figuras ideales y epifanías. “La manifestación del arquetipo es una epifanía porque *hace aparecer un misterio*. Los símbolos arquetípicos se convierten en el lugar de la representación del mundo en el alma y del alma en el mundo.”²⁵¹

El arquetipo es la repetición de motivos en aspectos como mitos, cuentos, fantasías, sueños o imaginaciones del ser humano. Esto es, son sistemas de imágenes y emociones. Son imágenes básicas para comprender los misterios vitales.

Jung plantea que el arquetipo posee un fundamento biológico, a partir de la psique humana, pues se transmiten hereditariamente, y no sólo en el plano individual, sino en el colectivo. Así, los arquetipos se manifiestan como mitos (en el nivel colectivo) y como funciones psíquicas (en el individuo), con lo cual se fortalece la antropogénesis. Las imágenes primordiales son la forma de la actividad psíquica, al igual que la situación en que la actividad se desarrolla en el género humano.

Para Jung, la estructura de la psique se integra de elementos uniformes: los arquetipos, que pueden considerarse como órganos de la psique preracional. Como predisposiciones formales heredadas, en su inicio no tienen un contenido preciso, sino que éste se presenta a lo largo de la vida del individuo, mediante la asimilación de la experiencia personal. Como representaciones, los arquetipos no son heredadas ni su contenido está determinado; se trata de posibilidades de que las representaciones coincidan en formas y situaciones. De esta forma, mediante la psicología individual se manifiesta la psicología colectiva.

Los medios por los que las imágenes arquetípicas se concretan en la mente, son el mito y el símbolo, al adecuarse a las imágenes primordiales. Las mitologías y rituales de distintas épocas y lugares suelen tener temas comunes, con diversas variantes y combinaciones, pero reflejando siempre una unidad simbólica y espiritual. Los mitos

²⁵¹ *Ib.*, p. 69.

no aparecen aisladamente, sino dentro de tramas discursivas y semánticas que les otorgan sentido. En principio, los símbolos son la unidad fundamental de los mitos.

La identidad se cimienta en los mitos, toda vez que éstos son fundamentales para la formación del saber y de la conciencia, ya que constituyen un modelo para explicar la realidad, lo que se manifiesta tanto a través del mito, como de la creencia, la costumbre o las creaciones artísticas. Todas estas manifestaciones corresponden a modelos elementales, que no pierden su vigencia a pesar del paso de los siglos. De hecho, “Las preguntas esenciales que se plantean en las ciencias y la filosofía, ya habían sido tomadas en cuenta en los mitos” ²⁵² Incluso los sistemas políticos y sociales han tenido mitos, símbolos y rituales, como base de sus ideologías. Por lo tanto, la forma básica del pensamiento es el mito, a partir de la cual surgen las demás. De ahí que Amador proponga al mito como modelo generativo del discurso.

El mito puede explicarse como un hecho sagrado, esto es, se circunscribe a un contexto religioso, ya que cuenta la historia sagrada de los orígenes y, por lo tanto, registrando la creación mediante elementos simbólicos, y dotado de un carácter tanto dramático como ejemplar. A su vez, el mito integra y refiere patrones de relaciones básicas entre los seres de la creación y con la propia creación.

Al ser un relato, el mito posee una estructura narrativa, además de plantear el problema del significado de aquello que expone; define los modelos elementales del comportamiento divino, que debe ser seguido por la humanidad, además de los actos de la creación. Además, hace necesario el desciframiento de dichos sucesos y modelos, a fin de que sirvan de enseñanza para la vida humana, social e individual. Este desciframiento se caracteriza por referirse a múltiples niveles de significado.

Entre estos niveles, están el narrativo, el divino, el cósmico y el humano. Todas estas dimensiones son simultáneas, por lo que se trata de un sistema semántico complejo. Una forma de analizarlo, es según dos planos de significado; uno es el literal, referido al acontecimiento narrado; este plano literal o de la denotación, permite acceder a un sentido oculto, esto es, otro plano de significado. Por lo tanto, el plano literal es explícito, mas tiene un sentido implícito: es el plano conceptual o de la connotación.

Por otra parte, el mito contiene en su núcleo figuras simbólicas o arquetipos, que deben ser comprendidos en el propio nivel mítico.

²⁵² *Ib.*, p. 75.

Como se ha señalado, el mito se refiere a patrones de relaciones entre realidades básicas de la vida: la cósmica, la biológica, la histórica, la psicológica y la espiritual. Para descifrar un mito, deben ponerse de manifiesto las secuencias y las relaciones, esto es, las estructuras contenidas en el relato. Tales estructuras conforman moldes específicos: los patrones míticos, a través de los que se exponen los conceptos básicos de los mitos, y que están presentes en las imágenes que los mitos vehiculan. Dichas imágenes están en función del concepto al que se refieren, así como de un conocimiento sutil; actúan además en la mente y en el imaginario colectivo, llegando incluso a niveles profundos de la conciencia, por medio de elementos visuales o auditivos, como es el ritmo. Los mitos tienen una lógica discursiva propia, que puede comprenderse según las formas que en él persisten.

Acaso la principal función cumplida por el mito, es la exposición de las razones de ser de cada ser y cosa, y de las relaciones entre estos. Es decir, el mito tiene una función cognoscitiva.

Las dimensiones o funciones del mito, según lo explica Julio Amador son:

- a) Cognoscitiva
- b) Ontológica
- c) Psicológica y moral
- d) Social y política

Conforme a estas estructuras, se van dando los procesos de identidad y consiguiente diferenciación, tanto a nivel social como individual. A continuación se explican las dimensiones del mito.

La dimensión cognoscitiva se orienta, como su nombre lo indica, a dar a conocer la razón del ser o la existencia. Dada la limitación del lenguaje para explicar ese misterio, el mito, en tanto constituye una reactualización del acto de creación del cosmos y del lenguaje, permite acceder a ese conocimiento. Esto implica que la palabra sea el fundamento de la ontología, que posibilita el entendimiento del acto de la creación. El lenguaje del mito se funda en imágenes y figuras de índole poética, pues al hacer uso de imágenes y símbolos, se refiere a metáforas y homologías: se trata de un lenguaje figurado que ayuda a explicar lo misterioso, por medio de la interpretación.

La dimensión ontológica se refiere a la participación de los seres en la creación del cosmos. La fundación de lo creado implica la participación de los seres, lo cual se logra mediante el mito, que permite a los seres acceder al ser y al cosmos. En efecto, el cosmos existe no sólo en sí, sino también dentro de cada ser creado, permitiendo el arraigo a la vida y a la creación.

En términos rituales, los seres adquieren su verdadera existencia después de haber sido iniciados, y la iniciación se da por medio del mito. Así, la iniciación es la participación de la realidad del mito, así como suscita la transformación del niño en adulto, cuando el ser *natural* muere ritualmente, para transformarse en ser *social*. El proceso se da en diversas fases, correspondientes a planos o figuras arquetípicas, en distintos niveles que integran un ciclo, como es el ciclo del héroe. A cada uno de estos niveles corresponde una enseñanza, mediante un símbolo; así, en cada cultura se forja una ruta de integración del ser humano: el proyecto de antropogénesis. Al ser un proceso sagrado, implica un rito iniciático.

La muerte ritual, dada en el marco de la iniciación, forma parte de las pruebas que fijan en la mente del iniciado las imágenes simbólicas procedentes de los mitos. Las figuras arquetípicas son aprendidas a través de la iniciación y la posterior adopción de las enseñanzas, con lo cual se fomenta la admisión en la comunidad, así como la participación de sus misterios.

La revelación de las enseñanzas es la función de un guía espiritual, al conducir al iniciado en el desentrañamiento de mitos y símbolos, que de este modo recibe la explicación de los mismos, para comprender el sentido de la creación. A través de los ritos de iniciación, el individuo pasa de la infancia a la adultez, con lo cual pueden entablar relación con lo sagrado e integrarse a la comunidad y al cosmos. Esto les da la sensación de pertenencia y de tener centro y raíz, lo cual permite enfrentar pruebas y obstáculos en la vida.

Otra variante de la función ontológica del mito es el de la fundación del espacio habitable. La fundación es una extensión de la creación divina; por lo tanto, es un evento revestido de sacralidad, en el entorno de la cosmogonía.

Al sacralizar un lugar, se le distingue de los sitios no sagrados. El lugar donde se habita debe consagrarse ritualmente, identificando la fundación o creación con la sacralización: la distinción de lo creado de lo increado. Asimismo, al determinarse la

ubicación del espacio que se habitará, se manifiesta la revelación divina, a través de la hierofanía o manifestación de lo sagrado, que dota de realidad y de centro el espacio que habitará el ser humano; su fundación, es la repetición humana de la creación divina. Adicionalmente, el lugar que se habitará tiene como eje central el templo, que permite la comunicación entre cielo y tierra.

En el caso de los huicholes, etnia cuya religiosidad es tema general de la presente investigación, existen las nociones mencionadas, toda vez que conciben su ubicación geográfica en un centro sagrado, en torno al cual se ubican el norte, sur, oriente y poniente, también considerados sagrados, a los que se visita ritualmente sobre una base regular (normalmente anual). En la zona donde la etnia habita —distribuida en distintas poblaciones— se erigen tantos templos como *ranchos* o comunidades existen. Tales templos son centros ceremoniales, en los que se efectúa la comunicación entre lo humano y lo divino, tal como se explicará en el último capítulo.

En tanto, la dimensión psicológica y moral del mito incluye las dimensiones cognoscitiva y ontológica, pues se refiere a los objetivos del ser humano en el mundo. Amador cita el ejemplo de la psicología en la religión hindú, en que tiene un papel preponderante la voluntad de liberación de tales fines, los cuales se dividen en tres: *kama* (amor y placer); *artha* (poder y éxito); *dharma* (orden y virtud moral).

Estableciendo un paralelismo entre estos fines y el psicoanálisis, se encuentra que el primero, *kama*, es correspondiente a la pulsión erótica. El segundo, *artha*, a la pulsión agresiva (al referirse al ansia de dominio y control). En estos dos principios se resumen las necesidades naturales y sociales del ser humano, las cuales son fuente de conflicto y debilitamiento de los vínculos sociales. De ahí que se precise la mediación del tercer fin: el *dharma*, correspondiente al principio de realidad, en términos psicoanalíticos. Este principio marca las limitantes de las pulsiones, equilibrando los fines individuales con los sociales. De ahí que el principio de placer y el de destrucción o agresivo, estén subyugados al principio de realidad, como base de la cultura y de la socialización. Así, “Lo esencial de la enseñanza de la vida colectiva consiste en imprimir el *dharma* en todos aquellos que entran como miembros de pleno derecho a la comunidad”²⁵³

A través de las enseñanzas contenidas en los mitos, se dan los pasos de la evolución espiritual, pues así se proporcionan modelos ejemplares que comprometen al individuo

²⁵³ *Ib.*, p. 89.

en la organización en la que está integrado. Mediante los rituales se implanta el *dharma*, pues el individuo participa de la realidad mítica y, por consiguiente, de la moral de la colectividad, al aprender a moderar sus pulsiones básicas.

Por otra parte, los símbolos míticos pueden ser malinterpretados, cuando se enfatizan sus elementos negativos y destructivos. Es decir, cuando las pulsiones simbolizadas no se armonizan con la existencia comunitaria, y generan violencia, ya sea al interior de la comunidad o hacia su exterior.

Sin embargo, se pretende que las enseñanzas del mito se orienten a armonizar la vida psicológica y moral, interna o individual y externa o social, en un proceso de evolución espiritual. Así, el mito permite armonizar los conflictos entre el subconsciente (pulsiones primarias), el consciente (necesidades prácticas y utilitarias) y el supraconsciente (el ámbito espiritual). Este último nivel es el de la vinculación entre el ser humano y lo sagrado. El nivel de lo consciente o intelectual, precisa de un esfuerzo que lleva al desarrollo espiritual. En tanto, el subconsciente o lo pulsional, es una fuerza que impide el crecimiento y desarrollo del espíritu.

Los mitos teogónicos se refieren a la transformación entre un deseo exaltado y su equilibrio, para lograr la armonía de los deseos.

La dimensión social y política del mito, surge a partir de la creación de una identidad colectiva, lo que ocurre mediante el proceso de iniciación ritual. La identidad colectiva se da por la integración de los nuevos miembros a la comunidad, por medio del ritual de iniciación cuando, como hemos visto, acontece la revelación de los principales mitos de la comunidad. Es entonces cuando los jóvenes introyectan el universo simbólico, que les servirá para dotar de significado a la vida individual y social, además de aceptar las reglas de la comunidad y de las instituciones, así como la relación con la divinidad.

En este sentido, la existencia de la colectividad depende de la comunión mítica, sobre la que se erige un imaginario colectivo, integrado por temas o formas fundamentales para cada una de las actividades de la vida, de las más cotidianas y simples, a las más complejas.

El ritual, entendido como una reactualización del mito, una imitación de los actos hechos en un principio por dioses y antepasados; configura la cultura tradicional,

puesto que ofrece las figuras de interpretación de la vida; sienta las bases de la tradición y la costumbre; identifica la cultura material con lo sagrado (debido a su origen mítico); determina las libertades y obligaciones de los individuos en la comunidad; establece las jerarquías y sus funciones. En general, sirve de fundamento al orden social, basado en el orden mítico.

La política, al igual que la sociedad, es una dimensión más del mito y el ritual. Mediante el ritual, se vinculan lo sagrado y lo profano. A su vez, el mito es la base de las instituciones, porque sanciona los hechos sociales.

Las reglas que rigen las relaciones políticas, sus jerarquías, el origen mismo del Estado y de la autoridad de los gobernantes, encuentran su explicación y sentido en los mitos. El mito no sólo funda por completo el orden político, sino que sitúa a todo el ámbito de la política dentro del orden cósmico.²⁵⁴

La vida cotidiana individual, la social, la política, la sagrada, conforman un mismo sistema de interdependencia, y todas esas dimensiones se insertan en una misma cosmogonía. Por consiguiente, el gobierno (esfera política) es un reflejo del orden cósmico, que regula y armoniza todo lo creado, por lo cual la política –desde el punto de vista religioso— debe concordar con las fuerzas cósmicas, lo que supone la colaboración de los seres humanos con los dioses. De esta forma, la política se asimila a la cosmogonía y tiene como base los arquetipos míticos.

Este enlazamiento de la vida política y la sagrada, son vigentes en la sociedad huichola, en la figura de las autoridades tradicionales, las cuales son nombradas anualmente. La designación de las personas que desempeñarán los cargos –que son a la vez políticos y rituales— se da mediante la revelación onírica. Como se verá con mayor amplitud en el capítulo correspondiente, se supone que son los dioses quienes en el sueño comunican a determinadas personas (chamanes) quiénes deben ser nombrados como miembros de la autoridad, cuando se termina un ciclo e inicia otro.

2.2.1.1. Mito y comunicación

Hemos visto que la expresión mítica se da de dos maneras distintas. Por un lado, la narración, como acto estructurado y completo. Por el otro,

²⁵⁴ *Ib.*, p. 97.

(...) una expresión dispersa, omnipresente, frecuentemente difusa, que se da por los medios más disímiles con palabras, con gestos, con actitudes, con imágenes visuales, muchas veces apenas perceptibles; pero es esta forma de expresión mítica la que, acendrada como comunicación social, crea los sistemas de congruencia y normatividad que regulan buena parte de la conducta social. (...) En este tipo de comunicación está su existencia social más viva, y las creencias míticas de la individualidad psicológica, las creencias como pensamiento, se gestan en el proceso de comunicación.²⁵⁵

De este modo se conjuntan las distintas acciones de los individuos de esa sociedad.

En consecuencia, podemos considerar al mito como un conjunto amplio de relaciones sociales, enlazadas tanto por la narración como por la creencia, dada la formación del mito como proceso histórico y social.

En efecto, “la realización de la narración mítica y los sistemas normativos que la rigen son inseparables. No pueden comprenderse si se estudian por separado. En conjunto establecen la comunicación; mayor o menor según se adecuen recíprocamente.”²⁵⁶ Sin embargo, esa no es la única forma de comunicación establecida a partir del mito y del ritual, ya que “entre la imagen y el dios distante hay la comunicación que se mantiene entre las partes de una misma fuerza dividida.”²⁵⁷

Otra forma en que el mito se comunica es como tradición oral. La tradición oral es todo tipo de testimonio oral, esto es, narrado, que concierne al pasado. Es un testimonio oral que comunica un acontecimiento, el cual no es verificado ni registrado por quien lo narra (ni por quien lo escucha), pero ha sido aprendido de oído. De acuerdo con Vansina existen tres tipos de tradiciones orales: el testimonio ocular, la tradición oral y el rumor. El mito se inscribe dentro de la tradición oral, ya que –además de poseer un contenido simbólico— se presenta bajo la forma de una tradición oral y, como tal, puede ser un auxiliar complementario y alternativo en la reconstrucción histórica. La historia oral asimismo, empieza a ser considerada como una fuente para la

²⁵⁵ LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *op. cit.*, p. 117.

²⁵⁶ *Ibíd.*, p. 113.

²⁵⁷ *Ibíd.*, p. 193.

historiografía de los grupos indígenas, que han estado privadas de escribir sus memorias, sus sentimientos, sus conceptos.

En cuanto a la tradición oral, Jan Vansina opina que el concepto se refiere tanto a un proceso como a los productos de ese proceso. En este caso, los productos son mensajes que tienen sus raíces en otros mensajes, los cuales, para poder considerarse como tradición deben tener al menos una generación de edad. De este modo, la edad del mensaje forma parte del proceso, y se constituye en una característica básica que le confiere al mito su calidad de tradición, que comunica un mensaje.

La tradición oral, además de reproducir la vida, también le otorga forma, ya que crea para ser recreada. "Cada tradición sirve un interés y es portadora de ciertas estructuras parciales en el conjunto de la cultura (...) si un cambio sobreviene en la estructura política es probable que (...) sea adaptado a la estructura así modificada."

258

Por lo tanto, el mito –visto como tradición oral– tiene una enorme capacidad recreadora, al ser como un libro que se escribe y reescribe en forma continua. En el caso del mito indígena, como ocurre en el caso huichol, se transmite como palabra indígena que tiene un lugar en la historia de nuestro país, y principalmente en la historia del grupo humano donde se produce, generando y comunicando una historia narrada desde una perspectiva interna al grupo que la produce. A su vez, esta historia influye en la posteridad, esto es, en las generaciones que la escuchan y, a su vez, la transmiten a las que les suceden. A su vez, el mito se circunscribe a la modalidad de *relatos*, al asimilarse a las leyendas.

2.2.1.2. Simbolismo del mito

De acuerdo con Paul Diel, los mitos encierran una significación de tres tipos: cósmico, meteorológico y agrario. En efecto, "(...) los mitos hablan de los movimientos de los astros y de su influencia sobre las condiciones de la vida humana: estaciones del año, lluvias, tormentas, inundaciones, etc." ²⁵⁹ Es decir, se trata del efecto de los elementos en la vida terrestre, mediante las evoluciones astrales.

²⁵⁸ VANSINA, Jean. (1967). *La tradición oral*. Labor. Barcelona, p. 78.

²⁵⁹ DIEI, Paul. (1998). *El simbolismo en la mitología griega*. Idea Books. España, p. 11.

Si bien este proceso fue percibido desde la época del nomadismo, el inicio de la agricultura marcó el principio de la creación mítica, ya que la vida agrícola depende totalmente de la regularidad de los ciclos meteorológicos y, por ende, cósmicos. La observación de la naturaleza, conjugada con la imaginación afectiva (predominante, según Diel, en la psique primitiva) motivó que el ser humano percibiera fuerzas intencionales, positivas o negativas, en el cosmos y en los fenómenos climáticos. Dichas fuerzas fueron entonces personificadas por divinidades de dos tipos: diurnas o solares, y nocturnas o lunares. “La alternancia entre la aparición del Sol y de la Luna fue imaginada como la consecuencia de una lucha que las divinidades libran sin tregua entre sí con el fin de ayudar o perjudicar a los hombres.”²⁶⁰ Acontecimientos como el inicio de la siembra, la primavera y los solsticios, son celebrados con fiestas por las sociedades arcaicas. Se reciben como dones la lluvia o el comienzo del día. Se dirigen oraciones a la divinidad, como agradecimiento o imploración.

Las consecuencias del movimiento de los astros –percibidas como combates entre divinidades bondadosas o perjudiciales— no son sólo utilitarias. La magnitud temporal y espacial de los fenómenos cósmicos se contrasta con las dimensiones espaciales y temporales en que se ubica el ser humano, lo cual lo hace consciente de misterios de la existencia, sobre su razón para vivir en medio de la inmensidad o sobre lo que ocurre después de morir. De ahí la necesidad humana de implorar a los astros vueltos divinidades, y la ejecución de trabajo disciplinado para obtener los alimentos, con la participación de los elementos naturales.

La concepción de que las personas precisan para vivir de la ayuda de las distintas divinidades, hace surgir la idea de que existen condiciones para recibir tal ayuda, a través de un comportamiento digno. En la medida en que se expandieron las culturas agrarias, la psique humana fue evolucionando y tornándose compleja, dejando atrás el primitivismo, el animismo y el alegorismo cósmico. La psique, además de ser afectiva y divagante, se tornó expresiva y simbolizante, o sea, creadora de símbolos, esto es, “imágenes de significación precisa que tienen por finalidad expresar el destino del hombre”.²⁶¹ Con ello, la contemplación se amplió, al abarcar no sólo la naturaleza sino también las esferas metafísica y moral. La simbolización incluyó al ser humano y su destino esencial.

²⁶⁰ *Ídem*

²⁶¹ *Ibídem*, p. 13.

Por tanto, se unificaron la voluntad humana y la de la naturaleza divinizada, en una misma intención. Así, desde una perspectiva simbólica, el ser humano puede lograr el ideal que representa la divinidad, mediante la purificación de sus intenciones. Quien lo logra, alcanza la categoría de héroe vencedor y se eleva al nivel divino. En sentido inverso, el símbolo divinizado puede encarnar en una figura humana, para mezclarse con los seres humanos.

De esta forma, las divinidades que en un primer momento representaban los poderes astrales, pasaron a reflejar idealmente el alma humana y sus características. La dualidad (sol y luna, día y noche) se diversifica en distintas personificaciones de la divinidad humanizada, sin perder su raíz en los fenómenos cósmicos y meteorológicos. Por lo tanto, la alegoría se convirtió en símbolo, tras amplificarse con un significado de carácter psicológico. Es decir, los fenómenos humanos hallaron su correlato con los fenómenos naturales, al identificarse plenamente con estos.

El sentido alegórico fue sustituido por la significación simbólica a través de lo psicológico, ya que implica una intención por parte de las divinidades antropomorfizadas. Esta intencionalidad divina, de orden simbólico, es para Diel una proyección de las intenciones humanas, lo cual creó una relación de obligaciones entre el ser humano real y el símbolo-divinidad. A través de la proyección idealizante del ser humano, éste se hizo partícipe del combate que, en aras del propio bienestar humano, libran las divinidades bondadosas. Por esa razón, la existencia de las divinidades humanizadas sólo se da en función de las necesidades humanas.

A partir de la concordancia con las intenciones ideales simbolizadas por la divinidad, las necesidades del hombre y la mujer no se refieren sólo a los aspectos utilitarios de la vida, sino se enfocan a la orientación sensata de la vida, manifestada por la disciplina en las acciones y la armonía de los deseos. Mediante la actividad determinada por las intenciones y deseos más íntimos, se logra la satisfacción esencial, manifestada en el júbilo. Los deseos secretos son juzgados por la divinidad, que simbólicamente otorga el castigo o la recompensa.

Por eso la actividad humana fundamental, el combate heroico y la purificación de las intenciones, son impuestos por la divinidad, que recompensa la realización de las acciones puras y justas, a la vez que castiga las acciones injustas, debidas a las intenciones inicuas que tienen por resultado la hostilidad humana y todo tipo de males,

concebidos como castigos infligidos por la divinidad. De esta forma, las intenciones impuras se configuran por monstruos, contra los que el hombre-héroe debe luchar.

De esta manera, la figuración mítica –referida en un principio a los astros y sus movimientos vistos como un combate entre divinidades— se volvió expresión de los conflictos ocurridos al interior de la psique humana.

Así, Diel identifica la psicología con la mitología, al considerar que la simbolización mítica es psicológica, por lo que se refiere a un hecho real. Si bien la imaginación personificante permitió la compatibilidad entre la psique y el alegorismo cósmico, es dificultoso el discernimiento de las motivaciones humanas, ya que no son conscientes (como, en cambio, lo son los astros y los objetos naturales). La explicación de ello es que el hombre primitivo había desarrollado una observación íntima que le permitía presentir las motivaciones ubicadas por debajo de sus acciones.

Dicha observación íntima existe de manera preconsciente, pero es negada, lo cual indica que contiene una carga de vergüenza. El análisis de esta vergüenza es el fundamento de la psicología humana y de las actitudes –sublimación o rechazo— que las personas tengan frente a tal vergüenza, así como en tal análisis radica el sentido oculto de la simbolización del mito. Una característica fundamental de la operación de la psique humana, es que de manera inconsciente aunque constante, el hombre hace una observación íntima de sus motivaciones, la cual no es, en sí, vergonzosa, y es un fenómeno tan automático y básico como el instinto.

De hecho, esta observación equivale, en el ser humano, al instinto en el animal, toda vez que resulta fundamental para la subsistencia el incesante escrutinio de la intención de la actividad, tanto para el control de las propias acciones, como para proyectar en el psiquismo de otro individuo los conocimientos obtenidos sobre las motivaciones humanas, e interpretar así las intenciones que puedan tener los demás, y de esta forma poder manejarse dentro de la sociedad.

Para Diel, el proceso introspectivo de las propias motivaciones que permite interpretar las acciones de las otras personas, consume una gran parte de la vida humana y es una preocupación constante para todo individuo, al ser la razón más íntima de su forma de ser y de actuar. Al ser automático e incontrolable, el proceso de introspección-interpretación puede ser patológico, ya que suele darse por debajo de la

consciencia, con lo cual carece de lucidez y objetividad y, al contrario, tiene una pesada carga de afectividad y subjetividad.

Además, la introspección-interpretación ha perdido la seguridad que produce el instinto, ya que no tiene la certidumbre del pensamiento lúcido. Por ello, la humanidad no puede volver a la seguridad instintiva como medio de orientación vital. A fin de compensar esta deficiencia, debe hacer conscientes sus intenciones secretas. No obstante, esta es una tarea difícil, por lo que existe la tendencia en el hombre a refugiarse en la afectividad, que le ayuda a justificar las intenciones no permitidas, mistificando sus motivaciones.

El fenómeno introspectivo-interpretativo, de naturaleza biológica y adaptativa, se ve revestido de un carácter mentiroso que deforma su intencionalidad y es la causa de la vergüenza íntima, la cual tiene dos opciones: la espiritualización o el rechazo. “La espiritualización no es otra cosa que la confesión de la mentira y, por eso mismo, su disolución.”²⁶² Por su parte, el rechazo es la tendencia más habitual, pues el amor propio obliga al ocultamiento de las verdaderas intenciones, que suelen ser repudiables, para ser reemplazadas por otras, de carácter falaz. Esta preocupación extraconsciente es importante para interpretar los mitos como representación de la vida.

La calidad de las motivaciones corresponde a la calidad de las acciones, en cuanto a su verdad o falsedad, lo cual se refleja en la vida. Si hay falsedad o malas intenciones en las motivaciones y, consecuentemente, en las acciones, se origina el padecimiento en la vida. De ahí que los mitos tengan por tema la necesidad de superar este sufrimiento. Mientras el amor propio rechaza las motivaciones verdaderas, la emotividad se opone a la mentira sobre uno mismo –que es la principal falta humana— generando la culpa y el arrepentimiento.

Esta culpa derivada, de la emotividad, es un aviso de la ruptura de la integridad de las motivaciones, y se conduce hacia las acciones deficientes, originadas en las falsas motivaciones. Al advertir sobre el error vital, la culpabilidad da una orientación sobre la dirección correcta de la vida, que se constituye en el opuesto de la angustia culpable. La dirección adecuada es fuente del júbilo, originado en la armonización de motivaciones y acciones.

²⁶² *Ibíd.*, p. 16.

De acuerdo con Diel, así se conforman el psiquismo y la consciencia, a partir del conjunto de sentimientos humanos que transcurren alternativamente de la angustia al júbilo. El psiquismo es una instancia biológicamente adaptable, que evoluciona, opera y prevé el funcionamiento de la sensatez y la insensatez. Y la consciencia es una instancia superconsciente, un centro visionario del que surge la imagen mítica del sentido de la vida, es decir, el símbolo de divinidad que, como hemos visto, integra el ideal de armonía y júbilo.

La divinidad es el símbolo fundamental, en torno al cual se han formado los demás símbolos relativos al combate heroico, que tiene como objetivo la superación del error vital que es la falsa introspección-interpretación, y el constante cálculo que conduce a la justificación falaz.

La función psicológica de los mitos es, al igual que el psicoanálisis, volver consciente lo inconsciente: “En vez de retroceder frente a ese abismo de subjetividad que son las capas profundas de la psique donde se elaboran las motivaciones, aquélla debe, *en el plano consciente*, rehacer ese mismo de objetivación que ha sabido realizar en el plano superconsciente y ha imaginado la visión mítica”.²⁶³ Ello implica un esfuerzo y renunciar a él implica rehusar a la comprensión de los mitos y la vida.

La función simbolizante del psiquismo se halla presente en los mitos, que para Freud y sobre todo para Jung, constituyen imágenes-guías innatas que, en el caso junguiano, han sido identificadas como arquetipos.

Diel plantea un método de investigación, que él llama ‘cálculo psicológico’, mediante el cual se reconstruye el cálculo oscuro de justificación errónea acontecido en el subconsciente humano. La reconstrucción se da a partir de la objetivación de la falta propia y esencial, que es la tendencia a justificarse falsamente. Esta objetivación equivale tanto a una sublimación activa, en tanto disuelve la falta esencial, como a una espiritualización teórica, pues permite comprender el error vital.

El cálculo psicológico posibilita el entendimiento de las circunstancias y la identificación de los detalles del cálculo erróneo que, como hemos visto, tiende a ser subconsciente e incontrolado. Al vulnerar el automatismo subconsciente, el cálculo psicológico puede ser un instrumento terapéutico que auxilia al seguimiento de la desintegración sufrida, al interior de la psique humana, por los sentimientos cuando

²⁶³ *Ib.*, p. 17

son puestos en conflicto y, en consecuencia, generan una exaltación imaginativa. Mientras el falso cálculo producido en el subconsciente genera la exaltación imaginativa, el cálculo psicológico la disuelve.

La simbolización manifiesta la procedencia y la situación conflictiva, como divinidad y combate heroico, respectivamente. Dicha manifestación se logra mediante imágenes personificantes, y el cálculo psicológico ayuda a traducir las imágenes simbólicas presentes en los mitos, a un lenguaje conceptual. De esta forma, se puede descifrar el sentido oculto contenido por los símbolos míticos.

Mitología y psicología se hallan vinculadas, en cuanto a que el tema mítico implica el hecho de que el psiquismo puede tener un funcionamiento desviado, con respecto al sentido de la vida. Los mitos expresan simbólicamente las características tanto de la formación sensata como de la deformación insensata de las instancias psíquicas. Por lo tanto, se refieren al sentido de la vida, cuyo origen —desde la perspectiva mítica— es ubicado simbólicamente en los orígenes de la vida, es decir, en el mito de la Creación, que implica la referencia a un Creador. De este modo, el sentido oculto de los míticos tiene dos vertientes: una metafísica, referida a la causa primera de la vida; y una ética, relativa a la conducta sensata de la vida.

El tema mítico de la Creación, independientemente de la cultura, lugar y época en que se haya producido, tiende a ser único. Aunque se manifieste de distintas formas, tiene un fundamento común, toda vez que habla de la causa primera. Ninguna causa puede ser determinada por sus efectos y, si la causa primera tiene por efecto toda vida, incluyendo por supuesto la vida humana, esta no puede determinar ni definir la causa primera de donde procede, por lo que esta causa primera es misteriosa.

A su vez, la vida es la manifestación de dicho misterio, el cual es dado a conocer a la humanidad mediante una revelación explícita, que tiene dos implicaciones: a) la causa primera tiene intenciones y deseos, como el de revelarse; b) el ser humano puede recibir la dicha revelación sin deformarla ni degradarla en su comprensión.

La comprensión inadecuada de la revelación divina es, en sí (la mala comprensión) un símbolo, del mismo modo que la revelación es un símbolo orientado al psiquismo *superconscientemente clarividente*, que es capaz de crear el mito, el cual es una imagen auténtica de la vida y su sentido. La expresión de estas ideas sólo puede ser simbólica, al referirse a conceptos míticos y metafísicos.

El mito vincula la causa primera con la divinidad creadora, que se concibe como un espíritu absoluto, con el cual debe identificarse el ser humano, y esta es su tarea principal, ya que mediante dicha identificación da sentido a la vida a través de la espiritualización que lo aproxima a la imagen del espíritu absoluto. Dicha labor aparece como designada por la divinidad. El ser humano puede ser desviado de este esfuerzo esencial, por las tentaciones de la afectividad ciega.

En la mitología universal, además de la simbolización metafísica de la divinidad, como entidad creadora y juzgadora de las acciones humanas, está presente la simbolización del combate heroico entablado por el ser humano (que tiene distintas variantes). Dicho combate se libra con el auxilio de armas que, simbólicamente, son prestadas al hombre por la divinidad, para luchar contra la tendencia a la exaltación afectiva de los deseos, esto es, la imaginación errada y exaltada, representada por el monstruo seductor.

Los monstruos son, por lo tanto, símbolo de una función psíquica: la exaltación imaginativa. Las armas que la divinidad presta simbólicamente al ser humano, se refieren a funciones psíquicas, concretamente las capacidades de espiritualización y de sublimación, que permiten triunfar sobre el monstruo representado por el funcionamiento malsano y la deformación nociva.

El funcionamiento adecuado de la psique, permite al ser humano su propio dominio y el dominio de su entorno. “Así los combates heroicos de los mitos concretan las aventuras esenciales de cada vida humana, que están constituidas por las posibilidades de espiritualización-sublimación y también de pervertimiento”.²⁶⁴

La correspondencia entre el funcionamiento de la psique y los símbolos fundamentales presentes en los mitos, se manifiesta en el sentido ético contenido en los combates de los héroes míticos. A su vez, esto plantea la idea de evolución, manifestada en el sentido de la vida, que tiene un origen y tiende hacia un fin, y se refiere no sólo al individuo sino a la especie humana.

En un sentido evolutivo, el ser humano es superior al animal, del que se diferencia por la función consciente, de la cual el espíritu es la forma más evolucionada. El espíritu representa un camino evolutivo, cuyo fin es la adaptación de la especie humana y del

²⁶⁴ *Ib.*, p. 23.

individuo, tanto a las necesidades urgentes, como al objetivo teleológico de la vida. Al ubicarse por encima de la consciencia, el espíritu es una función superconsciente, al que la especie humana no ha accedido totalmente, y está en formación evolutiva. A su vez, esta función superconsciente es un desbordamiento del consciente primitivo.

La expresión mínima de todas las funciones de la psique humana, en todos sus niveles (subconsciente, inconsciente, consciente y superconsciente) es el deseo. El deseo humano es una forma evolucionada de la necesidad biológica (o insatisfacción) básica, característica de toda vida. Por lo tanto, esta necesidad elemental ha seguido un camino evolutivo, que actualmente se manifiesta como el deseo humano, que es consciente de sus fines y formas de satisfacción.

La satisfacción de la necesidad vital produce júbilo. En el ser humano la necesidad está diferenciada, por lo que el júbilo se adquiere cuando los distintos deseos se armonizan en su satisfacción. Lo contrario del júbilo es el sufrimiento, que se origina en el deseo insatisfecho, y es la evidencia del contraste entre el deseo y la realidad (*principio de realidad*, según Freud). Así, el sentido de la vida es una variante de la realidad, al referirse a la realidad ideal y a la verdad. Si este ideal no se alcanza, no puede haber armonía con el sentido de la vida, el cual sólo se logra mediante el deseo espiritualizado y el deseo sublimado, es decir, a través del equilibrio de idea e ideal.

La vida tiene como fenómeno nuclear el deseo, ya la vida es un esfuerzo constante de transformación energética de los deseos. Los mitos, al simbolizar la vida y su sentido, tienen por tema omnipresente el deseo y sus transformaciones energéticas, representadas por la exaltación y la armonización. El sentido último de la vida, consiste por lo tanto en la satisfacción armoniosa de los deseos multiplicados. La multiplicación de los deseos es una forma desplegada y diferenciada de la unidad primitiva, punto de origen de la evolución. De este modo, la vida diferenciada armoniosamente es el objetivo de la evolución preconsciente y es el ideal de evolución del ser devenido consciente, ya que representa la dirección adecuada y sensata, hacia la cual debe dirigirse la vida en evolución, que procede y se enfoca hacia un solo punto: el principio misterioso de donde procede la vida.

Otro de los temas principales del mito es el considerar la exaltación del intelecto como un error de la cognición con respecto al sentido de la vida. Es decir, previene contra el predominio desequilibrado del intelecto por encima de la armonización espiritual. El intelecto exaltado se aísla del espíritu y no percibe el misterio de la visión mítica, ya

que pretende bastarse a sí mismo, sin tomar en cuenta la dirección evolutiva marcada por el mito. Así, se intenta reemplazar el sentido de la vida por una visión progresista de la misma, y el progreso es insuficiente para paliar el sufrimiento vital, pues no alcanza a percibir –y mucho menos a llenar— las fuentes del mismo.

El misterio de la muerte implica el misterio de la muerte, lo cual se opone al cálculo falseado por el intelecto, produciendo un temor que sólo el júbilo de la realización esencial puede sublimar, disolviéndolo. La propuesta del mito es disolver y sublimar dicho temor, en lugar de simplemente rechazarlo, pues el rechazo del temor a la muerte es una causa oculta de la exaltación nociva de los deseos insensatos. Por lo tanto, el afecto ciego no se debe intelectualizar, sino espiritualizar y sublimar de modo que ayude a retomar la calma que permite al individuo enfrentarse a la verdad esencial de la vida, el misterio, sin temerlo y –antes bien—contemplantarlo en los distintos fenómenos de la vida.

La contemplación, por tanto, se opone a la agitación trivial y al ensueño sentimental, ya que permite concentrar y activar las energías de que se dispone. La activación contemplativa guía hacia la plenitud, pues permite vivir el mundo sin considerarlo un impedimento. La contemplación, a su vez, conduce a la bondad, que es el amor universal hacia la vida.

El sufrimiento se acrecienta por la dificultad de realizar el ideal, que se percibe lejano, mas la vida tiene también un sentido inmediato, que se basa en la proyección de distintos objetivos y en la concepción de proyectos sensatos, guiados por el espíritu y llevados a cabo por el intelecto. No obstante, la labor de la transformación energética –realizado al interior de la psique— no se orienta necesariamente a la evolución, ya que también puede conducir a la deformación. La expresión mítica de esta situación, es la derrota como resultado del combate heroico.

Cuando la tendencia del deseo hacia la evolución se detiene, no ocurre la evolución espiritual sino su contrario: la deformación espiritual. Al no haber claridad en la representación de los objetos deseados, esta se torna subjetiva e imaginativa y su energía es conducida hacia la afectividad, que entonces se caracteriza por la impaciencia y la obsesión. El afecto sufre tensión por el deseo y se convierte en una insatisfacción exaltada, que se traduce en una sobreexcitación y, por ende, en irritación. Cuando los deseos se acumulan sin poder encontrar una vía de escape, ocurre una sobrecarga de la psique, que no puede descargarse sensatamente. Esto

produce una desorientación de la espiritualización y la sublimación, que son las directrices del camino hacia la evolución. De igual forma, el intelecto queda privado de posibilidades de realización utilitaria y vuelve a la imaginación.

Todo ello tiene como resultado una psique que no espiritualiza ni intelectualiza en forma adecuada, debido al desorden de sus funciones conscientes y superconscientes, provocado por el exceso de imaginación malsanamente exaltada. De este modo se origina una enfermedad, ya que es la forma en que los deseos exaltados se transforman en exaltación angustiosa, pues estos deseos no corresponden a la realidad ni pueden realizarse sensatamente. Así se cortan las posibles salidas del deseo, que pierde su razón de ser y conduce a la deseesperación y a la angustia. De este modo, la angustia no es sino deseo orientado negativamente.

La angustia es explicada por Diel como un estado convulsivo, al integrar dos actitudes totalmente opuestas; por un lado, la exaltación deseosa y por el otro la inhibición temerosa. Se trata de una contradicción debida a la ignorancia sobre cómo reaccionar. Esta desorientación abarca la totalidad de las funciones psíquicas y las disminuye al estado de exaltación imaginativa de donde se originó la angustia. Además de afectar la esfera psicológica, este pavor, de naturaleza convulsiva, también puede afectar la fisiológica, con lo cual provoca no sólo síntomas psíquicos, sino también orgánicos. Estos desórdenes, psíquicos y fisiológicos, se pueden revertir si se calma la angustia lo que, para Diel, es el origen de la creencia en las curaciones milagrosas.

En un grado más alto de angustia, la exaltación de la imaginación puede dar lugar a delirios y alucinaciones. De este modo, la deformación del espíritu puede transitar de la irritación nerviosa a la locura, e incluso a la pérdida de la presencia de espíritu. La base de estas afectaciones es la angustia, esto es, la expresión de la culpa surgida de haberse desviado del sentido de la vida.

Los síntomas correspondientes de los distintos niveles de angustia, nacen del rechazo de la angustia culpable, que reaparece en forma onírica y simbólica. Cuando esto ocurre, el ensueño de la imaginación se torna subconsciente y fluye hacia la consciencia, con lo cual rompe la cohesión del yo, esto es, la individualidad a partir de la cual se dio la multiplicación exaltada de los deseos y la consiguiente culpa, derivada de la desviación con respecto a la ruta evolutiva del espíritu. La angustia que reviste los distintos niveles de extravío, es configurada por el mito como un castigo proveniente de la divinidad, como expresión simbólica del espíritu.

Existe una marcada vinculación entre el origen del síntoma psicopático y el origen del mito. Ambos son proyecciones extraconscientes y simbólicas. Para Diel, el síntoma psicopático es un tipo de expresión mítica, aunque debe resaltarse que el mito es una creación colectiva de la imagen onírica superconsciente de la verdad, y el síntoma psicopático se origina en el desvarío onírico del subconsciente individual.

A su vez, el mito es una imagen guía, cuyo fin es influir de manera subliminal en la deliberación íntima, orientada a la actividad sensata. En tanto, los síntomas patológicos derivan de la explosión activa de una deliberación falsa que obliga al soma a expresar los deseos inconfesables o las angustias reprimidas, bajo la modalidad de un simbolismo deformado. Esta afectación del individuo es percibida, desde la perspectiva mítica, como una posesión del individuo, por parte de un espíritu maligno, que es una expresión simbólica de la exaltación imaginativa. Siguiendo la escala de grados de enfermedad psíquica, la más grave es la locura, debida a la transformación de la angustia en pavor, y a la permanencia de la autohipnosis.

Otra manifestación de la deformidad psíquica es la euforia trivial, una variante en sentido contrario, de la sobretensión angustiosa originada en la acumulación de deseos exaltados. La trivialización es un estado de subtensión energética, debida a la satisfacción inmediata de cada deseo. Al no haber deseos contenidos desaparece toda tensión, por lo que no puede acumularse ninguna energía evolutiva, ya que se agota en vano.

Esto significa que los deseos contenidos son una fuente de energía que puede sublimarse o espiritualizarse. Cuando esta energía se dispersa, vulnerando la tarea de sublimación o espiritualización, se produce el vacío interior. La psique queda inanimada y esto es concebido desde la visión mítica, como una muerte del alma, es decir, del impulso animador.

Por su parte, el estancamiento involutivo, se representa míticamente como un monstruo que, si aparece como una amenaza proveniente del exterior, en realidad es interior, ya que radica en la psique, pues se trata de la vanidad, que es la imaginación exaltada con respecto a sí mismo. La vanidad es el grado máximo de deformación del espíritu, y es contraria a la lucidez, pues evita el percibir las propias faltas y, en consecuencia, impide el surgimiento de la culpa.

En efecto, la culpa es una expresión de la lucidez y permite al individuo darse cuenta del detenimiento en su camino hacia la armonía. Por eso la vanidad, que imposibilita la percepción de las advertencias, termina por modificar el sentimiento de culpabilidad en una culpa real y sin control. Es un desvarío total, previo a las acciones insensatas y al rechazo del afecto. “El estancamiento vanidoso es la medida exacta del esfuerzo evolutivo que el hombre debería haber realizado y en cuya realización ha fracasado; sus consecuencias destructivas son la exacta medida de la culpa del hombre respecto de la vida.”²⁶⁵

La vanidad y la culpabilidad exaltada son dos facetas opuestas de la misma deformación del espíritu: el estancamiento de la fuerza evolutiva, que no puede expandirse hacia la evolución del espíritu.

Como remedio para esta culpabilidad vanidosa, los mitos sugieren el no enfatizar la culpa para no volverla insoportable; es decir, no justificarla mediante una falsa interpretación vanidosa que ciegue afectivamente al espíritu, en una ceguera que implica la disculpa de uno mismo y la inculpación del otro, además de la incapacidad de percatarse de las faltas cometidas por uno mismo, en una actitud que combina la disculpa con la acusación. El resultado de esto es la indignación y el sufrimiento exaltado sentimentalmente.

El ser devenido consciente, pero cuya consciencia no se encamina hacia la evolución, puede caracterizarse por esta falsa motivación, justificándose vanidosamente a sí mismo y originando acciones culpables. Esto se representa míticamente como un monstruo devorador de los hombres y sus almas. Quien se enfrenta a él y lo derrota, es el héroe, cuya victoria se logra sólo con la ayuda de las armas prestadas por la divinidad, las cuales le otorgan una clarividencia espiritual sobre sus motivaciones, así como pureza en sus acciones. Esto es, lo contrario al rechazo vanidoso y a la acción culpable.

De esta manera, el combate heroico entre el héroe y el monstruo representa una lucha constante durante la vida humana: tanto del individuo como de la especie entera. El héroe personifica el impulso del espíritu, mientras la divinidad (espíritu idealizado) es la figura protectora y de carácter paterno para el héroe, quien es a la vez hijo y enviado.

²⁶⁵ *Ib.*, p. 29.

Con ello puede notarse que los mitos son una presciencia psicológica, que permiten comprender el doble movimiento de la psique (evolutiva e involutivamente), así como advierten de los peligros de la involución, contra la que se debe luchar para encaminarse por el adecuado sentido de la vida, con lo que se logra la satisfacción. Esta perspectiva superconsciente del simbolismo mítico se refiere a la vida entera, en cuanto a la espiritualización (comprensión ideal) y la sublimación (realización ideal).

Desde esta perspectiva, la moral no es una convención social ni tiene un origen sobrenatural; más bien es una consecuencia natural de la vida, al constituir la adaptación al sentido evolutivo, mediante el dominio de los deseos y la armonización de su multiplicidad, de forma contraria a la exaltación imaginativa. Diel define la moral como la economía del placer, al ser una valoración superconsciente cuyo objetivo es el placer sublime, con lo cual busca el júbilo en lugar de los goces perversos.

La guía de la moral es la clarividencia superconsciente, que permite presentir tanto una dirección evolutiva, cuanto —mediante la conciencia— las posibles desviaciones. En efecto, la conciencia permite presentir la ley elemental que es el sendero evolutivo, y marca con angustia y culpabilidad la desviación con respecto al deseo esencial. La insensatez de la exaltación proviene de la inhibición angustiosa.

Cuando priva la exaltación persistente, la única forma de evitar la angustia culpable es la anulación del deseo evolutivo superconsciente. Y al ser éste el impulso animador por excelencia, su destrucción es la perdición esencial. En ello radica la concepción mítica de la muerte del alma, de la que se habló anteriormente. Para evitarla, la ley psíquica y su consiguiente justicia, dan una orientación al ser humano rumbo al sentido evolutivo, pues de lo contrario caerá en la desorientación vital y la consiguiente deformación psíquica, manifestada en la nerviosidad (exaltación hacia el espíritu) o trivialización (exaltación de la materia). Entre ambos polos hay una escala de valores.

La justicia consustancial a la vida no puede preverse superconscientemente, ni ser comprendida en forma consciente, sin provocar en la psique un terror sagrado, derivado de la percepción del misterio profundo de la existencia evolutiva y de su origen: la divinidad. De este terror sagrado proviene el sentimiento religioso.

La psicología se orienta hacia la comprensión del lenguaje simbólico producido por el psiquismo, para lo cual debe evitar abstraer el terror sagrado, en un intento de la superconsciencia primitiva por representar la inmanencia evolutiva mediante una

trascendencia. La trascendencia se erige sobre el sentimiento de terror ante la profundidad misteriosa de la existencia y de su origen. La espiritualización del terror sublime y su expresión personificada sólo puede lograrse mediante la traducción del lenguaje simbólico, característico del sueño superconsciente, en un lenguaje conceptual que permita entender el significado verdadero.

A través de la traducción metódica de los símbolos, la imaginación mítica se reduce a su sentido psicológico. Ello es posible con el cumplimiento de dos condiciones: que el análisis del funcionamiento psíquico sea verdadero; y que los símbolos expresen enigmáticamente dicho funcionamiento. La traducción del sentido oculto de los mitos tiene dos propósitos: constatar el análisis psicológico y verificar la síntesis mítica. A partir de las instancias (consciente y extraconsciente) y de las pulsiones expandidas, se establece la terminología simbólica del lenguaje mítico, a través de símbolos cuya significación es típica y constante.

Los símbolos típicos y constantes se refieren a las tres instancias que en la psique humana se superponen al inconsciente animal: el subconsciente, entendido como imaginación exaltadora y represiva; el consciente o intelecto; y el superconsciente o espíritu.

Diel indica, como símbolos típicos:

- Del espíritu y lo superconsciente: el sol iluminador y el cielo iluminado.
- De la imaginación malsana y el subconsciente: la luna y la noche.

A partir de estos símbolos básicos, surge una multiplicidad de divinidades luminosas y oscuras, positivas y negativas.

La raíz de este simbolismo es el alegorismo cósmico, que tiene un valor global psicológicamente significativo, y es la base del desarrollo la simbolización del mito, en donde el hombre-héroe destaca como elemento central, así como la Tierra, que es el lugar donde habita. A partir de esto, el simbolismo se ramifica del siguiente modo:

- I. La función superconsciente y sus características, quedan representadas por un lugar culminante de la tierra, como es la cima de una montaña que se encaja en el cielo: es la montaña cósmica donde habitan las divinidades solares, representantes de las cualidades del alma.

- II. El subconsciente y sus riesgos se simbolizan por los monstruos que habitan la región subterránea y oscura.
- III. En el medio queda el ser consciente, el ser humano, habitante de la superficie terrestre. Sus funciones –y obligaciones— en términos míticos son:
 - a) La adoración (mediante la imitación activa) de la divinidad.
 - b) El combate contra los monstruos.

El terreno donde el combate se libra es la Tierra, y en términos psíquicos lo consciente es el lugar donde se da el conflicto intrapsíquico. Por lo tanto, la Tierra es símbolo de lo consciente y de su conflictividad; también representa el deseo terrenal y las dos posibilidades de orientación: sublimación o perversión.

El **fuego** es otra forma de simbolización, en función de tres instancias en la escala espiritual, representadas por el fuego. De este modo, la dualidad entre tierra iluminada u oscurecida es reemplazada por el fuego, que puede ser luminoso o humeante:

- A) El *espíritu* iluminador, identificado con el sol concebido como principio del bien.
- B) El *intelecto*, simbolizado por el fuego terrestre. La llama ascendente representa la tendencia hacia la espiritualización y, en esta interpretación, el intelecto se encuentra al servicio del espíritu. No obstante, la llama puede vacilar, de ahí que el fuego también puede simbolizar el intelecto que se rebela contra el espíritu. En tanto, el intelecto utilitario se identifica con el descubrimiento y dominio del fuego; así como ese descubrimiento, los demás que ha hecho el ser humano en un esfuerzo por hacer más habitable su entorno, le permite satisfacer demasiado sus deseos terrenales y diversificarlos, con lo cual puede perder la orientación evolutiva, que debiera conducirlo por la dirección adecuada. En este sentido, el fuego también representa al intelecto como rebeldía.
- C) La *imaginación*. Es la instancia más primigenia, que puede exaltarse cuando no la guía el intelecto (que, a su vez, debe ser orientado por el espíritu). Sin guía, la imaginación se exalta y se torna en principio del mal, por lo cual se simboliza como fuego humeante o devorador. De este modo, el simbolismo del fuego se vincula con la representación del subconsciente como cavidad subterránea, lugar del fuego infernal.

Otra configuración simbólica es la del **agua**. Cabe acotar que ambos elementos, fuego y agua, pueden representar purificación. La purificación debida al fuego se da mediante la comprensión, que permite llegar a la luz y la verdad, que es su forma más espiritualizada. Mientras tanto, el agua representa la purificación del carácter.

El simbolismo acuático se origina en la alegoría cósmica y agraria, en la cual la fecundación de la tierra es el elemento principal y se simboliza por la fecundación del alma, lo que conduce a la dualidad entre fecundidad y esterilidad. Las distintas formas en que se representa el simbolismo del agua son:

- A) La fecundación sublime, configurada por el agua que cae del cielo bajo forma de lluvia y, asimismo, por la nube.
- B) La vida humana, con sus deseos y sentimientos, es representada por el río que cruza por la tierra para desembocar en el mar.
- C) La inmensidad que es origen y destino de la vida, se representa por el mar, que así se vuelve símbolo del nacimiento. Por ello el mar se asocia a la tierra y ambos son símbolos del principio femenino y pasivo de la fecundación y de la creación. La superficie marina y sus profundidades, tienen también un simbolismo. La superficie representa la vida, mientras la profundidad representa el subconsciente, cuyos peligros son los monstruos que habitan en lo profundo.
- D) El pervertimiento se representa por el lodo, que es la mezcla de agua y tierra — lo que se refiere al deseo terrenal—, así como con el agua estancada (pantano o ciénaga) que, por lo mismo, ha dejado de ser purificante.
- E) El estancamiento en el movimiento evolutivo está representado por el hielo, que al ser agua congelada implica la falta de movilidad, a la vez que su frialdad se refiere a la ausencia de calor en el alma, es decir, la falta de amor que, al ser un sentimiento creador y vivificante, cuando no está presente en el alma, ésta queda muerta, lo cual implica el total estancamiento psíquico.

Hasta aquí, la interpretación del simbolismo del mito hecha por Diel, se ha enfocado en las instancias expansivas, tanto espiritualizantes como pervertidoras. Pero también hay otro procedimiento interpretativo, que enfatiza en las pulsiones expandidas, espiritualizadas o pervertidas, que se representan de múltiples formas, ya que abarcan distintas formas, según los deseos que de ellas emanan. Así, la figuración simbólica puede darse a través de animales, colores o números, entre muchos otros elementos.

2.3. Fiesta y ritual: la ceremonia

Hemos hablado de dos aspectos de la vida, dentro de las sociedades tradicionales. Dicha dualidad puede expresarse en términos de visible e invisible, perceptible e imperceptible, ligero y pesado, sagrado y profano. En éste último sentido, la vida profana o normal acontece entre labores cotidianas y, en general, tiende a la quietud. A esta quietud se opone la exaltación de la fiesta, caracterizada por el exceso, en actividades como la danza, la comida y la bebida.

Como hemos visto en puntos anteriores, una de las formas en que lo sagrado se revela es a través de prohibiciones: lo delicado, lo reservado, lo separado, es decir, aquello que se excluye al uso común y se protege “por prohibiciones destinadas a evitar todo ataque contra el orden del mundo, todo riesgo de transtornarlo y de introducir en él un germen turbador. Aparece, pues, como *negativo*.”²⁶⁶ Y esta característica aparece en la prohibición ritual, a pesar de que en la fiesta, hasta cierto punto, existe licencia frente al exceso.

El exceso es necesario para que las fiestas cumplan su objetivo, pues “el tiempo agota, extenúa. Es lo que hace envejecer, lo que encamina hacia la muerte, lo que *desgasta* (...)”.²⁶⁷ La naturaleza se renueva cíclicamente y con ella la vida social premoderna, lo cual implica una vuelta a la creación del mundo. Este, como hemos planteado, está normado por un orden universal y funciona conforme a un ritmo establecido.

De este modo, las prohibiciones implicadas por lo sagrado, son tanto protecciones contra toda amenaza a la regularidad cósmica, cuanto correcciones a todo lo que la altera. Es por ello que las sociedades tradicionales tienden a la inmovilidad, ya que todo cambio pone en peligro la estabilidad del cosmos; como hemos dicho, todo lo creado trae en sí el germen de su destrucción. Así, la fiesta, al repetir lo primordial, supone una renovación de lo vivo y, en consecuencia, una eliminación de lo impuro, que acarrea la muerte.

Las prohibiciones resultan insuficientes para mantener la juventud original. “La norma no posee en sí ningún principio capaz de regenerarla. Hay que apelar a la virtud creadora de los dioses y volver al principio del mundo, a las fuerzas que entonces

²⁶⁶ CAILLOIS, Roger, *op. cit.*, p. 113.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 114.

transformaron el caos en *cosmos*.”²⁶⁸ La fiesta actualiza los tiempos primordiales, la era de la creación, a partir de la cual objetos, seres e instituciones adquirieron su forma definitiva, que conservan en la actualidad. Por medio de la fiesta, se renueva la época de los dioses, héroes y antepasados, “cuya historia nos relatan los mitos.”²⁶⁹ Al ser la fiesta o ritual una actualización del periodo creador,

(...) constituye *una abertura en el Gran Tiempo*, el momento en que los hombres abandonan el devenir para acercarse a ese receptáculo de fuerzas todopoderosas y siempre nuevas que representa la era primitiva. Se celebra en los templos, en las iglesias, en los santos lugares, que figuran, del mismo modo, *aberturas en el Gran Espacio*.²⁷⁰

El exceso propio de la fiesta corresponde al desorden y caos originales. Una vez que la ceremonia concluye, se instituyen nuevamente el orden, las formas y las prohibiciones.

Para las culturas premodernas, el eje del tiempo cíclico está en la fiesta, a partir de la repetición y retorno de las mismas, que influyen en la temporalidad social a partir de la temporalidad natural, y esto denota el carácter social de la ceremonia:

Cada estación, cada año, posee la organización de un ciclo en torno al *tiempo denso* de las fiestas, denso en cuanto cargado por el máximo de participación, de vida colectiva. La fiesta no se constituye sin embargo por oposición a la cotidianidad; es más bien lo que renueva su sentido, como si la cotidianidad lo desgastara y periódicamente la fiesta viniera a recargarlo, renovando el sentido de pertenencia a la comunidad.²⁷¹

De esta forma, los momentos de realizar la ceremonia corresponden a fases críticas de los ciclos naturales, señalados por las estaciones: el paso de la estación seca a la estación lluviosa, y a la inversa, las cuales corresponden a ciclos de renovación. Así, la fiesta se celebra “dentro del espacio-tiempo del mito y asume la función de regenerar el mundo real.”²⁷² Por medio del desenfreno, el mundo rejuvenece, pues se

²⁶⁸ *Ibíd.*, p. 116.

²⁶⁹ *Ídem*.

²⁷⁰ *Ibíd.*, p. 122.

²⁷¹ MARTÍN-BARBERO, Jesús. (1993). *De los medios a las mediaciones*. Gustavo Gili. México, p. 99.

²⁷² CAILLOIS, Roger, *op. cit.*, p. 123.

alientan las fuerzas creadoras y vivificadoras que detienen, provisionalmente, la muerte. Cuando la restauración está nuevamente establecida, los excesos dan lugar a la medida y a las prohibiciones.

Los rituales “son expresiones físicas de los mitos. (...) El mito es la narración, y el ritual expresa el mito en su acción corporal. Rituales y mitos proporcionan puntos de referencia.”²⁷³

Además de actuar en el plano religioso, la fiesta también influye en el económico, al ser “el instante de la circulación de la riqueza, de las transacciones más importantes, de la distribución prestigiosa de los tesoros acumulados.”²⁷⁴ Es decir, la fiesta o ceremonia tiene una gran relevancia para la sociedad que la realiza.

Como toda actividad en las sociedades premodernas, el ritual se basa en un modelo divino, es decir, un arquetipo; por ello los seres humanos no hacen sino imitar el ritual primordial, efectuado por algún dios, héroe o antepasado mítico:

“El hombre no hace más que repetir el acto de la creación; su calendario religioso conmemora en el espacio de un año todas las fases cosmogónicas que ocurrieron *ab origine*. De hecho, el año sagrado repite sin cesar la creación, el hombre es contemporáneo de la cosmogonía y de la antropogonía, porque el ritual lo proyecta a la época mítica del comienzo.”²⁷⁵

En suma, “(...) puede decirse que toda actividad responsable y con una finalidad definida constituye para el mundo arcaico un ritual.”²⁷⁶

A través del rito se recibe a los dioses en forma adecuada, tanto en su tiempo como en su circunstancia. Por lo tanto, la fiesta no sólo recuerda o conmemora actos primordiales: se da a partir de la exigencia de adaptarse a la llegada de la divinidad. “Se colabora con el dios que llega, armonizando la acción ritual con la acción pautaada del dios. La del dios es también una acción regulada, y el hombre lo sabe.”²⁷⁷ De ahí

²⁷³ MAY, Rollo, *op. cit.*, p. 50.

²⁷⁴ CAILLOIS, Roger, *op. cit.*, p. 143.

²⁷⁵ ELIADE, Mircea. (1998). *El mito del eterno retorno*. Alianza/Emecé. Madrid, p. 29.

²⁷⁶ *Ibíd.*, p. 34.

²⁷⁷ LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *op. cit.*, p. 214.

que un ritual no pueda cumplirse sin antes conocerse el mito que narra la forma como ha sido llevado a cabo por vez primera.

El ritual es una forma de pagar y una petición, ya que alimenta a los dioses, por lo que su abandono les ofende y puede provocar su venganza. Además, el rito exige una preparación, la cual, de ser incompleta, debilita y pone en riesgo a las personas, quienes en consecuencia carecerán de la fuerza necesaria para soportar la experiencia. En efecto, “el ayuno y el silencio son de rigor antes de la expansión final. Se refuerzan las prohibiciones habituales, se imponen otras nuevas.”²⁷⁸

En un punto anterior hablamos de la regularidad de los dioses, la cual posibilita la indagación humana en el ámbito sobrenatural. Es por ello que para efectuar el rito sea necesario conocer la regularidad divina, la cual se manifiesta a través del calendario. A este respecto,

(...) el rito tiene un fuerte valor como acción calendárica, medio de propiciación de las fuerzas de los dioses que irrumpen cotidianamente en el mundo de los hombres; es auxilio a los dioses presentes en el mundo, acción participativa con la que el hombre cree garantizar el orden de los procesos cósmicos; es también (...) el recurso eficaz de defensa contra dichas fuerzas irruptoras.²⁷⁹

Por medio del ritual, el ser humano puede actuar en el momento indicado, a fin de cumplir con objetivos específicos.

Los rituales, ceremonias o fiestas “constituyen una ruptura en la obligación del trabajo, una liberación de las limitaciones y las servidumbres de la condición humana; es el momento en que se vive el mito, el sueño.”²⁸⁰

El rito es acción, manifestada por ejemplo a través de danzas, cantos o entrega de ofrendas; pero también es recepción de lo sagrado, lo que lo vincula a la creencia y la narración puestas en movimiento por el mito.

²⁷⁸ CAILLOIS, Roger, *op. cit.*, p. 112

²⁷⁹ LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *op. cit.*, p. 126.

²⁸⁰ CAILLOIS, Roger, *op. cit.*, p. 144.

El rito es la forma adecuada de recibir a los dioses en su tiempo y circunstancia. La fiesta no es un mero recuerdo del origen del tiempo; no es una mera conmemoración. Se actúa por la necesidad presente de adecuarse al arribo divino. Se colabora con el dios que lega, armonizando la acción ritual con la acción pautada del dios.²⁸¹

2.3.1. Mito y escatología

La escatología se refiere a los fines últimos. En términos filosóficos y, específicamente, teológicos, se trata del destino final del ser humano y del cosmos. Etimológicamente, el término proviene del griego *τα εσχάτα* es decir, “las últimas cosas”.²⁸² Se refiere asimismo a un acontecimiento final, como en el cristianismo al referirse al Apocalipsis. De este modo, tiene una connotación temporal.

En la teología cristiana, el término *escatología* se introdujo entre los siglos XIX y XX, ya que anteriormente se utilizaba el de *nuevos tiempos*. Aunque *escatología*, asimismo, ha sido utilizado también en referencia a la religión hebrea y, tanto del judaísmo y el cristianismo, los historiadores de las religiones lo han extendido “a las concepciones sobre el fin del mundo existentes en otras religiones, y por los etnólogos a las creencias en este campo de las sociedades llamadas <<primitivas>>”.²⁸³

Así, la escatología —sobre todo desde la perspectiva cristiana— hace referencia al tiempo final, al destino último del ser humano, tanto en el plano individual como en el colectivo. En lo individual, atañe a la salvación, lo que vincula a la idea de un juicio posterior a la muerte y esto, a su vez, conlleva a las ideas de resurrección e inmortalidad.

El tema de la muerte ha sido considerado de diversas formas, según distintas religiones. Por ejemplo, la idea del juicio es relevante en la religión del antiguo Egipto y en el cristianismo; la metempsicosis o transmigración de las almas es propia del hinduismo y el catarismo. Según Le Goff, la mayoría de las religiones cree en la pervivencia del cuerpo y del alma, posterior a la vida que se tiene en éste mundo. Lo que ocurre en la vida posterior a la muerte, varía según cada religión. Para algunas, como en el Islam, puede ser similar a la vida terrena. Para otras, que conciben un

²⁸¹ LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *op. cit.*, p. 214

²⁸² LE GOFF, Jacques. (1991). *El orden de la memoria*. Paidós. Barcelona, p. 46.

²⁸³ *Ibídem*, p. 47.

juicio entre vida y muerte, puede ser gozosa o dolorosa; es el caso del cristianismo, que añade el purgatorio como lugar intermedio. Otras consideran la etapa de la muerte como tenebrosa y triste (en la religión grecorromana o en la sumeria), mientras otras más (como la céltica o la germánica) la conciben como placentera. En el caso del budismo, la muerte (en una última etapa) se caracteriza por la indiferencia.

La escatología también se relaciona con el acto de la profecía. Esto es especialmente notorio en el caso del judeo-cristianismo, en que se han dado distintas revelaciones referidas a lo que ocurrirá al final de los tiempos. Tales revelaciones se escribieron alrededor –antes y después— de la era cristiana, destacando el Apocalipsis de Juan, que forma parte del Nuevo Testamento.

Si bien la apocalíptica se vincula con la escatología, también cabe distinguir entre una y otra. El apocalipsis originado en el judaísmo “se aleja del presente y de la historia para evocar un acontecimiento enteramente separado de <<nuestra experiencia de este mundo>>”.²⁸⁴

En la escatología judeo-cristiana, la apocalíptica juega un papel fundamental, toda vez que entre el presente y el más allá del fin del tiempo, se ubica un periodo terrenal que prefigura el más allá, entendido como la instauración de una nueva era, con una duración de <<mil años>>, lo que simbólicamente indica una duración prolongada, que no se mide como el tiempo normal. De ahí el concepto de Milenio, que engloba creencias, teorías y movimientos en torno a la espera, el deseo y la realización de esta era. Se trata del *milenario* o *quiliasmo*, en el que se espera la llegada de un salvador o guía encargado de preparar a la humanidad para el fin de los tiempos. En el judeo-cristianismo, este salvador es denominado Mesías, por lo que el milenario de esta índole también se denomina *mesianismo*.

En concreto, el milenario se centra en lo que acontece a partir del fin de los tiempos, por lo que tiene connotaciones políticas y religiosas que hablan del advenimiento de un nuevo orden en el mundo.

Como hemos visto, profetismo y escatología se relacionan con la apocalíptica, ya que esta última se basa en las profecías, y en ambas el acontecimiento divino (εσχατον) es

²⁸⁴ *Ibíd.*, p. 49.

visto como un retorno. Por lo tanto, la profecía no siempre se orienta hacia el fin de los tiempos y se ubica históricamente.

De igual forma, existe una similitud entre escatología y utopía, más concretamente, la utopía milenarista que se refiere a un modelo de milenio, cuya realización se da (o debe dar) en un espacio y tiempo determinados. No obstante, puede distinguirse el milenarismo de la utopía, en cuanto a que ésta última puede ser totalmente ideal; a pesar de ello, la utopía suele apuntar a la sustitución radical de una situación histórica determinada.

Por lo común, la escatología se refiere a los orígenes, pues el fin de los tiempos suele aparecer como una vuelta al origen de los tiempos. Bajo esta concepción, el fin del mundo se relaciona con su creación. De ahí que la escatología también se vincule con el mito, al enlazar los mitos de origen con los del fin del mundo; en este sentido, el origen se ubica tanto en el pasado como en el porvenir.

El mito y la escatología se distinguen, a su vez, por sus respectivas estructuras. El mito se orienta al pasado y se manifiesta mediante el relato. La escatología apunta al futuro y es revelada mediante visiones o profecías. Sin embargo, hay una ligazón entre mito y escatología, pues para ambos la idea de creación es un acto liberador, al tiempo que la liberación es un acto creador. Así, en la escatología la profecía puede concordar con el mito.

Le Goff presenta una tipología, según la cual la escatología se presenta en dos clases de religiones, de acuerdo con su percepción de la creación y el fin del mundo. Por un lado, están el judaísmo, el zoroastrismo, el cristianismo y el islamismo, todas las cuales consideran la existencia de una creación y un consecuente fin del mundo, al cual sucederá una eternidad de bienaventuranza.

Por el otro, están el hinduismo, el budismo y diversas variantes del universismo chino, que conciben al cosmos como sujeto a una alternancia sempiterna, pues un universo es creado, permanece por cierto tiempo y es aniquilado por una catástrofe; sigue una etapa de reposo, a la cual sucede una nueva creación que sigue las etapas descritas (persistencia y destrucción). Todas estas etapas se desarrollan, sin que haya un inicio ni un fin absolutos.

La tipología descrita se basa únicamente en el contenido de las religiones a que se refiere, pero no considera los aspectos sociológicos e históricos sobre los que se desarrollan las creencias escatológicas. Y no destaca la particularidad de la escatología judeo-cristiana, en cuanto al desarrollo que hace de una escatología plena.

Puede asimismo establecerse otra distinción, entre las escatologías *primitivas*, las teleológicas (como la judeo-cristiana) y las del *eterno retorno*, así como desarrollos posteriores, especialmente las del cristianismo, tanto en tiempos medievales como en la modernidad, en que la escatología se ha visto sujeta a una cierta secularización, mediante la convergencia entre milenarismo y revolución social, especialmente en los siglos XIX y el XX.

Dentro de las escatologías concebidas por las sociedades “primitivas”, se considera que el fin del mundo ocurrió en el pasado y se repetirá en un cierto futuro. Las cosmogonías primitivas tienen en cuenta mitos referidos a cataclismos de orden cósmico, por ejemplo el diluvio. Entre las causas del fin del mundo está la culpa humana, por la comisión de pecados o errores rituales; en otros casos, se deberá a la voluntad de un dios (positivo o negativo); o puede derivarse de un proceso de decadencia y desgaste del propio mundo. Otras concepciones consideran que en el fin de los tiempos retornará un personaje benévolo, un salvador que devolverá la felicidad de los tiempos originarios; esto se aproxima a nociones escatológicas milenaristas y mesiánicas propias del judeo-cristianismo.

Entre los indios americanos, los mitos del fin del mundo tienen como base una teoría cíclica, pues por una parte se cree que a la catástrofe sucederá una nueva creación, o por la otra, la regeneración del cosmos se llevará a cabo sin que haya cataclismos de por medio. Así, “Tales creencias avicinan la escatología de estos pueblos a la de las religiones orientales que profesan el mito del eterno retorno y, en definitiva, de la eternidad del mundo, dado que a toda destrucción sucede una re-creación”.²⁸⁵

Por su parte, las escatologías del eterno retorno se han desarrollado en el Oriente y tienen distintas versiones. El mundo puede haber sido o no creado; el creador puede ser de distinta naturaleza (masculino, femenino, dios, ser humano o el destino). Se conciben distintos ritmos y procesos de fin del mundo, en cuanto a etapas de decadencia, extinción y regeneración, y el fin del mundo no es definitivo, sino

²⁸⁵ *Ib.*, p. 55.

provisorio. El eterno retorno se manifiesta en el ciclo, sobre todo el anual, concebido como un proceso de muerte y resurrección. En ello son importantes los rituales de conmemoración del año nuevo, mediante los que se manifiesta el renacimiento y la recreación.

Para la religión china antigua, se da una alternancia de contrarios entre un principio masculino o *yang* (actividad, luz, calor, fecundidad, sequía) y uno femenino o *yin* (pasividad, oscuridad, frío, humedad), a lo largo del ciclo anual; corresponden a la sucesión de las estaciones del año y a las fases de la vida en el mundo.

De acuerdo con el hinduismo, el mundo carece de principio y de fin, por lo que transcurre a lo largo de ciclos de creación y destrucción del cosmos, que transcurren en cuatro edades de larga duración (*yuga*), repetidas innumerablemente, aunque con un periodo de reposo entre una y otra. El alma individual transmigra entre distintas formas de creación (vegetal, animal, humano) cuya calidad varía según las acciones y méritos del individuo, pudiendo al final volver a la tierra o ir al ámbito divino donde tendrá una felicidad supraterrena.

El budismo también concibe una continuidad de etapas de existencia y destrucción sucesivas, caracterizadas por un desarrollo y una decadencia. Después de un cierto número de periodos de progreso y declinación, acontece un cataclismo, sucedido de una nueva creación. Bajo esta concepción, los seres humanos tienen dos opciones: recaer en los ciclos eternos o desprenderse de los mismos —mediante el sufrimiento y la práctica de la compasión— para ingresar en el *nirvana*, un estado de eternidad e indiferencia.

La religión griega antigua y la gnosis, son dos ideas religiosas basadas en el concepto de eterno retorno, aunque no resaltan el aspecto escatológico. En general, las religiones de la antigüedad no suelen inclinarse por la escatología, al concebir que el mundo es inamovible; si acaso, puede debilitarse y, por consiguiente, sufrir un cataclismo natural (caída del cielo, invierno permanente, sumergimiento de la tierra, entre otros), pero no es común el temor de que el mundo se acabe y surja uno mejor. Por lo común, más que el interés por el devenir del mundo, en las religiones antiguas la preocupación es por el destino de los individuos después de la muerte.

La religión helénica tiene como base el concepto del tiempo cíclico, que se opone al tiempo lineal desarrollado por el judaísmo, el cristianismo y la religión iraní. No

obstante, existe una contaminación –por parte del helenismo y del gnosticismo— hacia el cristianismo, que se vuelve hacia los orígenes más que al futuro, en la apocalíptica judeo-cristiana.

En particular, la gnosis considera que el mundo tiene un transcurso cíclico, pues a partir de la creación el ser humano y el mundo se alejan progresivamente de Dios, para caer en las tinieblas,

(...) de las que Dios los hace emerger siguiendo al contrario un recorrido circular, enviando un salvador que debe, también él, seguir este tipo de recorrido: encarnarse y entrar en las tinieblas, para retornar a la luz o al origen, salvando así a los hombres, a los cuales la *γνωσις* <<conocimiento>> ha enseñado qué camino debe seguir hacia la salvación.²⁸⁶

El maniqueísmo es una variante del gnosticismo, en la que la escatología es clara, al presentar un dualismo absoluto entre Bien o Luz, y Mal o Tinieblas, cada uno de estos ámbitos es gobernado por un Dios o Príncipe. La separación de ambos principios ha tenido como resultado el mundo, mientras la historia es la lucha de Bien y Mal, dentro y fuera del ser humano. Se trata del antagonismo entre materia y espíritu, al final del cual triunfará el Bien, Cristo llegará a la tierra por un cierto tiempo, después del cual acontecerá la destrucción del mundo; con ello, el Bien se separará para siempre del Mal, sobre el que reinará sempiternamente.

Por su parte, Le Goff concibe la categoría de religiones del futuro; se trata de las religiones reveladas: judaísmo, cristianismo, zoroastrismo e islamismo, principalmente. Para estas religiones, la historia es una revelación a lo largo de la que Dios anuncia y conduce, a través de sus profetas, la realización de su reino.

El zoroastrismo, de carácter maniqueo, considera una lucha entre la verdad y la mentira, al final de la cual triunfará la primera, después de una batalla y un juicio de buenos y malos mediante una prueba y, finalmente, se renovará el mundo.

La escatología islámica se basa en la judeo-cristiana, en cuanto al fin del mundo (precedido por señales y revelaciones), en cuyo transcurso aparecerá un monstruo o

²⁸⁶ *Ib.*, p. 59.

Anticristo, que será destruido por un profeta. A esto sucederá un periodo de paz, después del cual morirá la Humanidad, misma que resucitará para ser juzgada, separando a los buenos (en el Paraíso) de los malos (en el Infierno). Paraíso e infierno se subdividen en niveles, de acuerdo con los méritos o transgresiones de cada persona.

Cabe señalar que la escatología judeocristiana tiene como base la Biblia, tanto el Antiguo Testamento como en el Nuevo (especialmente para el cristianismo). Para la religión hebrea, se manifiesta mediante promesas reveladas proféticamente, acerca de una tierra para el pueblo israelita, así como de un salvador o Mesías, proveniente ya sea de un linaje o llegado a la tierra sobrenaturalmente. Para el cristianismo, la tierra prometida es un lugar de salvación no sólo para Israel, sino para toda la humanidad. En la escatología del judaísmo antiguo, la creencia en un final complementario de la creación, rompe con el tiempo cíclico. Por su parte, hay una divergencia entre el judaísmo y el cristianismo, debido a la aparición de Jesús como salvador (para los cristianos), al no ser considerado como Mesías para la religión hebrea.

En la escatología del Nuevo Testamento, la llegada de Jesús como Mesías marca la distinción entre el presente escatológico y el futuro escatológico, con lo que la escatología se inserta en la historia y comienza su realización.

Como se ha señalado, la mayoría de las religiones han producido escrituras, oráculos o profecías, que constituyen revelaciones de la divinidad. De ahí el nombre griego *αποκαλυψις* (revelación). La apocalíptica no es privativa del cristianismo, pues las obras de este tipo se han escrito desde antes de Cristo, en tiempos judaicos y han sido múltiples en tiempos cristianos, aunque la Iglesia católica sólo ha aceptado el *Apocalipsis de Juan* como parte de la Biblia cristiana.

Las lecturas apocalípticas judaicas, se refieren tanto a la organización celestial como a aquello que acontecerá cuando finalicen los tiempos, esto es, la escatología propiamente dicha, en la que se presenta una oposición entre el siglo presente, valorizado negativamente, y el futuro, entendido como una renovación del paraíso original. Así, el mundo presente pertenece a Satán y el futuro, a Dios.

La escatología cristiana se basa tanto en el *Apocalipsis de Juan*, como en el *Libro IV de Esdras*, aunque ha habido otros *Apocalipsis* no considerados dentro del *corpus*

bíblico. En estos *Apocalipsis* se narran viajes al más allá, con hincapié en la descripción del infierno.

De acuerdo con Le Goff, el *Apocalipsis de Juan* es importante para los historiadores de las sociedades globales,

(...) en cuanto constituye un referente esencial para todos los milenarismos y por haber instaurado el significado catastrófico del adjetivo <<apocalíptico>>, haciéndolo en tal modo deslizarse hacia el aspecto aterrador de la escatología, en perjuicio de su aspecto cargado de promesas, quizá el más importante, único <<final>> en la escatología judeo-cristiana.²⁸⁷

El *Apocalipsis* bíblico, toca los temas del cálculo del tiempo escatológico; la maldición de los poderes terrenales; la división de la escatología entre una primera y una segunda (y definitiva) resurrección, la que se dará como consecuencia de un juicio final; los sucesos dramáticos precedentes a la primera resurrección; las señales anunciadoras del proceso apocalíptico

El tratamiento de las escatologías, tal como ha sido presentado, no presentó variaciones significativas desde el siglo tercero, ni en el caso judío, cristiano o —posteriormente— musulmán. Fue a partir del año mil, cuando la escatología cristiana y la judía sirvieron como motor de los movimientos milenaristas. “Las dos religiones conocerán una alternancia o una simultaneidad de corrientes de re-escatologización por el camino de las sectas, o de re-eclesializaciones, particularmente en cuanto concierne a la Iglesia cristiana, debida a la fundación de las nuevas órdenes religiosas”.²⁸⁸

Mientras la literatura apocalíptica hebrea ha sido continua, durante los primeros siglos del cristianismo se desarrollaron controversias con respecto al advenimiento de la salvación. El medioevo fue una época de exaltación escatológica, por la difusión de la idea sobre la proximidad del fin del mundo, lo cual influyó tanto a la teología como a la política, en cuanto a la identificación de los adversarios con el Anticristo. A pesar de ello, en la Iglesia ha habido una corriente exclusivamente espiritual de la escatología, una manifestación de la cual es la división de la historia humana en edades, la última

²⁸⁷ *Ib.*, p. 68.

²⁸⁸ *Ib.*, p. 70.

de las cuales es la de la catástrofe que antecede al reino de Dios. Hubo distintos pensadores de la Iglesia que contribuyeron a esta corriente, como Joaquín de Fiore o Savonarola; las ideas de este último se asimilan a una utopía político-religiosa, aunque no implica una unión entre el espíritu revolucionario y el Milenio (como es la pretensión de una sociedad sin clases).

Cuando se dio dicha unión, entre milenarismo y revolución, se revolucionó la escatología cristiana, que significó una esperanza para las capas sociales oprimidas. La propia idea de un nuevo reino se relaciona con una tendencia revolucionaria, si bien la Iglesia no fue favorable a la realización de este ideal, aunque algunas variantes del protestantismo (como los anabaptistas) sí intentaron llevarlo a la práctica, con lo cual el quiliasmo —que se había orientado a objetivos ultramundanos— se dirigió a fines mundanos, al considerarlos susceptibles de realización en el plano social, en el siglo XVI, bajo la forma de rebeliones campesinas inspiradas en un nuevo reino de justicia, pero fueron combatidas por los poderes políticos de la época.

La Reforma protestante significó un replanteamiento de la escatología cristiana. Así, la Iglesia católica se opuso al milenarismo y, principalmente, a los contrastes derivados de las libres interpretaciones del *Apocalipsis*, soslayando la idea del fin de los tiempos. Por su parte, las iglesias reformistas realizaban la escatología bíblica, identificando a la Iglesia católica con el Anticristo. De esta forma, la escatología es un tema común del protestantismo.

Otra circunstancia que aportó ideas al desarrollo de la escatología cristiana (católica y protestante) fue el descubrimiento de América, sobre todo por lo que atañe al encuentro entre europeos e indios. En el caso de la Iglesia católica, hubo misioneros que consideraron en serio la creación de un reino de los justos, a partir de la supuesta inocencia de los indígenas, guiados por los frailes.

Entre los siglos XVII y XVIII, en Europa, se dieron movimientos mesiánicos entre pueblos eslavos ortodoxos (como los rusos). Por su parte, las ideas surgidas en el siglo de las luces (el XVIII), a partir del pensamiento laico sumado al esoterismo y la escatología, fueron una forma de milenarismo, que esperaba el advenimiento de un nuevo orden.

Durante el siglo XIX, en Europa la escatología se mezcló con ideas nacionalistas y románticas, lo que derivó en tradicionalismo o socialismo unido a las utopías del

Milenio. La historia se interpretó como obra divina, cuyo fin sería la liberación de los pueblos, conducida por líderes de la talla de Napoleón.

A partir del XIX las ideas en torno a la escatología se han renovado, debido a la presencia de factores históricos como la revolución industrial, los avances tecnológicos y la descristianización. Todo ello ha conducido al replanteamiento del sentido de la historia. Así,

(...) en los países primero colonizados y luego descolonizados el choque de las civilizaciones ha dado origen a un extraordinario florecimiento milenarista y mesiánico. Las ideologías revolucionarias, comprendidas aquellas que se declaran fundadas sobre las bases más científicas, insertan más o menos conscientemente elementos escatológicos, es decir apocalípticos.²⁸⁹

Las dos guerras mundiales del siglo XX y los métodos de destrucción masiva, en especial los derivados de la energía atómica, han generado un pensamiento angustioso y apocalíptico en la humanidad, debido al aumento de las probabilidades de que ocurran catástrofes. La escatología se ha laicizado, rebasando sus bases religiosas, para insertarse en la historia y el pensamiento científico. Un ejemplo de ello ha sido el marxismo, que Le Goff considera como una teoría escatológica, al ser revolucionaria y pretender una sociedad sin clases. De igual forma, el anarquismo es otra variante de la escatología quiliástica, al luchar por una sociedad carente de gobierno y burocracia.

A diferencia de las ideas milenaristas tradicionales (como las del Medioevo), para las que el Milenio es la vuelta del paraíso original, para las ideologías del siglo XX la concepción de una sociedad nueva es, un hecho situado hacia delante en el tiempo. De ahí que Le Goff considere al marxismo como perteneciente a la tradición judeo-cristiana, porque plantea un tiempo lineal, una historia progresiva.

Otras ideologías del siglo XX asimiladas a la escatología, son el sionismo hebreo, que tiene influencias mesiánicas; el surgimiento de líderes políticos y religiosos en el Islam, que luchan contra los invasores extranjeros. Igualmente, el pensamiento escatológico está presente en milenarismos nacidos en Oceanía, Asia y América, todos ellos inspirados en colonialismo y la opresión por parte de europeos y anglosajones;

²⁸⁹ *Ib.*, p. 80.

asimismo, hay un componente de aculturación debido al cristianismo, así como la mezcla de cuestiones sociales, políticas y religiosas.

Volviendo al terreno religioso, las escatologías católicas y protestantes se han renovado, por ejemplo, bajo la concepción de que el fin de los tiempos debe considerarse más allá del plano temporal, es decir, no se espera su realización en este mundo, al concebirse la eternidad como externa al tiempo humano.

En suma, en la escatología de todos los tiempos ha habido tres fenómenos sujetos a discusión: a) las actitudes al confrontar el Tiempo y la Historia; b) los mecanismos de evolución de las sociedades; c) el papel de las mentalidades y los sentimientos de la colectividad a lo largo del tiempo y del devenir de las ideas. Por lo tanto, existe una vinculación entre teoría, mentalidad, escatología, utopía, las estructuras sociales y el contenido de la historia.

En relación con el primer tema, la estructura mental de un grupo humano determinado, debe interpretarse con base en el concepto de tiempo, según las esperanzas, deseos y fines propios de tal grupo. A partir de las aspiraciones y esperanzas de este grupo, su mentalidad da orden a los acontecimientos pasados y futuros, de modo que se conciben como un destino. Así, la escatología judeo-cristiana es especialmente original, al considerar que la historia tiene un principio y un fin teleológico. Particularmente, el cristianismo posee, además, una etapa central: la Encarnación, lo cual dota de significado a la historia. A diferencia de ello, las escatologías surgidas de las ideas del eterno retorno y la eternidad, no confiere importancia a la historia. No obstante, la concepción del tiempo lineal y orientado puede hacer incomprensibles algunas formas de evolución histórica, además de someter a sociedades que tienen una comprensión distinta (como las que se basan en la idea del eterno retorno), al confundirse el progreso escatológico con un proceso liberador, al no haber entendimiento de la representación del futuro sobre un modelo del pasado.

Por lo atinente al segundo tema, debe tomarse en cuenta el papel de las revoluciones dentro de una historia finalizada. Esto conduce, por un lado, a la presencia de una intervención trascendente (por ejemplo divina) en la historia, frente a la impotencia humana para intervenir en la misma historia, lo que haría innecesaria la revolución hecha por las personas, aunque en ese sentido, el fenómeno de la Encarnación, planteado por el cristianismo, puede ser de carácter revolucionario. Por otro lado, la identificación entre escatología y revolución ha influido en el devenir histórico.

En cuanto al tercer tema, para el historiador es importante el estudio de las escatologías, a fin de distinguir entre el transcurrir histórico y la ciencia histórica, siempre en relación con las mentalidades y los sentimientos humanos. En el estudio de los tiempos históricos deben contribuir, además de la historia, la historia de las religiones, la antropología, la psicología y la sociología. En relación con la escatología y la apocalíptica, es necesario considerar emociones humanas, como el temor y la esperanza, en el marco del deseo de justicia y renovación.

Le Goff resalta el tema de la espera y esperanza, que abarca psicología y fisiología, engloba la emoción, la percepción, el movimiento y el estado corporal, como condicionantes del cuerpo social, a la vez que condicionados por el mismo, por cuanto debe tomarse en cuenta la unidad de cuerpo, espíritu y entorno social.

2.4. Mito y sacrificio

Uno de los elementos fundamentales del mito y del rito es el sacrificio. El proceso de creación entraña movimiento en el tiempo y en el espacio; por lo tanto, la creación requiere la destrucción y la reintegración.

No mueren las fuerzas divinas emanantes, que quedan en su tiempo y en su espacio; allá y entonces siguen los dioses en su aventura permanente; sus emanaciones son las que mueren en el paso y se transforman en los seres y en las fuerzas que pueblan este mundo.²⁹⁰

Como toda acción ritual, el sacrificio reproduce –a partir del mito correspondiente– el sacrificio original, establecido en el origen por dioses creadores o antepasados fundadores. En ese sentido, el sacrificio es un rito de creación o construcción. En palabras de Mircea Eliade, “el prototipo del rito de construcción es el sacrificio que se hizo al fundar el mundo.”²⁹¹ De este modo, la última parte del drama divino es la muerte ritual, previa a la resurrección. “En el prototipo astral (...) la metamorfosis implica muerte.”²⁹²

²⁹⁰ LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *op. cit.*, p. 88.

²⁹¹ ELIADE, Mircea. (1998). *El mito del eterno retorno*. Alianza/Emecé. Madrid, p. 26.

²⁹² LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *op. cit.*, p. 83.

La generación de la vida está indisolublemente ligada a la muerte, pues vida y muerte se nutren recíprocamente, por lo que “el proceso de creación puede aparecer como el exterminio de los dioses.”²⁹³

Para René Girard, el mito tiene la función de canalizar la violencia de la sociedad que lo realiza. En este sentido, no se trata de que la víctima sustituya a un determinado individuo que esté amenazado, o que se ofrezca a un individuo violento, sino que

(...) sustituye y se ofrece a un tiempo a todos los miembros de la sociedad por todos los miembros de la sociedad. Es la comunidad entera la que el sacrificio protege de *su* propia violencia, es la comunidad entera la que es desviada hacia unas víctimas que le son exteriores.²⁹⁴

Para los antiguos griegos, el sacrificio tenía el sentido de liberar de la culpa humana. La culpa de matar para nutrirse.

La culpa primordial es el gesto que hace desaparecer lo existente: el gesto de quien come. Obligatoria e inextinguible es la culpa. Y, como los hombres no sobreviven si no comen, la culpa va para ellos entretejida con la fisiología y se renueva continuamente.²⁹⁵

Para Roger Caillois, el sacrificio se fundamenta en necesidades humanas, como el tener éxito en sus actividades, obtener virtudes, prevenir desgracias o eludir castigos. Lo anterior es válido tanto para el individuo como para la sociedad, deseosos de la obtención de gracias. Para lograr su concesión, el solicitante busca anticiparse a los dioses o poderes que pueden otorgárselos, haciéndoles

(...) un don, un *sacrificio*, es decir, *consagrando*, introduciendo a expensas propias en el dominio de lo sagrado algo que le pertenece y que abandona o algo de que disponía libremente, renunciando a sus derechos sobre ello. Así, lo sagrado, que no puede rechazar ese obsequio usurario, se convierte en deudor del donante, queda comprometido por lo que recibe y

²⁹³ *Ibíd.*, p. 85.

²⁹⁴ GIRARD, René. (1995). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama. Barcelona, p. 15.

²⁹⁵ CALASSO, Roberto. (1994). *Las bodas de Cadmo y Harmonía*. Anagrama. Barcelona, p. 281.

para no quedarse atrás debe conceder lo que se le pide: ventaja material, virtud, o indulto del castigo. Entonces el orden del mundo se restablece.²⁹⁶

En general, puede notarse cómo la institución del sacrificio en las culturas tradicionales o premodernas, radica en la relación entre el mundo humano y el sobrenatural, los cuales se sustentan recíprocamente.

2.5. Papel del chamán en el contexto ceremonial

El chamán, como lo hemos definido en el primer capítulo, es una figura de capital importancia en las sociedades tradicionales o arcaicas. Como se ha visto, éste tipo de sociedades centra los distintos aspectos de su vida (tanto a nivel social como individual) en la repetición de actos primordiales, efectuados en un principio mítico por seres sobrenaturales, cuyo ámbito de acción está constituido por el tiempo y el espacio sagrados. A través del ritual, ceremonia o fiesta, el ámbito sagrado o sobrenatural coincide con el ámbito natural: el mundo habitado por los seres humanos y, en específico, con las sociedades arcaicas.

De todos los miembros de una sociedad premoderna, es el chamán quien lleva a cabo el contacto entre los dos ámbitos mencionados, pues puede desenvolverse en ambos. Por lo tanto, tiene la capacidad de comunicarse con los seres sobrenaturales (espíritus, divinidades, héroes o antepasados) y posee el conocimiento de las distintas formas del ritual. Por ello, Eliade lo define como especialista de lo sagrado, del trance y del éxtasis.²⁹⁷

Otra forma en que el chamán establece comunicación entre el mundo sagrado y el profano es por medio de la medicina. En efecto, el chamán —a través de su contacto con el mundo sobrenatural— obtiene el conocimiento tanto de plantas medicinales, como de otras formas de curación, que requieren la intervención humana en el ámbito de lo *ligero*, a fin de lograr efectos en lo *pesado*, considerando los términos propuestos por Alfredo López Austin, referidos anteriormente.

A lo largo del tiempo, el chamanismo se ha presentado en prácticamente todo el planeta. En la actualidad, se mantiene en las sociedades tradicionales de diversas

²⁹⁶ CAILLOIS, Roger, *op. cit.*, p. 22

²⁹⁷ Vid. ELIADE, Mircea. (1986). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica. México.

regiones de Asia, África, Europa (como es el caso de Laponia) y en todo el continente americano, así como en los dos polos. En el siguiente capítulo especificaremos sobre el chamanismo huichol.

Por sus técnicas, el chamanismo se centra en la soledad y la penitencia corporal (ayunos, velaciones, peregrinaciones, abstinencia sexual, entre otras formas) como medio para tener contacto con el mundo sobrenatural. La comunicación se logra a través de sueños, visiones y éxtasis en los que el chamán obtiene información y poder, por ejemplo para curar.

De acuerdo con Joseph Campbell, el fenómeno del chamanismo proviene del paleolítico, hace más de medio millón de años. Como se sabe, en esa época la supervivencia de los seres humanos se basaba en la caza, pesca y recolección. “En el mundo del cazador paleolítico, donde los grupos eran relativamente pequeños –poco más de cuarenta o cincuenta individuos—las presiones sociales eran menos severas que en las posteriores aldeas y ciudades asentadas durante tiempo, más grandes y diferenciadas, y coordinadas sistemáticamente.”²⁹⁸

Como en esos tiempos los grupos estaban compuestos de pocas personas, lo social o comunitario aún no era lo suficientemente cohesivo como para oponerse al individuo, por lo que había una prevalencia de éste sobre la sociedad. Además, la forma nómada de sustentación influyó en la concepción mítica y ritual del mundo paleolítico, pues la dependencia de las especies vegetales y animales comestibles, por parte de los cazadores, pescadores y recolectores se vinculaba muy de cerca con la creencia en espíritus relacionados con las especies que favorecían la vida humana. La vida errante estaba sujeta a las condiciones climáticas, pues los fenómenos meteorológicos influían directamente en la supervivencia de las tribus nómadas, las cuales también atribuyeron principios espirituales a las manifestaciones climáticas.

El chamanismo se desarrolló en esa época, como una manera de obtener poder sobre el medio. La posibilidad de entablar comunicación con los espíritus del clima o de los animales o plantas alimenticios, permitía la continuidad de la vida de los individuos, al controlar el sustento desde el plano de lo invisible. Para Campbell:

²⁹⁸ CAMPBELL, Joseph. (1996). *Las máscaras de dios. Mitología primitiva*. Alianza Editorial. Madrid, p. 277.

(...) este principio chamánico, individualista, prevaleció en tal medida que incluso los ritos de pubertad tenían como tema principal la búsqueda personal de una visión. En otros, un mayor énfasis en la edad de los antepasados y en las disciplinas de la arena ceremonial de los hombres dejaba al individuo muy poco que hacer por sí mismo. (...) En general se puede decir que el mundo de la caza prepondera el principio chamánico, y que por lo tanto la vida mitológica y ritual está mucho menos desarrollada que entre los plantadores. Tiene un carácter mucho más ligero, más fantástico, y la mayoría de sus deidades funcionantes tienen más bien el carácter de familiares personales que de dioses profundamente desarrollados.²⁹⁹

La era posterior, el neolítico, se caracterizó por la transición del nomadismo a la sedentarización, fundada en el descubrimiento de la agricultura que, como bien se sabe, requiere del trabajo en grupo. Además, el cuidado de los cultivos obliga a los agricultores a permanecer en un mismo lugar.

Como todo proceso social, la revolución neolítica se dio a lo largo de mucho tiempo, durante el cual el nomadismo fue, poco a poco, cediendo paso a la vida sedentaria; en otras palabras, el individuo fue asimilado por el grupo social. En efecto, el proceso de socialización implica la renuncia a distintos atributos del individuo; estas renunciaciones, cuando no son voluntarias, se dan mediante la presión del grupo, lo cual genera un sistema de normas. A fin de cuentas, se busca la supervivencia del grupo.

El cambio en la forma de vida se reflejó en un cambio en las concepciones mitológicas y en las prácticas rituales de las sociedades sedentarias, en las que la participación de la comunidad entera es esencial, así como lo es para las labores agrícolas.

Si bien en los grupos cazadores el clima influye en la subsistencia, su influencia es aún más determinante en el caso de la agricultura, pues ésta (en las sociedades tradicionales) depende por entero de la sucesión de las estaciones. Tanto la estación de lluvias como la de secas, la época de calor y la de frío, se reflejan en las diferentes fases de las labores agrícolas, tales como la preparación de la tierra, la siembra, el cuidado del correcto crecimiento de lo sembrado, y la cosecha.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 279.

Por lo tanto, la agricultura está sujeta a las regularidades climáticas, lo cual conduce a la calendarización de las faenas del campo y de la vida ritual, con el fin de buscar el control sobre las siembras. En las sociedades agrícolas, la vida religiosa está a cargo del sacerdocio, comúnmente grupal, organizado jerárquicamente y en relación directa con la comunidad.

Durante el proceso de sedentarización, los grupos trashumantes fueron asimilándose a las sociedades agrícolas. De igual manera, los chamanes fueron absorbidos por el cuerpo sacerdotal, lo que significó una fusión entre las dos formas de concebir y vivir la vida mítica. Sin embargo, es pertinente destacar que —siendo anterior la vida cazadora a la agrícola— el chamanismo es precursor del sacerdocio. Al respecto, Campbell afirma:

(...) si el chamán fue el guardián de la tradición mitológica de la humanidad durante un período de unos quinientos o seiscientos mil años, cuando la fuente principal de sustento era la caza, entonces debemos asumir que el mundo interno del chamán ha jugado un papel considerable en la formación de cualquier parcela de nuestra herencia espiritual que pueda provenir del período de la caza paleolítica.³⁰⁰

Los mitos chamánicos son esenciales para las experiencias internas, a partir de las cuales el chamán adquiere sus capacidades. Estas experiencias son de un carácter muy particular, por lo que no se presentan en todos los individuos; en efecto, la vocación chamánica suele anunciarse bajo la forma de una crisis mental, que obliga a quien la padece a buscar la soledad durante el tiempo que dura la preparación como chamán. Este trastorno temporal

(...) es un fenómeno sui generis, no un hecho patológico sino normal para las mentes dotadas de estas sociedades, cuando son golpeadas y absorben la fuerza de lo que, a falta de un término mejor, podemos llamar una comprensión hierofántica: la comprensión de <<algo mezclado mucho más profundamente>> que habita tanto la redonda tierra como el interior de la persona, y que da al mundo un carácter sagrado, una intuición de profundidad (...).³⁰¹

³⁰⁰ *Ibíd.*, pp. 287-288.

³⁰¹ *Ib.*, p. 289.

Una vez transcurrido el periodo de la crisis, el individuo se reintegra a su sociedad, si bien su función al interior de la misma cambia, pues vuelve dotado de las capacidades chamánicas. Por lo tanto, puede considerarse la crisis mental como un periodo de iniciación espontáneo y personal, no forzado por la comunidad.

La crisis ha sido considerada como un proceso de muerte y resurrección, durante el cual el individuo entra en contacto con el mundo de lo sagrado (lo invisible, lo imperceptible, lo ligero), para surgir renovado, es decir, con aptitudes chamánicas.

La introversión de la crisis chamánica y la ruptura, temporalmente, con el sistema local de vida cotidiana lleva a un campo de experiencia que trasciende el provincialismo en el sentido más profundo y abre el camino por lo menos a una premonición de algo más.³⁰²

Entre los dones con que regresa al mundo humano, el chamán tiene las visiones, y la capacidad de viajar —en estado de trance— por el mundo invisible para curar o para comunicarse con los muertos. “Porque la enfermedad, según una teoría chamánica, puede estar causada bien por la entrada de un elemento extraño en el cuerpo, o por la salida del alma del cuerpo y su encarcelamiento en una de las regiones del espíritu (...).”³⁰³

Existen dos formas de iniciación en el chamanismo: la que corre a cargo de los espíritus y la realizada por otros chamanes. Normalmente ambas coexisten y en muchos casos, la iniciación a cargo del grupo precede a la espiritual. Las formas de cada una han diferido según la época y la sociedad en donde ocurren, si bien en todas se presenta, básicamente, la misma morfología de la crisis.

Dado el contacto establecido entre el chamán y el mundo espiritual, es factible hablar de la experiencia mística tenida por éste, como persona, ya que “(...) la experiencia religiosa es psicológica y espontánea en el sentido más profundo.”³⁰⁴

Las técnicas chamánicas tienen una fuerte vinculación con las mitologías que las sustentan, a grado tal que

³⁰² *Ib.*, p. 293.

³⁰³ *Ib.*, p. 299.

³⁰⁴ *Ib.*, p. 301.

(...) el reino del mito, del cual, según la creencia primitiva, procede todo el espectáculo del mundo, y el reino del trance chamánico son uno y el mismo. En verdad, es a causa de la realidad del trance y de la impresión profunda que esta experiencia deja en la mente del chamán por lo que cree en su habilidad y poderes (...).³⁰⁵

En las sociedades tradicionales, como la de los huicholes, el chamanismo constituye un aspecto fundamental de la vida religiosa. El chamán tiene una función elemental en la vida ritual de la comunidad, en la curación, así como también en otros ritos, como los orientados a tener una cosecha abundante, o lograr una buena cacería.

En general, el chamán, “merced a sus relaciones con los espíritus, consigue llegar, con la profundidad necesaria, al mundo sobrenatural: en otras palabras, sólo él consigue apropiarse de una técnica que le permite emprender viajes extáticos siempre que lo desea.”³⁰⁶

2.6. El lenguaje en las sociedades tradicionales

Existen básicamente dos formas distintas, por medio de las cuales los seres humanos hemos comunicado a lo largo del tiempo; la primera es el lenguaje racionalista, lógico y específico: “Según esta forma de comunicación, *las propias personas que enuncian las palabras resultan irrelevantes en cuanto a la verdad o falsedad de lo que dicen.*”³⁰⁷

La segunda forma es el mito, el cual se explicó en un anterior apartado. Como narración o relato, el mito cumple la función de orientar a las personas hacia la realidad, en el sentido arcaico del término. Al portar los valores de una sociedad tradicional, el mito permite a las personas encontrar su sentido de identidad, al unificar los opuestos de la vida, como el pasado y el presente, o el grupo y el individuo. De esta forma, a diferencia del lenguaje racional, “*el mito se refiere a la quintaesencia de la experiencia humana, al significado y sentido de la vida humana.*”³⁰⁸

³⁰⁵ *Ib.*, p. 287.

³⁰⁶ ELIADE, Mircea. (1986). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica. México, p. 240.

³⁰⁷ MAY, Rollo, *op. cit.*, p. 17.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 28.

Como hemos visto, el ritual, ceremonia o fiesta, es la reactualización del mito. Como tal, “la fiesta es la culminación del diálogo o del intercambio.”³⁰⁹ Al ser la reactualización del mito un hecho social, el narrador y quienes lo oyen participan ampliamente de los sistemas normativos. La participación no es total, dado que la posición social del individuo determina la forma en que se integran dichos sistemas normativos. Sin embargo, “esta misma diferencia que provoca contradicciones, incomprensiones, enfrentamiento de pareceres, aun burlas, en el proceso de comunicación, es parte del interesante juego al que da lugar la realización del mito.”³¹⁰

El mito y el ritual contribuyen al orden y a la comunicación a nivel social, pues “el orden total está disgregado en sus usos y expresiones, pero carece de formalización explícita unitaria. Su congruencia se da en la comunicación social de los creyentes, heterogénea en sus ámbitos.”³¹¹

La creación colectiva conlleva una ordenación y una depuración, la cual permite un pensamiento social congruente. Esto —en el caso de las sociedades tradicionales— es producto de las creencias míticas, generadas por las relaciones sociales, como una integración de saberes individuales y prácticas distintas. Por lo tanto, existen diferencias entre los individuos que componen una misma sociedad. “Unos estarían más inmersos que otros en la producción del mito y en la creencia en él; o, en determinadas sociedades, unos inmersos en el mito y otros libres de su creencia.”³¹²

2.7. La comunicación, el lenguaje y lo sagrado

De acuerdo con Jürgen Habermas, en su teoría de la acción comunicativa, existen dos formas básicas de acción social:

- a) Acción comunicativa orientada al entendimiento
- b) Acción racional de acuerdo a fines (acción orientada al éxito), la cual entraña manipulación o influencia .

³⁰⁹ LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *op. cit.*, p. 214.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 112.

³¹¹ *Ibidem*, p. 123.

³¹² *Ibid.*, p. 139.

Habermas diferencia las acciones comunicativas de otras acciones sociales, a través de la fuerza de unión del discurso, lo que permite “ordenar la multiplicidad de actos de comunicación, de acuerdo con tipos de actos específicos.”³¹³

En este planteamiento, la teoría de la racionalidad lingüística establece que la racionalidad subyacente a todo acto social está implícita en el lenguaje, que sirve como “instrumento constructor de un orden racional y universal.”³¹⁴

Lo racional tiene, como referencia básica, una lógica que puede ser económica, burocrática o jurídica. Los actores de las interacciones sociales tienen esta lógica como orientación común, lo cual les permite llegar a un entendimiento a partir de planes de acción común. Los argumentos y sus fundamentos permiten a los actores decidirse, ante situaciones conflictivas. El entendimiento común se finca en los acuerdos, sobre bases lógicas y justas, en las esferas moral, cognitiva y psicológica.

Si bien dentro de este esquema la intuición tiene un papel que puede llegar a ser determinante (para que un actor sepa si su interlocutor interactúa estratégicamente o comunicativamente), está subordinada a la racionalidad. Toda manipulación o coacción es producto de una distorsión, una ruptura de la lógica racional.

Sin embargo, no es posible encontrar una aplicación total de lo anterior -es decir de la racionalidad que sirve como base para el entendimiento- ante hechos históricos como el de la Conquista, en donde “no existe una mezcla y entrecruzamiento discursivo para celebrar en la historia, sino la destrucción de una comunidad lingüística donde cada cosa a través del vínculo sagrado del lenguaje aludía a una comunidad real.”³¹⁵ Esto es, no siempre hay negociación. Las conquistas de Occidente están marcadas por la destrucción de las sociedades dominadas, como aconteció con las culturas premodernas del México prehispánico.

Dentro de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, destaca el concepto ‘*mundo de la vida*’, referido a:

- a) el saber implícito o atemático, “de fondo”, que sostiene al saber explícito; es el trasfondo de lo conocido.

³¹³ HABERMAS, Jürgen. (1984). *The Theory of Communicative Action. Volume One. Reason and the Rationalization of Society*. Beacon Press. EEUU, p. 306.

³¹⁴ SOLARES, Blanca. (1997). *El síndrome Habermas*. Miguel Ángel Porrúa. México, p. 64.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 67.

- b) el trasfondo a partir del cual el actor inicia secuencias de acción.
- c) comprensión de lo propio y lo extraño
- d) lugar donde interactúan los actores
- e) eticidad

El mundo de la vida abarca tres ámbitos: cultura, sociedad y personalidad. Las críticas a lo tradicional permiten racionalizar el mundo de la vida, y forman parte de una continuidad, mediante la renovación del saber, la moral y las identidades personales, lo que implica una renovación social, con base en el entendimiento y el acuerdo, que sostienen un mundo de vida racional. Para Habermas:

(...) el concepto de sociedad debe ser vinculado a un concepto del mundo de vida, que sea complementario al concepto de la acción comunicativa. Por lo tanto, la acción comunicativa se torna interesante, básicamente como un principio de socialización: la acción comunicativa provee el medio para la reproducción de mundos de vida. Al mismo tiempo, los procesos de racionalización social se dan en un lugar diferente. Se manifiestan más en estructuras implícitamente conocidas del mundo de vida, que en orientaciones a la acción, explícitamente conocidas.³¹⁶

La idea de racionalización del mundo de vida se refiere a una lógica de desarrollo o evolución de los sistemas socio-culturales, cuya última fase es la autorreflexión de las sociedades. La primera fase está en las sociedades premodernas que, como hemos visto, presentan las siguientes características:

- a) Una cosmovisión premoderna (mágica, mística, religiosa, no científica en el sentido actual del término).
- b) Sus instituciones políticas adquieren legitimidad mediante la religión (en vez de por la anuencia de los miembros mayores de edad).
- c) Sus miembros no son iguales; los impedimentos para su igualdad son *irracionales*.
- d) Sus tradiciones culturales e intelectuales se dan con base en una coacción (en vez de por apropiación reflexiva).

³¹⁶ HABERMAS, Jürgen, *op. cit.*, p. 337.

El concepto de *mundo de vida*, se relaciona de cerca con el concepto de la *racionalidad comunicativa*, a partir de las estructuras del mundo de vida que hace posibles para individuos y para grupos, las orientaciones racionales de la acción. De ahí la importancia de los sistemas culturales interpretativos, o visiones del mundo, los cuales reflejan el fondo o la base del conocimiento de los grupos sociales, y garantiza una interconexión entre las distintas orientaciones de su acción.

Deben asimismo considerarse “las condiciones que las estructuras de las visiones del mundo que orientan a la acción deben satisfacer, si es posible una conducta racional de la vida para aquellos que comparten tal visión del mundo.”³¹⁷

En lo anterior se basa la supervivencia de las tradiciones *aprobadas* por la subjetividad crítica. En este sentido, para Blanca Solares la lógica que guió la Conquista del continente americano se asemejaba a la teoría de la acción comunicativa, pues

(...) la suplantación de una experiencia *mimética* entre hombres y cosas por una racionalidad subjetiva, que significa una radical ruptura entre hombre y naturaleza, se esboza ya en este discurso que, como los modernos colonizadores, asegura que “las cosas no hablan”. La relación mágica y espiritual de la naturaleza se liga con lo supersticioso; lo que era semejante y lo que poseía una intrínseca fuerza espiritual adquiere la dimensión negativa de lo pecaminoso y diabólico. Se apela a una separación o principio de abstracción entre sujeto y objeto para instaurar inmediatamente la vigencia de un mundo de vida racional.³¹⁸

En la comprensión moderna del mundo, se expresan estructuras de la conciencia que pertenecen a un mundo de vida racionalizado, y posibilitan una conducta racional de la vida. De acuerdo con Habermas:

(...) en las sociedades arcaicas, los mitos completan la función unificante de las visiones del mundo de una manera ejemplar, ellos permean la práctica de la vida. Al mismo tiempo, dentro de las tradiciones culturales accesibles a nosotros, presentan contrastes agudos con el entendimiento del mundo dominante en las sociedades modernas.³¹⁹

³¹⁷ *Ibíd.*, p.p. 43-44.

³¹⁸ SOLARES, Blanca, *op. cit.*, p. 72.

³¹⁹ HABERMAS, Jürgen, *op. cit.*, p. 44.

De este modo, las visiones míticas del mundo, no concuerdan con las orientaciones racionales de la acción, desde el punto de vista moderno, pues representan una antítesis al conocimiento moderno del mundo. Sin embargo, para Habermas, las sociedades premodernas o primitivas, pueden adquirir básicamente las mismas operaciones formales que tienen los miembros de las sociedades modernas, aunque aplicadas a esferas de la vida más restringidas.

Así, por ejemplo, conforme a los planteamientos de Guillermo Bonfil Batalla en las culturas indias de México no se puede diferenciar con claridad lo económico de lo social, ni las creencias del conocimiento. Por lo tanto, "(...) es difícil distinguir lo que se cree, de lo que se sabe; el mito, de la explicación y de la memoria histórica; el rito, de los actos cuya eficacia práctica ha sido comprobada una y otra vez, por generaciones."

320

El conocimiento empírico coexiste con prácticas rituales y creencias de tipo mágico, en que el común denominador es la relación entre naturaleza y seres humanos, que se ve como una totalidad y una integración. Por contraste, en la civilización occidental se separan y especializan los diferentes aspectos, como el arte de la ciencia.

Para la civilización mesoamericana, la tierra no es simplemente una propiedad o mercancía, sino abarca diversos aspectos, como el productivo, la herencia cultural, el terreno de manifestaciones espirituales y, en general, tiene vida propia. Dota de identidad al grupo que vive en ella.

La unión con el Cosmos se expresa en la consideración de la existencia de un mundo sobrenatural y en la concepción cíclica del tiempo, que se refleja en la vida ceremonial. A partir de la cultura autónoma, los grupos indios se han adaptado a las nuevas circunstancias, haciendo uso de elementos culturales ajenos que puedan ser útiles y resulten compatibles, así como inventando formas de vida que permitan la supervivencia de las colectividades delimitadas y diferentes.

La diversidad cultural en nuestro país no puede estudiarse a partir del concepto de desniveles culturales. Los desniveles culturales son diversas expresiones de una misma cultura, diferentes por la posición de cada grupo social en el conjunto, y con

³²⁰ BONFIL BATALLA, Guillermo. (1994). *México profundo. Una civilización negada*. Grijalbo. México, p. 55.

distinto acceso a bienes y prácticas de una cultura común; es decir, son diferencias culturales originadas en la estratificación social.

Si bien los desniveles y diferencias culturales se deben a la estratificación social propia de la dinámica cultural de México, no son suficientes para explicar la diversidad social presente en la sociedad mexicana.

Mucho más allá de las diferencias coyunturales, lo que está en el fondo y explica la inexistencia de una cultura mexicana única es la presencia de de dos civilizaciones que, ni se han fusionado para dar lugar a un proyecto civilizatorio nuevo, ni han coexistido en armonía fecundándose recíprocamente.³²¹

Para Bonfil, ambas civilizaciones son, por una parte, la proveniente de estirpes mesoamericanas y, por la otra, la civilización occidental, en sus distintas variantes. Ésta última es hegemónica y, por lo tanto, se han afiliado a ella los grupos que detentan el dominio político, económico e ideológico en México, desde la época de la conquista hasta nuestros días.

Esto significa que entre la civilización occidental y la civilización mesoamericana, no ha habido convergencia, sino oposición. Los proyectos de la civilización occidental consideran un lastre a los proyectos de la civilización mesoamericana, que se considera inferior y carente de futuro.

La diversidad cultural y de manera específica, la presencia múltiple de la civilización mesoamericana, ha sido entendida siempre, necesariamente dentro de ese esquema, como un obstáculo que impide caminar por el único sendero cierto hacia la única meta válida. La mentalidad heredada del colonizador no permite ver o inventar cualquier otro camino: la civilización mesoamericana, o se da por muerta, o debe morir cuanto antes, porque su condición, según la mirada del colonizador, es de indiscutible inferioridad y no admite futuro propio.³²²

Se trata de dos proyectos históricos diferentes, a partir de las diversas formas en que cada una de estas civilizaciones entiende el mundo, la naturaleza, la sociedad y el ser

³²¹ *Ibidem*, p. 101.

³²² *Ibid.*, p. 102.

humano. Esto da lugar a distintos tipos de valores, aspiraciones formas de realización humana. No son propuestas alternativas bajo una misma civilización y un proyecto civilizatorio común. Son distintos proyectos y cada uno de ellos tiene como base una cosmovisión diferente; sus escalas de valores son diferentes y, por consiguiente, es distinta su propuesta de la realización del individuo.

Así, los proyectos de unificación cultural no buscan sintetizar lo occidental y lo mesoamericano, en una unidad que constituya una nueva civilización, sino pretenden eliminar la civilización mesoamericana para propagar la occidental. Las capacidades de la cultura que vive la mayor parte de la población, no han sido consideradas como un factor para el avance, ni se han incluido dentro de la noción de desarrollo. No se incluye ninguna opción cultural india, regional o popular.

En general, la cultura nacional propuesta por los grupos de poder, es una constante aspiración de dejar de ser lo que somos, negando la realidad histórica en que se ha conformado la sociedad mexicana e imponiendo un modelo ajeno. El dejar de ser, para ser otros, en lugar de una transformación interna, partiendo de una liberación cultural.

Por el contrario, se margina de la manera propia de vivir a la mayoría de los mexicanos, obligándolos a renunciar a su ser original, para tratar de lograr aceptación en el México imaginario.

El desarrollo imaginario, en lugar de considerar la multiplicidad de capacidades y conocimientos del México indígena, lo reduce todo a la mera fuerza de trabajo. Se trata de un control cultural, dentro de todas las dimensiones de la vida social, y acaparando la posibilidad de decisión sobre la puesta en operación de todos los elementos culturales necesarios para toda acción.

En síntesis, la dinámica histórica de nuestro país, es una lucha constante de los grupos sometidos a fin de conservar y ensanchar los espacios de su propia cultura, ante las intenciones de la sociedad dominante por ampliar y fortalecer su área de control cultural. Se trata de un enfrentamiento de distintas culturas y proyectos culturales, además de la lucha por ampliar la participación en las decisiones dentro de todo el sistema de control cultural.

Ahora bien, con respecto al lenguaje, Walter Benjamín, en su ensayo “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, plantea tres conceptos fundamentales que giran en torno al lenguaje: la entidad espiritual, la entidad lingüística y el nombre, referido este último al nombrar las cosas, como atributo humano.

La entidad espiritual se comunica *en* el lenguaje (no *por medio de* él), lo cual no ocurre sólo dentro del ámbito del hacer y pensar humanos, sino también en el mundo de la naturaleza (las cosas), cuyo lenguaje es mudo (fonéticamente) y, sin embargo, habla al ser humano, quien lo nombra. El nombrar las cosas (fonéticamente) es, por tanto, atributo del ser humano.

Las expresiones de la vida espiritual humana, como en el caso de las sociedades premodernas, son una especie de lenguaje, el cual es, para Benjamín,

un principio dedicado a la comunicación de contenidos espirituales relativos a los objetos respectivamente tratados: la técnica, el arte, la justicia o la religión. En una palabra, cada comunicación de contenidos espirituales es lenguaje, y la comunicación por medio de la palabra es sólo un caso particular del lenguaje humano, de su fundamento o de aquello que sobre él se funda (...) ³²³

Por lo tanto, puede concebirse como lenguaje la comunicación de contenidos espirituales.

Sin embargo, el ser del lenguaje rebasa el contexto humano para extenderse sobre todo: “No existe evento o cosa, tanto en la naturaleza viva como en la inanimada, que no tenga participación en el lenguaje, ya que está en la naturaleza de todas ellas comunicar su contenido espiritual.” ³²⁴ Así, la comunicación de contenido espiritual es lenguaje. Por otra parte, la expresión también se entiende como lenguaje. La entidad lingüística sirve de expresión inmediata a la entidad espiritual.

De este modo, el lenguaje comunica su entidad o naturaleza espiritual, la cual “se comunica *en* el lenguaje y no *por medio* del lenguaje. No hay, por tanto, un portavoz

³²³ BENJAMIN, Walter. (1998). “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, en: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Taurus. Madrid, p. 59.

³²⁴ *Ídem*.

del lenguaje, es decir, alguien que se exprese *por* su intermedio. La entidad espiritual se comunica en un lenguaje y no a través de él.”³²⁵

Tal es la diferencia entre la entidad espiritual y la entidad lingüística, las cuales sólo pueden equipararse en cuanto a su comunicabilidad, pues la entidad lingüística es aquello que puede comunicarse de la entidad espiritual. El lenguaje únicamente comunica la entidad lingüística de las cosas; la entidad espiritual sólo se comunica cuando se resuelve directamente en el ámbito lingüístico.

Para Benjamín, cada lenguaje se comunica a sí mismo; las cosas no son comunicadas por el lenguaje, sino las cosas lingüísticas o de la comunicación; de ahí que el lenguaje de las cosas sea la entidad lingüística; el lenguaje es lo comunicable de una entidad espiritual. Es decir,

(...) el lenguaje de una entidad espiritual es inmediatamente aquello que de él puede comunicarse. Lo comunicable *de* una entidad espiritual, *en* el lenguaje se comunica. Esto reafirma que cada lenguaje se comunica a sí mismo. Y para ser más precisos: cada lenguaje se comunica a sí mismo en sí mismo; es, en el sentido más estricto, el <<medium>> de la comunicación. Lo medial refleja la *inmediatez* de toda comunicación espiritual y constituye el problema de base de la teoría del lenguaje. Si esta inmediatez nos parece mágica, el problema fundacional del lenguaje sería entonces su magia.³²⁶

Al no comunicarse nada mediante el lenguaje, no puede establecerse un límite al mismo lenguaje que, por dentro, es infinito. “El borde está marcado por su entidad lingüística y no por sus contenidos verbales.”³²⁷

Si la entidad de las cosas es su lenguaje, en el caso de los seres humanos, la entidad lingüística humana es su lenguaje; esto se da al comunicar el hombre su entidad espiritual en su lenguaje, expresado en palabras. De este modo, “el hombre comunica su propia entidad espiritual en la medida en que es comunicable, al *nombrar* a las otras cosas.”³²⁸ Es un atributo exclusivamente humano el que nuestro lenguaje sea el

³²⁵ *Ibidem*, p. 60.

³²⁶ *Ibid.*, p. 61.

³²⁷ *Ídem*.

³²⁸ *Ibidem*, p. 62.

único que *nombra*; por esa razón, el nombrar es la raíz de la naturaleza lingüística humana.

Los lenguajes y comunicaciones que no son humanos, sino de los seres de la naturaleza se dirigen a los seres humanos, lo cual “se demuestra en el entendimiento y quizá también en el arte”,³²⁹ y sobre todo se demuestra en el nombrar humano de las cosas.

Benjamin critica el enfoque burgués del lenguaje, el cual establece que “la palabra es el medio de la comunicación, su objeto es la cosa, su destinatario, el hombre.”³³⁰ Por su parte, la posición de Benjamin es que “*en el nombre, la entidad espiritual de los hombres comunica a Dios a sí misma.*”³³¹

El ser más profundo del lenguaje está constituido por el nombre, *en* el que el lenguaje se comunica a sí mismo de manera absoluta, en lugar de servir como medio. La naturaleza espiritual que se comunica (el lenguaje) radica en el nombre.

Al ser el nombre un atributo exclusivo del ser humano, el lenguaje se constituye en la entidad espiritual del propio ser humano. Por lo tanto, de todas las formas del ser, la humana es la única entidad espiritual que puede comunicarse en forma íntegra. La totalidad intensiva del lenguaje, como entidad espiritual humana, tiene como fundamento el nombre. Dado que el ser humano es el nombrador, desde él habla el lenguaje puro.

La comunicación de la naturaleza se da en el lenguaje y, por lo tanto, en el ser humano, dada su capacidad de nombrar a las cosas. Sólo gracias “a la entidad lingüística de las cosas accede desde sí mismo al conocimiento de ellas, en el nombre.”³³²

Benjamin se remite al libro bíblico del *Génesis*, para expresar cómo “la creación divina se completa con la asignación de nombres a las cosas por parte del hombre y de cuyos nombres sólo el lenguaje habla.”³³³

³²⁹ *Ídem.*

³³⁰ *Íd.*

³³¹ *Ibidem*, p. 63.

³³² *Ídem.*

³³³ *Íd.*

El nombre es el lenguaje del lenguaje, visto como *médium*, más que como medio instrumental. Al hablar el ser humano en el nombre, se constituye en el portador exclusivo del lenguaje; es el nombrador, por excelencia.

Además de ser la proclamación del lenguaje, el nombre es también la llamada propia del lenguaje, razón por la cual “en el nombre aparece la ley del ser del lenguaje, según la cual resulta igual hablarse a sí mismo como dirigirse con el habla a todo lo demás. El lenguaje, y en él una entidad espiritual, sólo se expresa puramente cuando habla en el nombre, es decir, en el nombramiento universal. De esta manera, la totalidad intensiva del lenguaje como entidad espiritual absolutamente comunicable, y la totalidad extensiva del lenguaje como entidad comunicativa (nombradora), llegan a su culminación.”³³⁴

Cuando la entidad espiritual es lingüística (o sea comunicable) en toda su estructura, el lenguaje -en su entidad comunicativa- es perfecto en universalidad e intensidad. Lo anterior sólo puede darse en el ser humano.

La entidad lingüística de las cosas equivale a su entidad espiritual, siempre y cuando ésta pueda comunicarse completamente. “El lenguaje carece de contenido; en tanto comunicación, el lenguaje comunica una entidad espiritual, es decir, una comunicabilidad por antonomasia. Las diferencias entre lenguajes son diferencias entre medios distintos en densidad, y por lo tanto, distintos en graduación.”³³⁵

La densidad se refiere tanto al comunicante, o nombrador, como al comunicado o nombre, dentro del proceso de comunicación. Los dos ámbitos o esferas son correspondientes. La equivalencia entre entidad espiritual y lingüística

(...) tiene tanto alcance metafísico en el contexto de la teoría del lenguaje, porque conduce al concepto que siempre vuelve a erigirse, como por designio propio, en el centro de la teoría del lenguaje, acordando su íntima relación con la filosofía de la religión. Y dicho concepto es el de revelación.³³⁶

³³⁴ *Íd.*

³³⁵ *Ibidem*, p. 64.

³³⁶ *Ibid.*, p. 65.

En toda forma lingüística, existe un conflicto entre lo pronunciado y pronunciable con lo no pronunciado e impronunciable. Dentro de lo impronunciable se inscribe la entidad espiritual, y

(...) cuanto más profundo, es decir, cuanto más existente y real es el espíritu, tanto más pronunciable y pronunciado resultará (...) la relación entre espíritu y lenguaje, hasta ser unívoca. De este modo, lo más lingüísticamente existente, la expresión más perdurable, la más cargada y definitivamente lingüística, en suma, lo más pronunciable constituye lo puramente espiritual. Eso es precisamente lo que indica el concepto de revelación, cuando asume la intangibilidad de la palabra, como condición única y suficiente de la caracterización de la divinidad que la entidad espiritual manifiesta en aquella. El más elevado dominio espiritual de la religión, en el sentido de la revelación, es por añadidura también el único que no sabe de impronunciabilidad ya que es abordado por el nombre y se pronuncia como revelación.³³⁷

La más alta entidad espiritual, como la propia de la religión, sólo puede hallarse en el ser humano y su lenguaje.

Por otro lado, el arte se fundamenta en el espíritu lingüístico de las cosas, cuyo lenguaje no se pronuncia en ellas por completo. Por lo tanto, los lenguajes de las cosas son tanto imperfectos como mudos, al carecer las cosas del

(...) principio puro de la forma lingüística, el sonido o voz fonética. Sólo pueden comunicarse a través de una comunidad más o menos material. Dicha comunidad es tan inmediata e infinita como toda otra comunicación lingüística y es mágica pues también existe la magia de la materia.³³⁸

En cambio, la comunidad del lenguaje humano con las cosas es inmaterial y espiritualmente puro, pues (según la historia bíblica) “Dios insufló el aliento en el hombre; este soplo significa vida, espíritu y lenguaje.”³³⁹

³³⁷ *Ídem*

³³⁸ *Íd.*

³³⁹ *Ibídem*, p. 66.

3.0. La sociedad huichola

La información para realizar éste capítulo fue obtenida de dos fuentes. Por un lado, la documental. Por el otro, a partir de etnografía realizada por el autor de la presente tesis, mediante trabajo de campo en la comunidad huichola de Chapalilla, sobre la que se enfocó la investigación.

Los huicholes son una etnia, ubicada en el tramo de la Sierra Madre Occidental correspondiente a Nayarit, Jalisco, y parcialmente, Zacatecas y Durango. Además de ellos, en esta región habitan también los coras, los tepehuanos y los mexicaneros.

En otras épocas, los actuales huicholes han recibido el nombre de *utzares*, *vizuritas*, *xurutes* o *guitzolmes*. Por la similitud de sus construcciones rituales, se les vincula con las antiguas culturas del centro-norte, así como de la región occidental de nuestro país, como respectivamente son los casos de La Quemada (en Zacatecas) y Teuchitlán (en Jalisco, cerca de Colima). Como las de otras etnias de la región —los coras y los tepehuanes—, la lengua huichola proviene de la rama uto-azteca.

En las primeras crónicas, se les englobó dentro del nombre genérico de *chichimecas*, aplicado por los cronistas coloniales a diversos grupos, habitantes de una vasta región septentrional de la Nueva España, caracterizados todos por su forma de vida nómada o seminómada. No obstante, “en algunas crónicas se les empezaba a llamar con los primeros nombres que se les denominó: *xurutes* o *vizuritas*.”³⁴⁰

Antes de la llegada de españoles a su territorio, huicholes, coras y tepecanos o tepehuanes, estuvieron vinculados por relaciones militares, comerciales y ceremoniales, dentro de las cuales, los primeros ejercían el comercio de objetos rituales. El principal santuario de esas tres etnias estaba en el territorio conocido como Mesa del Nayar. En efecto, “los coras y huicholes activamente consultaban antepasados momificados en el adoratorio que había en ese lugar.”³⁴¹

Su territorio fue localizado cartográficamente, por vez primera, en mapas publicados desde mediados del siglo XVI. El primer conquistador que se aproximó a la Sierra

³⁴⁰ cf. ROJAS, Beatriz. (1993). *Los huicholes en la historia*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Colegio de Michoacán/Instituto Nacional Indigenista. México. 1993, p. 13.

³⁴¹ FIKES, Jay, C., GARCÍA DE WEIGAND, Acelia y WEIGAND, Phil C. (1998). “Introducción a la Mitología de los huicholes”. En ZINNG, Robert M. *La mitología de los huicholes*. El Colegio de Jalisco/ El Colegio de Michoacán/ Secretaría de Cultura de Jalisco. México, p. 13.

Huichola—como también se conoce a la Sierra Madre en su cruce por Nayarit, Durango, Jalisco y Zacatecas—fue Francisco Cortés de Buenaventura, en 1524. En 1530, las tropas de Nuño de Guzmán exploraron y conquistaron una parte del territorio, aunque la zona más agreste de la sierra permaneció irreductible.

La evangelización tampoco pudo adentrarse demasiado en esa zona. Su estrategia se limitó a intentar convencer a los indios de ir a vivir a las zonas llanas, en donde se establecieron poblados e iglesias, en donde se adoctrinaba a los naturales en la religión católica. Esta práctica no tuvo mucho éxito, pues los indígenas no lograban ser retenidos por mucho tiempo y volvían a la sierra. Con todo, hubo numerosos grupos que no abandonaron sus ranchos serranos ni sus creencias religiosas.

Durante dos siglos, las regiones que circundan esa zona de la Sierra Madre Occidental, fueron conquistadas y controladas por los españoles. Se envió a tlaxcaltecas a poblar la zona, con el fin de encargarse de integrar a los indígenas indómitos. Sin embargo, el corazón de la sierra seguía siendo inaccesible para los españoles, ya fueran militares o evangelizadores. Por lo tanto,

(...) durante este lapso los coras, huicholes y tepehuanes, conservaron la condición de grupos independientes (...); comerciaban de manera principal con las poblaciones de españoles e indios sometidos de la costa nayarita, en donde adquirirían la sal para su subsistencia.³⁴²

Cuando en 1722 los soldados españoles lograron someter la zona cora, los huicholes ya habían sido parcialmente evangelizados por los Jesuitas, durante el breve desempeño de esa orden, que fue finalmente expulsada de la Nueva España en 1767.

Después de la Independencia, con el declive de la minería en lugares aledaños, como Zacatecas, hubo un desplazamiento de población mestiza hacia el área cora y huichola, con lo cual se emprendió una lucha por la posesión de la tierra, conflicto que dura hasta nuestros días. Por la defensa de sus tierras contra la invasión de extraños, tanto huicholes como tepehuanes y coras han participado en distintos levantamientos armados, especialmente durante el siglo XIX. Cabe señalar la participación de los coras en la guerra cristera, en los años veinte.

³⁴² NAHMAD SITTÓN, Salomón. (1990). "Coras, huicholes y tepehuanes durante el periodo 1854-1895". En HINTON, Thomas, *et. al.*, Coras, Huicholes y Tepehuanes. Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, p. 157.

El precursor de las investigaciones de carácter antropológico y etnográfico sobre esta etnia (entre otras), fue Carl Lumholtz, un explorador noruego que entre 1893 y 1897 se aventuró en esa zona de la Sierra Madre.

En cuanto a su organización, las familias huicholas son de tipo nuclear; pueden incluir en un grupo doméstico familiar a parientes políticos cercanos y a nietos. Durante la investigación de campo, se comprobó la existencia de matrimonios entre parientes próximos, como tíos y primos de primer grado. En algunos casos, existe la poligamia,³⁴³ que no es proscrita excepto para las personas que pretenden seguir el camino del chamanismo, ya que –de acuerdo con la concepción huichola— constituye un agravio para la divinidad.

Los habitantes de los ranchos se dedican, básicamente, a la agricultura de autoconsumo, aunque también se practica la ganadería. Los principales cultivos son el maíz, el frijol y la calabaza, destinados a sustentar a las familias.

La mayor parte de los huicholes vive en ranchos –identificados tanto geográfica, como política y religiosamente— con un centro ceremonial en específico, como San Andrés Cohamiata, Santa Catarina, San Sebastián o Guadalupe Ocotán. A este último centro pertenece la comunidad sobre la cual se realizó la investigación que sustenta el cuarto capítulo de la presente investigación.

Guadalupe Ocotán es una comunidad relativamente grande, con una población de entre 1000 y 1500 personas en 2001 (año de la última visita del investigador al lugar). Ahí se ubica una misión franciscana, que coexiste con un *ririki* o *calihuey* (templo tradicional huichol). Hay escuelas oficiales, donde se imparte educación básica (primaria) y media básica (secundaria), y la misión también cuenta con una escuela primaria y un internado. También se encuentra un centro de salud (del Instituto Mexicano del Seguro Social). Y hay numerosos comercios.

Es un centro ceremonial, político y comercial, al cual están adscritos los distintos ranchos de la zona, por lo que en Guadalupe Ocotán se concentran las actividades religiosas, se ubican las autoridades tradicionales, y se localizan diversos comercios.

³⁴³ Cf. GRIMES, Joseph E. y HINTON, Thomas B. (1990). "Huicholes y coras". En Hinton, Thomas, *et. al., op. cit.*, pp. 87-88.

Por su parte, los ranchos constituyen unidades políticas y religiosas, de menores dimensiones que el centro ceremonial al que corresponden. Los representantes son los ancianos de cada lugar, algunos de los cuales suelen desempeñar las actividades ceremoniales de la comunidad. Geográficamente, los ranchos se hallan dispersos en torno al centro ceremonial. Tal es el caso de Chapalilla, la comunidad donde se realizó la investigación, que dista a unas tres o cuatro horas de camino (a pie o a caballo) de Guadalupe Ocotán.

Como se observó en la investigación etnográfica, los habitantes de los ranchos asisten al centro ceremonial con relativa frecuencia, con distintos fines: comerciales, cuando acuden para surtirse de insumos en las tiendas, o para vender algún excedente de su producción agrícola o ganadera (maíz, leche, queso, huevos, carne); ceremoniales, cuando van para realizar alguna de las ceremonias que periódicamente se realizan en el lugar; o políticas (mezcladas con ceremoniales), como es el cambio de autoridades. También suelen asistir para recibir asistencia médica en el centro de salud, cuando el chamán de su comunidad no puede hacerlo.

Por lo tanto, los centros ceremoniales son poblados, en donde se concentran las autoridades que rigen tanto ese poblado, como los ranchos pertenecientes al mismo. Las autoridades siguen un modelo jerárquico descendiente, implantado por los colonizadores españoles: gobernador, alcalde, capitán, alguacil, sargento, secretario y topiles. El cambio de autoridades, conocido como *cambio de varas*, se efectúa cada cinco años, aunque hay ritos anuales, durante los primeros días del mes de enero. Las nuevas autoridades son designadas por las que dejan el cargo, y los sucesores pueden ser tanto habitantes del poblado como de los ranchos. De este modo, el templo huichol tiene características tanto religiosas como socio-políticas.

Entre los huicholes la religión prehispánica se ha conservado de tal manera que, aún en nuestros días, desempeña “un papel vital dentro de la organización socioeconómica y política del grupo.”³⁴⁴ Como pudo observarse durante la investigación de campo, la religiosidad huichola es una mezcla de elementos prehispánicos y cristianos, en la que los primeros tienen una notable preponderancia, lo cual se explicará más adelante.

Los huicholes se denominan a sí mismos *virrárika* o *vijálrika*, según la zona en donde se ubiquen. Por lo tanto, no es posible hablar de los huicholes en general, pues cada

³⁴⁴ DE JORDÁN, Dahlgren. (1990). “Semejanzas y diferencias entre coras y huicholes en el proceso de sincretismo”, en: Hinton, Thomas, *et. al., op. cit.*, p. 99.

región en donde habita esta etnia tiene sus particularidades, en aspectos tan diversos como el idioma, la vestimenta, algunos detalles de la ceremonia, e incluso variantes de los mitos. Por ejemplo, existen diferencias entre los huicholes del estado de Jalisco y los de Nayarit, y aún dentro de esos mismos estados los huicholes presentan diferencias regionales.

En este capítulo se hablará de los *virríríka* en términos generales, por lo que se hará referencia a los mismos dioses, lugares, antepasados, etc., con distintos nombres, de acuerdo con las variantes del idioma, según las regiones de donde hayan sido extraídos los mitos.

3.1. Vida profana

No puede establecerse una clara distinción entre actividades profanas y sagradas para los *virríríka*, pues hay actividades que, si bien tienen su origen en la esfera de lo sagrado, también se insertan dentro de lo profano, por apremio. Tal es el caso de la artesanía, que en su origen es votiva, pero por necesidad económica, se la fabrica para su venta. A continuación veremos algunas actividades que, hasta cierto punto, pertenecen a la vida profana.

La alimentación de los huicholes no puede desligarse de la actividad ceremonial. Sin embargo, considerada como sistema de subsistencia en sí, la alimentación de esta etnia se basa principalmente en el maíz, el frijol y la calabaza, que cultivan en algunas tierras llanas y, sobre todo en *coamiles*, como se conoce a los cultivos realizados con ayuda de la herramienta llamada coa, hechos en las laderas. Cuando las condiciones naturales lo permiten, algunas familias cultivan huertos y hortalizas, para obtener productos como tabaco, chile, camote, limón, sandía, mango, plátano, ciruelas, guayabas o guamúchiles, y distintos cítricos, entre otros. En la zona donde se desarrolló la investigación, el agua que se consume proviene de manantiales y, con menor frecuencia, de arroyos de la sierra, por lo que no suele estar contaminada.

En la comunidad investigada, el medio ambiente es caliente y húmedo, en una orografía pronunciada y difícil, entre 1000 y 1500 metros sobre el nivel del mar. La temporada de frío es de diciembre a febrero (la temperatura puede descender a 8 ó 10° C, por las noches), mientras el resto del año el termómetro oscila entre 20 y 30° C, en promedio. La época de lluvias es entre mayo y septiembre. Ello ha favorecido la

plantación de árboles de mango y plantas de plátano en las hondonadas húmedas; guayabas, ciruelas, limones y guamúchiles en las cercanías de los ranchos y, en algunos casos, en los caminos y en las zonas aledañas a las milpas.

La ganadería es una actividad común en la sierra, y muchas familias — aunque no todas— poseen uno o más ejemplares de ganado ovino, de los cuales obtienen leche y queso. La carne es consumida principalmente en actividades rituales. También se suele criar otro ganado, como el ovino o el porcino. La cría de ganado caballar (caballos y burros) es otra actividad importante, dada la utilidad de estos animales para el transporte de carga y personas por los difíciles caminos de esta región, si bien las mulas o mulos reciben un gran aprecio, por su capacidad superior de carga y resistencia, en comparación con burros y caballos. Además de los animales mencionados, en la comunidad de Chapalilla y en otras de la región se pudo observar, además, que hay cría de aves de corral (gallinas y guajolotes).

Según pudo observarse, entre las actividades para obtener alimentos, están la caza y la pesca que, si bien forman parte del complejo religioso, también suelen practicarse en un contexto profano, exceptuando la cacería del venado, que se da exclusivamente para fines ceremoniales. Entre los animales que pueden cazarse sin restricciones rituales —sólo con fines alimenticios— están los conejos, ardillas, y algunas especies de iguanas y lagartos; también pueden consumirse algunos tipos de gusanos, que se preparan asados en las brasas. En cuanto a la pesca, se le practica en ríos, con ayuda de redes y anzuelos.

También se constató la práctica de la apicultura, en forma rudimentaria, puesto que no se utilizan panales fabricados por el ser humano, sino los mismos que elaboran las abejas en el monte.

En cuanto a sus patrones de asentamiento, los huicholes habitan en ranchos, constituidos por las construcciones que habitan entre tres y diez familias. Por cada familia hay un dormitorio, una cocina y uno o más graneros; además, en cada rancho hay un pequeño templo o *ririki*, utilizado durante las ceremonias. Según el clima y los materiales disponibles, las casas pueden ser de madera, de piedra, de adobe y, recientemente, de tabique. Las techumbres son normalmente de paja, aunque también se utilizan las láminas de cartón, zinc o asbesto.

De acuerdo con la investigación etnográfica efectuada, los graneros (conocidos como carretones) son construcciones de madera y carrizo, al estilo de los palafitos, es decir, son una especie de habitación elevada, construida sobre pilotes verticales de madera (troncos de árbol), y con paredes y piso hechos de carrizo, y techumbre de paja o pasto seco entreverado con carrizos. Para unir los troncos que conforman la estructura del carretón, se utilizan amarres hechos con tiras de cuero de los bovinos sacrificados en las ceremonias.

La habitación se coloca a una altura de entre un metro y medio a dos metros; en un caso, se pudo observar un carretón de dos pisos, si bien lo común es que sean de uno solo. A pesar de su parecido con los palafitos, estas construcciones no cumplen el mismo fin que aquellos, pues su elevación no se debe a la necesidad de resguardarse de las crecidas de agua, sino a la de proteger los granos que se almacenan dentro. Son empleados como graneros sólo durante una temporada: la que sucede a la cosecha y el tiempo que tarda en ser consumido el maíz ahí guardado. Una vez que se ha terminado el maíz, el espacio queda vacío y es utilizado como habitación y como almacén de distintos objetos (herramientas, ropa, estambres, algunos alimentos, sacos, cuerdas, etc.). Mediante la observación, pudo notarse que artículos como agujas, algunos materiales impresos, tijeras, cuchillos, cucharas, entre otros, se guardan insertados horizontalmente, o bien colgados, en los carrizos que sirven como estructura al techo.

Al estar suspendido sobre cuatro o seis pilotes de madera, el espacio bajo la habitación queda vacío, y se le utiliza para resguardar algunos objetos de las inclemencias del clima, así como para colgar hamacas. Sin embargo, en la comunidad investigada, se tiene un gran cuidado de no colocarse bajo el carretón, cuando está lleno de maíz, pues existe el peligro de que se quiebre el piso hecho de carrizo, a causa del enorme peso del maíz (que puede medirse en toneladas) y este sepulte a quien esté debajo.

El comercio se da básicamente en los poblados principales, en donde hay tiendas cuyos dueños son normalmente mestizos, aunque también hay huicholes comerciales. En algunos ranchos también hay comercio en pequeña escala, de artículos como cigarros, velas, baterías eléctricas y algunos alimentos, en los propios domicilios de quien los vende, aunque también hay algunas tiendas comunitarias. Los mercados son inexistentes.

Durante la temporada de más intenso trabajo agrícola, entre junio y enero, las familias permanecen en la sierra. Sin embargo, durante la época de secas muchos huicholes viajan a otras regiones en busca de trabajo, en áreas como el campo o la construcción. Muchas personas (hombres y mujeres) de la comunidad donde se hizo la investigación, suelen trabajar como jornaleros agrícolas temporales en la costa de Nayarit, en donde se dedican a cosechar café, algodón, mango, y otros productos. Hay otros (hombres) que se dedican a albañiles. Y, con menor frecuencia, hay jóvenes (hombres) que ingresan al Ejército Mexicano, por lo cual abandonan definitivamente su comunidad, a donde —a diferencia de los huicholes trabajadores temporales— no suelen volver más que en sus periodos francos. También hay jóvenes (hombres y mujeres) que salen de su comunidad para ir a estudiar a otros lugares, como Tepic (capital del estado de Nayarit), aunque son muy escasos quienes pueden hacer esto.

Como se mencionó al principio de este apartado, una de las fuentes de ingresos más comunes entre los miembros de esta etnia es la fabricación y venta de artesanía que, si en principio es de carácter religioso, al mismo tiempo puede ser una actividad económica redituable. Esto no significa que los objetos elaborados por las artesanas y artesanos huicholes, hayan perdido su función ritual; más bien, pueden cumplir ambas funciones, según el destino que se les dé, por parte del usuario final.

De esta forma, si tales objetos son manufacturados con miras a su venta, para el artesano cumplirán la meta inmediata de obtener recursos económicos. Quien los adquiere, puede utilizarlos para lo mismo (si, por ejemplo, se dedica a la compra-venta de artesanías) o bien, como ornamento. Si son elaborados para servir como ofrenda, su objetivo será ceremonial y funcionará como medio de agradecimiento o petición de un don. Esto último no sólo puede ocurrir al interior de la etnia, sino también para personas ajenas a la misma, en caso de que compartan rasgos de la cosmovisión arcaica y utilicen el objeto artesanal como ofrenda o amuleto, esto es, con fines religiosos o mágicos.

De cualquier forma, puede afirmarse que la modernidad ha alterado la función de las artesanías pues, si en un principio, fueron utilizadas básicamente como parte de la parafernalia ritual, actualmente —sin dejar de cumplir dicha función— también han devenido objetos utilitarios, como mercancía o elemento decorativo. En cualquiera de los casos, la función que se les otorgue, depende de la ideología del usuario final. El cambio en su función, se ha dado a partir del apremio económico que, en general, tienen los miembros de esta etnia, así como del creciente contacto de los huicholes

con la sociedad mestiza, que ha encontrado en los objetos rituales una función ornamental, lo cual ha permitido a los artesanos indígenas tener una actividad económica redituable en la fabricación y comercialización de artesanías.

Cabe señalar que las artesanías realizadas por los huicholes, no se limitan a objetos rituales o decorativos. También existen objetos utilitarios –si bien algunos de ellos con un cierto sustrato ceremonial— tales como sillas hechas de otate (una variedad de carrizo), sombreros, instrumentos musicales o morrales, entre otros, que se hacen tanto para ser usados e intercambiados dentro de las comunidades, como para venderse al exterior de las mismas.

En el caso de los objetos rituales que se comercializan como artesanía, tienen un carácter simbólico, tanto en su aspecto ceremonial, como en los diseños representados.

Entre los huicholes existe una división del trabajo, sustentada en el género; hay tareas correspondientes exclusivamente a la mujer, que el hombre no puede desempeñar, y viceversa. Dentro de una familia, es común que las mujeres de todas edades consigan el agua, cocinen, limpien la casa o laven la ropa, además de auxiliar en las labores del campo, como desyerbar; en cuanto a la elaboración de artesanías, las mujeres se encargan del bordado o el tejido en telar de cintura, aunque también son hábiles en el manejo de la chaquira.

Por su parte, los hombres –desde niños— se encargan de proveer de leña al hogar, así como de la mayor parte de los trabajos agrícolas y de la cacería y pesca. También los hombres elaboran artesanía, principalmente trabajos hechos con chaquira, muebles de otate y el tejido de palma, para hacer sombreros y otros artículos.

Como se mencionó, el trabajo fuera de la sierra es una actividad importante para proveerse de recursos. Pueden viajar familias enteras, en calidad de jornaleros agrícolas temporales, aunque principalmente suelen hacerlo los hombres, ya sean solteros o jefes de familia. Gracias a este trabajo (así como a la venta de artesanía), existen ingresos para las familias huicholas, pues el trabajo agrícola en la sierra, solamente proporciona el sustento básico.

En la sierra, existe otro medio de obtener ingresos, valiéndose de la agricultura. Se trata de la incursión del narcotráfico en la región, el cual promueve los cultivos ilegales.

El producto de este tipo de cosechas es extraído de la sierra en mulas o por vía aérea. El aumento en el narcotráfico en los últimos años ha impactado la zona, provocando conflictos entre los huicholes que cultivan este tipo de especies, y los que prefieren continuar en la vía legal. En la comunidad investigada, se han presentado problemas debidos a la invasión de tierras, para ser plantadas con marihuana o amapola.

Debido a la proliferación de los plantíos ilegales, se han incrementado los patrullajes del ejército y de la policía, y se dan sobre una base regular, en la temporada de siembra o cosecha de los vegetales ilícitos. En la comunidad de Guadalupe Ocotán, esto ha llevado incluso a la destrucción de pistas de aterrizaje que, si bien eran utilizadas con fines civiles (para el acceso de aviones o avionetas donde solían transportarse los huicholes que viajaban a Tepic), también eran empleadas por los narcotraficantes para recoger cargamentos de droga, o para dejar semillas de plantas enervantes.

Cabe destacar que entre las formas institucionales de promover una visión profana –o laica– de la vida está la escuela, instrumento mediante el cual el Estado busca cumplir sus fines de sujetar las diversas regiones a un centro, rompiendo los localismos, así como de lograr la enculturación o centralización cultural, es decir, la homogeneización de las distintas culturas en una: la oficial. De acuerdo con Martín Barbero, un espacio clave de la enculturación “(...) fue la transformación del saber y de los modos populares de su transmisión”.³⁴⁵ Una de las maneras de hacerlo, es mediante la enseñanza de un idioma oficial (en este caso, el español) y la difusión de un modo de pensar.

Según se pudo constatar en la investigación de campo, el papel de la escuela oficial ha sido valorizado un tanto negativamente, por parte de los chamanes, encargados de la conservación y transmisión de los conocimientos tradicionales de la cultura huichola. Si bien la escuela ha permitido a algunos jóvenes acceder a la movilización social de la cultura hegemónica –cuando salen de las comunidades para continuar su formación académica, en ciudades como Tepic o Guadalajara, o cuando aprenden y dominan el idioma español, y ello les permite conseguir trabajos temporales y desempeñarse en sociedades mestizas—, también les ha hecho modificar su cosmovisión, pues dejan de considerar válidos los valores tradicionales de sus comunidades. La escuela tiene un papel importante en el minado de estos valores, pues desactiva las formas en que persisten. Esta desactivación se da mediante la enseñanza y la moralización, que

³⁴⁵ MARTÍN-BARBERO, Jesús, *op. cit.*, p. 101.

permitan la inserción de los individuos en la sociedad, en este caso, la mestiza que prima en el país.

El aprendizaje de la nueva socialización empieza por la sustitución de la nociva influencia de los padres (...) en la conservación y transmisión de las supersticiones. Y pasa sobre todo por el cambio en los modos de transmisión del saber. Antes se aprendía por la imitación de gestos y a través de iniciaciones rituales; la nueva pedagogía *neutralizará* el aprendizaje al intelectualizarlo, al convertirlo en una transmisión desafectada de saberes separados los unos de los otros y de las prácticas.

³⁴⁶

Con ello se difunde, entre los propios educandos el desprecio y desvalorización de su cultura, que queda estigmatizada como incultura. Así la escuela, al difundir los valores predominantes, realiza la unificación del sentido de la cultura hegemónica, habitualmente desde una perspectiva evolucionista, desde la que toda diferencia cultural es un atraso, que sólo evolucionando puede avanzar hacia la modernidad occidental.

De ahí que para los huicholes la escuela tenga la doble característica, de permitir su inserción a la cultura mestiza –lo cual relativamente les beneficia, cuando se relacionan con la misma al salir de su comunidad— pero a la vez constituye un factor de pérdida de valores, contra lo cual sólo la conciencia de los mismos puede contribuir a mantenerlos, sin que la educación oficial sea un obstáculo.

3.2. Vida sagrada

La mayor parte de las actividades desempeñadas por los *virríríka* –aún las más cotidianas— se ubican en un contexto sagrado, al ser una cultura tradicional, para la cual existen simultáneamente el orden de lo mundano y el de lo invisible. De igual modo, la provisión de alimentos –principalmente los cultivados— está regida por tiempos sagrados y ceremoniales que, a su vez, dependen de los ciclos naturales, como la sucesión de las estaciones.

En efecto, al cultivar los alimentos, la subsistencia depende de los elementos naturales, pues la presencia o ausencia de lluvia, la falta o exceso de calor o de frío,

³⁴⁶ *Ibíd.*, p. 102.

son factores que influyen en el logro o fracaso de una cosecha y, por ende, en la disponibilidad de alimentos básicos.

La preparación del terreno, la siembra, el cuidado del crecimiento de las plantas (en particular el maíz), la eliminación de plantas parásitas, y la cosecha, corresponden a distintos tiempos a lo largo del año, y se insertan dentro del ciclo de las estaciones, destacando la de lluvias y la de secas. Cada fase de la faena agrícola va precedida de una ceremonia que, además de marcar el inicio de la fase correspondiente, hace referencia a sucesos míticos de los orígenes. Como para otros grupos mesoamericanos, para los huicholes

(...) el cultivo del maíz entraña un deber religioso; es más, constituye el eje de su existencia y la razón de su ser, porque el maíz es el nexo que establece el equilibrio entre los poderes del universo: los dioses del sol y del fuego por una parte, y las diosas de la tierra y del agua por otra.³⁴⁷

Las ceremonias no sólo se enfocan a lograr una buena cosecha, sino también se relacionan con el ciclo vital tanto de los individuos, como de la comunidad que practica el ceremonial. De este modo, al propiciarse la fertilidad de la tierra, se propicia asimismo la fertilidad de las parejas; cuando se pide por el buen crecimiento de las mazorcas, también se pide por el desarrollo saludable de los niños.

La cacería de especies como venado o jabalí, tiene un papel ritual y se practica dentro del marco ceremonial. Si bien la comunidad entera participa en las ceremonias, en las que prácticamente cada miembro tiene un papel a desarrollar; la dirección del ritual corre a cargo del *mara'akame* (chamán, sacerdote, curandero), figura de la cual se hablará en el próximo apartado.

Como se refirió anteriormente, la iglesia católica ha tratado de evangelizar a los huicholes desde fines del siglo XVI. En la actualidad, no sólo las misiones católicas, sino también las protestantes, hacen su trabajo en la sierra.

En dos ocasiones —una fiesta del tambor, en 1994; y una ceremonia del peyote, en 1999—, el investigador pudo atestiguar la llegada de misioneros franciscanos (un cura y una monja, respectivamente) durante la realización de ceremonias tradicionales indígenas. Interrumpían la ceremonia para argumentar que las danzas y los cantos no

³⁴⁷ DE JORDÁN, Dahlgren, *op. cit.*, p. 101.

eran el modo correcto de adorar a Dios, sino lo eran los rezos y la asistencia a la misa, otras formas del rito católico. Hablaban a los huicholes de la importancia de seguir el dogma católico, para celebrar el matrimonio y el bautismo. Los miembros de la comunidad escuchaban con respeto al cura o a la monja que les hablaba, sin oponerse a los argumentos esgrimidos. Cuando los religiosos abandonaban el rancho, los huicholes retomaban la actividad ritual interrumpida, y algunos hacían comentarios jocosos sobre la visita inesperada.

En los casos observados, era notorio el celo con que los misioneros llevaban a cabo su trabajo, pues se trataba de personas de edad avanzada, que hacían una larga caminata por las montañas, desde la misión ubicada en Guadalupe Ocotán, para llegar a los ranchos donde se efectuaban las ceremonias tradicionales. Era claro el interés de la Iglesia Católica por erradicar la persistencia de los rituales indígenas.

Sin embargo, “la religión permanece básicamente indígena con un sobretodo de catolicismo del siglo XVIII que incluye bautizo, santos, y el calendario ritual.”³⁴⁸ Por lo tanto, las prácticas rituales son claramente herederas de la concepción religiosa mesoamericana, a pesar de la existencia de elementos cristianos católicos, como imágenes de santos y vírgenes.

Por tanto, si bien se concibe la existencia de Cristo, santos, vírgenes y ángeles, también se adora a dioses vinculados con la naturaleza, como el Sol, la Tierra, el Agua (como mar, manantiales o lluvia), e incluso el maíz, el venado y el peyote han sido elevados al rango de divinidad. En los templos tradicionales, pueden verse imágenes cristianas, al lado de cuernos de venado o jícaras votivas con dibujos representativos de los dioses huicholes. Durante las ceremonias, se reza y se dan ofrendas a todos por igual.

Los conceptos de la doctrina cristiana y el ceremonial católico, “originalmente introducidos por los misioneros franciscanos fueron altamente filtrados por patrones antiguos y bien integrados de los huicholes.”³⁴⁹ Así sucedió con los puestos de gobierno y los cargos religiosos católicos que, durante la Conquista, fueron impuestos a los huicholes; dichas obligaciones no hubieran podido ser implantadas sin la existencia de un sistema prehispánico de cargos políticos y rituales.

³⁴⁸ GRIMES, Joseph E. y HINTON, Thomas B., *op. cit.*, p. 90.

³⁴⁹ FIKES, Jay, C., GARCÍA DE WEIGAND, Acelia y WEIGAND, Phil C., *op. cit.*, p. 25.

La política es otra esfera de la vida huichola, asociada con el ritual. Como lo hemos mencionado, las autoridades (gobernador, alcalde, capitán, alguacil, sargento, secretario, topiles y sargentos) son escogidas entre hombres de los ranchos agrupados en torno de un determinado centro ceremonial, para ejercer actividades tanto de carácter jurídico-civil, como ceremonial.

Mediante la investigación de campo, fue posible constatar las formas en que la política se asocia al ritual. Por una parte, en el sentido de que las autoridades tradicionales tienen como función, el resguardo del templo huichol (*ririki* o *calihuey*) y la realización de ceremonias periódicas al interior del mismo, a la vez que se encargan del mantenimiento del orden ceremonial y civil; existe la figura de los 'sargentos', que son personas nombradas para vigilar que la comunidad se mantenga en paz, ya que capturan a quien cometa algún delito. Los delincuentes son llevados a una prisión, donde hay cepos; los cepos son artefactos de madera, que sujetan de manos y pies a las personas que son metidos en ellos, a causa de haber alterado el orden de la comunidad.

El ritual está presente en la forma en que se designa a las personas que se desempeñarán como autoridades tradicionales. Cuando un periodo está por concluir, los miembros la autoridad aún en turno, duermen y sueñan. Según explican, en el sueño los dioses les indican qué personas deben ser nombradas como autoridades para el siguiente ciclo. Al despertar, se avisa a dichas personas que deben cumplir con esa obligación.

El nombramiento de las nuevas autoridades se denomina *cambio de varas*, porque las autoridades que dejan el cargo entregan los bastones de mando a las nuevas autoridades. Los bastones de mando son varas de madera, que llevan en la punta un casquillo de bala o escopeta, y están adornados con listones de colores, simbólicos de cada cargo. El *cambio de varas* es una ceremonia de varios días de duración, realizada a principios de año. Como se dijo antes, cada cinco años cambia el gobernador tradicional, y cada año se renueva el resto del cabildo. Las personas que dejan el cargo, dan obsequios a quienes lo recibirán. Estos obsequios son frutas y bebidas. Se prepara tejuino (la bebida ritual, hecha de maíz) y se hacen cantos ceremoniales.

En suma, los aspectos ceremoniales del templo huichol se presentan en un ciclo de cinco años, aunque con ceremonias anuales. Este ciclo corresponde "a una esfera de

organización social más allá de los ranchos individuales.”³⁵⁰ En efecto, los ranchos conforman unidades sociales, políticas y religiosas, relativamente independientes al centro ceremonial al que pertenezcan. En cada rancho hay un templo (*ririki*) y existe, al menos, un *mara'akame* encargado de su funcionamiento. “El ciclo anual de rituales de los templos se celebra para honrar y alimentar a los ancestros deificados, cuya ayuda es esencial para la subsistencia de los huicholes.”³⁵¹

La vida sagrada de los huicholes se fundamenta en su concepción del mundo, pues consideran que la estructura básica del entorno natural en que viven, fue fundada en un origen por antepasados que, en la actualidad, son considerados divinidades. Tal es el caso de Takuchi Nakavé (Nuestra Abuela Crecimiento o Germinación), Tatevarí (Nuestro Abuelo Fuego), Tayéu (Nuestro Padre Sol) o Tamachi Kaenyumari (el Hermano Mayor). En general, las divinidades huicholas representan fenómenos naturales, aunque otras, como el Hermano Mayor, representan a antepasados con características antropomórficas.

Según se notó en la investigación de campo, los huicholes encuentran —en la naturaleza que los rodea— evidencia del paso de los dioses y héroes míticos. Por ejemplo, pueden identificar la supuesta huella que dejó en rocas de la sierra, la diosa de la generación, Nakawé. También localizan huellas del dios Venado-Peyote, en formaciones rocosas ubicadas en el lugar sagrado de Virikuta.

Las ceremonias, las ofrendas, los mitos y los cantos son las manifestaciones religiosas más notables de los huicholes. “Mitos y cantares son la base misma de su religión: no sólo constituyen “los textos sagrados” que rigen la vida (...), sino que poseen fuerza propia, de cuya eficacia depende el éxito tanto de ceremonias agrícolas como curativas.”³⁵²

Como se explicó anteriormente, una buena parte de los objetos conocidos como artesanía, son elaborados por los huicholes con fines rituales, como en el caso de jícaras adornadas con chaquira, cuadros de estambre, bordados y flechas, utilizados como mensajes de los humanos a los dioses. En tanto, la vestimenta y objetos como sombreros, pulseras, collares y morrales decorados, tienen también un significado ritual, toda vez que integran símbolos pertenecientes a la mitología propia de la etnia.

³⁵⁰ *Ídem*

³⁵¹ *Ibidem*, p. 11.

³⁵² DE JORDÁN, Dahlgren, *op. cit.*, p. 108.

Para los huicholes, el ciclo ritual tiene el fin de mantener cierto control sobre la naturaleza, en específico la adecuada sucesión de los ciclos de lluvias y de secas. La subsistencia y la salud del grupo dependen para ellos, más que de técnicas materiales específicas, de la realización de las ceremonias. Durante la investigación de campo, se encontró que los habitantes de los ranchos tienen arraigada la noción de un vínculo estrecho entre la subsistencia y el comportamiento de las personas (en el aspecto ritual). Se considera que, si la gente cumple con sus votos y realiza las ceremonias en los tiempos precisos, estará garantizada la lluvia en la temporada que se necesita, para propiciar el crecimiento del maíz, que se desarrollará normalmente y libre de plagas o fenómenos atmosféricos adversos —como el granizo o las heladas—, lo cual será benéfico para la alimentación del grupo.

3.3. Chamanismo huichol

En el anterior apartado hablamos de la figura del chamán, del cual también se habló, en términos generales, en el segundo capítulo. En particular, el chamanismo huichol contiene elementos que lo identifican tanto con las culturas cazadoras y recolectoras, como con las culturas agrarias.

Entre los huicholes, la preparación para el chamanismo se fundamenta en la penitencia, aplicada a distintos ámbitos de la vida, como la alimentación o la sexualidad. En el caso de la alimentación, se trata de una práctica intermitente de ayunos, en los que la principal característica es la ausencia de la sal en las comidas y la ingestión de estas sólo en dos momentos del día (la mañana y la noche). En el caso de la sexualidad, se trata de restricciones que suelen incluir la castidad durante cinco o seis años; una vez transcurrido este lapso, se hará esta penitencia sólo durante periodos específicos, como peregrinaciones y ceremonias.

Otro aspecto de la preparación chamánica es la peregrinación, durante un cierto número de años, a determinados lugares considerados sagrados. En la geografía mítica huichola, se considera que la zona donde se asienta este grupo étnico es el centro de cuatro puntos cardinales. De acuerdo con la etnografía realizada, se encontró que los nombres y ubicaciones de estos puntos son:

- a) Norte: Aurramánaka, una montaña localizada en el estado de Durango.

- b) Sur: Takuchi Nakavé, el volcán Iztaccíhuatl, en los límites de los estados de México, Morelos y Puebla.
- c) Oriente: Virikuta, en el estado de San Luis Potosí.
- d) Occidente: Aramara, un islote rocoso próximo al puerto de San Blas, en la costa de Nayarit.

Estos lugares son los principales puntos de peregrinación. Sin embargo, los huicholes tienen muchos otros lugares sagrados, que se hallan tanto dentro de la región donde habitan, como en sitios lejanos (como es el caso del lago de Chapala, en el estado de Jalisco; el volcán Citlaltépetl o Pico de Orizaba, en el estado de Veracruz; o la zona arqueológica de Teotihuacan, en el estado de México).

Con los chamanes informantes, pudo constatarse que, de hecho, se considera como lugares sagrados los cerros o montañas, cuevas, y cuerpos acuáticos en general (ríos, lagos, manantiales, el mar), así como pirámides de origen prehispánico, independientemente de su localización. El hecho de que los huicholes tengan más presentes ciertos lugares, se debe a la cercanía geográfica y mítica con respecto a los mismos.

Se pudo comprobar que –habitualmente– quienes peregrinan a estos lugares son los chamanes y los individuos que están en el camino del aprendizaje chamánico. Si bien estas personas procuran peregrinar a todos los sitios sagrados posibles, tienen la obligación ritual de asistir a uno en específico. Es decir, cada quien tiene asignado un lugar sagrado al cual debe acudir con cierta regularidad, independientemente de si visita otros sitios ceremoniales.

De acuerdo con lo investigado *in situ*, esta asignación se debe a que es el lugar sagrado o, más específicamente, el espíritu que mora en el sitio, quien elige a las personas que han de rendirle culto –mediante la peregrinación y entrega de ofrendas–, y se lo comunica mediante sueños. A cambio de cumplir los deberes ceremoniales, el peregrino recibirá un don o un poder determinado, que caracteriza al lugar visitado. Por ejemplo, hay lugares que otorgan el poder de convertirse en cantador; otros que dan la capacidad de elaborar artesanía; unos más, que permiten el desarrollo de las habilidades musicales; otros, que permiten curar males específicos, como la picadura del alacrán.

Para los huicholes, la obligación de peregrinar dura cinco años o seis años, que pueden ser consecutivos o diferidos, de acuerdo con las posibilidades del individuo. El poder otorgado por el lugar va siendo adquirido paulatinamente por la persona. Una vez transcurrido este periodo, se debe hacer un sacrificio (normalmente un toro o un becerro) y llevar la sangre al lugar sagrado. A partir de entonces, se considera que el peregrino ha cumplido con el compromiso y deja de estar obligado a realizar la peregrinación, aunque puede guiar a novicios a ese lugar.

No hay distinción de género para poder ser chamán, pues tanto hombres como mujeres tienen la posibilidad de serlo, siempre y cuando cumplan con los requisitos establecidos y peregrinen a los sitios indicados.

El chamán, llamado *mara'akame* en huichol, cumple con diversas funciones. Es quien dirige las ceremonias y peregrinaciones, además de fungir como terapeuta tradicional, consejero y representante de su comunidad ante el centro ceremonial. En la comunidad investigada, se notó que los chamanes no sólo desempeñan estas labores, sino también se dedican a actividades agrícolas —como el resto de la comunidad— o, en algunos casos, a la elaboración de artesanías. También suelen ser músicos, ya sea en las ceremonias o en la vida profana.

Además, debe cumplir con cinco años de servicio, en uno o más de los cargos de las autoridades, desde topil hasta gobernador. En consecuencia,

(...) para poder ser curandero (...) se requieren cinco años de servicio, o sea un periodo como funcionario del templo aborígen. Para poder ser cantor, o jefe ritual, se requieren diez años (dos periodos como funcionario del templo). Los ancianos cuyos conocimientos rituales son muy valorados reciben el nombre de *cahuiteros*.³⁵³

Entre los virráríka, la condición de chamán puede adquirirse de nacimiento o como una elección individual; es frecuente que esta condición sea hereditaria, por lo que un *mara'akame* puede tener hijos con este potencial, por lo que debe encauzarlos desde niños, llevándolos a los lugares sagrados que les correspondan y haciendo para ellos las ceremonias necesarias. Cuando son mayores, pueden decidir si continúan con esa formación, o si la abandonan. El abandono puede deberse a distintos factores, como la pretensión de llevar una vida profana y, por lo tanto, relativamente ajena a la serie de

³⁵³ *Ibíd.*, p. 12.

restricciones a que está obligado un chamán; o por adoptar la ideología difundida en la escuela, según la cual la cosmovisión tradicional es subjetiva y, por lo tanto, ajena a la realidad. Durante la investigación de campo, se conoció a personas que habían tomado la decisión de no continuar su formación como *mara'akame*, por ejemplo, al desear casarse con más de una mujer, lo cual está proscrito por el sistema chamánico de conocimiento.

El desarrollo del chamanismo, ya sea heredado o elegido por el individuo, requiere de penitencia, peregrinaje a los lugares sagrados y participación en las ceremonias, durante lapsos de cinco o seis años. El primer lapso es considerado como de presentación ante los dioses. Durante el siguiente, se van aprendiendo las habilidades propias del *mara'akame*, como la curación o la capacidad de comunicación con lo sagrado; éste segundo lapso se caracteriza por el servicio social que debe brindar el aprendiz de chamán, quien debe ofrecer sus servicios (por ejemplo, la medicina) en formagratis. Solamente puede cobrar a partir de los siguientes periodos de su aprendizaje. A decir de López Austin:

Los hombres pueden irse perfeccionando a lo largo de su vida, al punto de adquirir la categoría de hombres-dioses. Esto es frecuente entre los sabios, los *mara'akate* (...). También hay conversiones transitorias de hombres en dioses. Es lo que sucede con el jefe de la cacería del peyote, quien durante todo el trayecto es considerado personificación de *Tatewarí* [Nuestro Abuelo el Fuego].³⁵⁴

Cabe acotar que –según lo investigado en campo– los números cinco o seis, presentes en la cosmovisión y el ritual huicholes, se consideran sagrados al corresponder a la geografía mítica. Se trata de los cuatro puntos cardinales y el centro (en el caso del número cinco); o bien, de las cuatro direcciones, más el arriba y el abajo (en el caso del número seis).

La principal función del *mara'akame* es la comunicación con lo sagrado, para fines tanto individuales como colectivos (como una curación, o la propiciación de lluvia para toda la comunidad). Como lo mencionamos anteriormente, los huicholes pueden comunicarse con los dioses a través de representaciones simbólicas, como jícaras adornadas con chaquiras, bordados, plumas, flechas, diseños con estambre, etc. Sin

³⁵⁴ LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. (1995). *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica. México, p. 157.

embargo, “los shamanes [chamanes] también establecen comunicación a través de cantos y oraciones y agitando plumas de gavián.”³⁵⁵

De acuerdo con lo observado *in situ*, las plumas no sólo son de gavián, sino también de águila, halcón y aves acuáticas, como la gaviota y el pelícano, además de otras. Normalmente no se usan sólo las plumas, sino con ellas se elaboran *muvieris*, una especie de flechas, consistentes en una vara delgada y de unos veinte centímetros de longitud; en una de sus puntas, se ata un par de plumas (unidas por el extremo del cañón que va pegado al cuerpo del ave), de modo que quedan colgando. La vara es forrada con estambres de colores. Se le consagra con agua (durante una ceremonia o en un lugar sagrado), con lo cual queda lista para usarse ritualmente. Según los chamanes, los *muvieris* sirven tanto para entablar comunicación con la divinidad, como para realizar limpias y curaciones.

3.3.1. Etnomedicina, salud y enfermedad entre los huicholes

La etnomedicina practicada por los *mara'akate* (plural de *mara'akame*) es también conocida como “medicina tradicional” y es distinta de la herbolaria. Si bien un chamán suele tener conocimiento de hierbas medicinales, su forma de curar no las aplica necesariamente. En la etnografía realizada, se encontró que hay dos formas básicas de obtener conocimientos de herbolaria; una de ellas es mediante la transmisión oral de su uso, e incluso la venta de los secretos sobre una determinada especie vegetal y su forma de uso; la otra es a través de sueños, en los cuales se indica al soñante la planta medicinal y el modo en que se empleará.

Para el *mara'akame*, la noción de enfermedad está aparejada a la concepción del ámbito de lo invisible o lo sagrado. Por lo tanto,

(...) la enfermedad la envían los dioses que sienten que han sido postergados; los parientes muertos, que desean la compañía de los vivos; la negligencia en las costumbres, por hechicería, o por causas naturales. El shamán [chamán] diagnostica por medio de sueños, comiendo peyote, o cantando y recibiendo a través de su canto comunicación de las deidades. El tratamiento inicial consiste en soplar humo, repasar con plumas de gavián la parte enferma y extraer de allí, por succión, pequeños objetos. El tratamiento completo incluye un peregrinaje

³⁵⁵ GRIMES, Joseph E. y HINTON, Thomas B., *op. cit.*, p. 90.

ceremonial con ofrendas al lugar en donde la divinidad ofendida tiene su residencia.³⁵⁶

En la investigación de campo se averiguó que, para los miembros de la comunidad, la buena salud proviene —en general— del cumplimiento de las tradiciones y, a la inversa, la mala salud se debe al incumplimiento de la tradición. Así, cuando un individuo adquiere una enfermedad por no haber cumplido lo que piden los dioses, debe consultar al *mara'akame*, quien le indica los pasos rituales a seguir.

Para esta etnia, el incumplimiento de compromisos con los dioses puede darse con la no realización de ceremonias, peregrinaciones o entrega de ofrendas, así como promesas que se hacen a las divinidades. Las personas prometen a los dioses algo (ceremonias, ofrendas o peregrinaciones) a cambio de un favor, como la curación de una enfermedad, o el logro de un propósito. Si no se cumple lo prometido, la palabra de los dioses enfermará a las personas que han hecho el compromiso con los dioses; esto significa que la enfermedad es un recordatorio de la promesa incumplida.

En la concepción de la comunidad, existen enfermedades atribuidas a maleficios, al considerarse que han sido provocadas por otras personas, con el fin de dañar o matar a sus enemigos. Lo mismo ocurre con otras manifestaciones de celos o envidias, que se reflejan en mala suerte para los afectados. Aunque la “mala suerte” no sea una enfermedad, el chamán intenta eliminarla o paliarla con métodos semejantes a la curación, sobre todo la “limpia”.

Las enfermedades provocadas, según lo investigado, ya sea por los dioses o por otros seres humanos, son tratadas, como se describirá posteriormente, mediante un diagnóstico, una “limpia” y una extracción o acomodo, aunque hay una siguiente etapa, en la cual el origen de la enfermedad es revelado al chamán, mediante sueños. Por lo tanto, la etnomedicina huichola opera con tres componentes básicos: la etiología, el sistema de diagnóstico y las técnicas terapéuticas

Dentro de las técnicas terapéuticas, la “limpia”, para los huicholes, es una limpieza de enfermedades e impurezas que el chamán supuestamente puede ver en el cuerpo de los pacientes. Se realiza mediante movimientos sobre la parte afectada, con la supuesta intención de retirar la enfermedad. Después de la “limpia”, sigue una extracción de lo que el chamán, conforme a su creencia, ha percibido como el mal, y

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 91.

que saca del cuerpo mediante la succión, consistente en chupar con la boca sobre la parte del cuerpo donde ha visto la enfermedad, para retirarla y posteriormente escupirla.

De acuerdo con lo investigado, aquello que extrae el *mara'akame* mediante la succión es, en la concepción huichola, una representación del espíritu que ha originado la enfermedad. En efecto, entre los huicholes, la creencia en la efectividad de la etnomedicina, es enfatizada por la manipulación de símbolos en la curación.

La limpia es la primera parte de la curación, previa a la revelación por medio de sueños. Como se vio durante la investigación, normalmente una consulta –que incluye el diagnóstico, la limpia y la extracción— suele durar unos diez minutos, pero en caso de enfermedades graves, el tiempo puede ser más prolongado, incluso una noche entera. El papel del paciente es pasivo, mientras el del chamán es activo.

Así, una vez que el *mara'akame* ha hecho la “limpia” y extraído el mal, soñará al agente que provocó la enfermedad. Pero, también puede darse el caso de que la revelación por el sueño, sea previa a la curación. Según lo indagado, si la enfermedad ha sido ocasionada por alguna divinidad ofendida, ésta aparece en el sueño y comunica al chamán el motivo por el que ha castigado al paciente, además de explicarle lo que este debe hacer para verse libre del castigo. Según los huicholes del lugar donde se hizo la investigación, en los sueños los dioses dan información sobre la etiología de una enfermedad, aunque también los propios sueños pueden devolver la salud.

Si el mal fue provocado por otra persona, el chamán indica que debe enfrentar a esta persona en el sueño: luchará contra ella y la amenazará, para exigirle que libere del perjuicio al paciente, con lo que este recuperará la salud y el bienestar. Según lo averiguado, hay ocasiones en que quien provocó la enfermedad tiene más poder que el chamán, el cual se verá así derrotado e incapacitado para lograr la curación. Esto acontece habitualmente en casos de enorme gravedad, que si no terminan en la muerte del paciente, al menos lo hacen acudir al hospital, para recibir tratamientos biomédicos, como suministro de medicamentos e incluso operaciones.

A pesar de esta opción, la etnomedicina o medicina tradicional es practicada habitualmente, a grado tal que los miembros de la comunidad prefieren la asistencia del *mara'akame*, a usar los servicios de medicina alópata, prestados por instituciones

gubernamentales en materia de salud. La preferencia de los huicholes por acudir al chamán, más que a la clínica de biomedicina, puede deberse a que

“(...) el dualismo entre materia y espíritu es contrario a los conceptos característicos y holísticos mexicanos del cuerpo y la enfermedad, en donde esta última normalmente es referida para ambos sexos, como una extensión de las experiencias cotidianas adversas o descargas emocionales (...) Los médicos imponen un dualismo mente-cuerpo a sus pacientes”.³⁵⁷

No obstante, los pobladores de la comunidad investigada sí utilizan la biomedicina cuando las enfermedades son muy graves, y no pueden ser tratadas por el chamán. En esos casos, debido a que la clínica más cercana es de medicina general, suelen viajar a poblados grandes (distantes incluso a varios días de camino), para recibir cuidados médicos especializados. De esta forma, en la etnia huichola opera una variación de sistemas médicos, al coexistir la etnomedicina con la biomedicina, lo cual ha sido contemplado en la implementación de servicios gubernamentales de salud, como en el caso de una comunidad cora y huichola (Jesús María, en Nayarit), donde en el centro de salud, operan conjuntamente la biomedicina con el chamanismo y la herbolaria.

Esta situación ha sido vivida, incluso, por uno de los informantes, don Ascensión de la Rosa –chamán de la comunidad de Chapalilla—, en una ocasión (a fines del año 2000) en que su hijo Jesús Manuel, de cinco años de edad, enfermó gravemente, presentando un cuadro de parasitosis y desnutrición, que no pudieron ser tratadas por el propio *mara’akame*. Ante la gravedad del caso, don Ascensión decidió llevar a su hijo a Tepic, a un hospital infantil donde atendieron al niño y le restablecieron la salud.

En este caso, cabe destacar que, aun cuando acudió a la medicina alopática, para el chamán prevaleció el concepto del origen espiritual de la enfermedad: en un sueño, la diosa de la germinación y el crecimiento –*Takuchi Nakavé*— le comunicó que el niño era su protegido y la diosa envió la enfermedad, como castigo porque don Ascensión no lo había llevado al lugar sagrado, para dejar ofrendas. A partir de entonces, el *mara’akame* inició un ciclo de peregrinaciones con Jesús Manuel al lugar sagrado

³⁵⁷ FINKLER, Kaja. (1998). *Sacred Healing and Biomedicine Compared*. En BROWN, Peter J. (comp.) *Understanding and Applying Medical Anthropology*. Mayfield Publishing. California, p. 121.

(ubicado en el volcán Iztaccíhuatl, cerca de la ciudad de México), una vez al año, hasta completar cinco veces (en el año 2005).

Los habitantes de la comunidad, incluyendo al chamán, consideran que no todas las enfermedades pueden ser curadas a la manera tradicional, que carece remedios para algunos males (como en el caso mencionado), los cuales deben ser tratados en hospitales de poblados grandes, alejados de la zona huichola.

Como los servicios institucionales de salud a que tiene acceso la comunidad de Chapalilla son escasos e inadecuados, no hay una atención conveniente para los principales padecimientos, que son:

- a) Infecciones (gastrointestinales; de vías respiratorias; de vías urinarias; de la piel: micosis cutáneas de carácter leve, principalmente tiña)
- b) Desnutrición
- c) Parasitosis y amibiasis
- d) Intoxicación debida a la picadura de alacranes
- e) Tuberculosis
- f) Problemas dentales
- g) Derrame de bilis
- h) Úlceras
- i) Asma
- j) Infertilidad masculina y femenina
- k) Diabetes
- l) Alcoholismo
- m) Dolores musculares (contractura) y de espalda (lumbalgia)
- n) Hemorroides
- o) Afecciones oculares

La desnutrición y la parasitosis son graves problemas que aquejan a esta comunidad indígena, debido a la falta de recursos económicos, de servicios sanitarios y de una adecuada infraestructura de servicios médicos, así como a la insuficiencia de alimentos que aporten los nutrientes esenciales.

Las afecciones oculares representan un problema que la etnomedicina de la comunidad no puede solucionar. En la investigación se atestiguaron, al menos, cuatro casos de deficiencia visual en la comunidad: dos niños, una mujer, y un hombre

mayor. Su problema no ha podido ser corregido por el chamán ni por los médicos alópatas de la clínica cercana, pues requieren cirugía ocular, así como uso de gafas, a lo cual no tienen acceso, debido a la escasez de recursos económicos. En el caso de los niños, el problema es un obstáculo para su rendimiento escolar.

Los niños y las niñas –sobre todo los menores de cinco años— son el sector de la población más expuesto a sufrir enfermedades, algunas de las que pueden ser mortales. Si bien estos males son los padecidos por los adultos, los padecimientos más frecuentes y graves en los niños son:

- a) Infecciones gastrointestinales o de la piel
- b) Sarampión
- c) Varicela
- d) Parasitosis,
- e) Síndrome de dificultad respiratoria
- f) Picadura de alacranes
- g) Desnutrición

Una causa de las infecciones intestinales o cutáneas es el constante contacto de los niños con el polvo, sobre todo si se toma en cuenta que el piso de las viviendas es de tierra. También cuenta el hecho de que los servicios sanitarios son escasos, cuando no nulos, como ocurre con la disposición de letrinas o drenaje. La mortalidad infantil entre la población huichol es elevada, lo que puede deberse a factores sociales, culturales y a la escasez de servicios de salud en la zona.

Las principales afecciones de las mujeres son:

- a) Problemas durante la gestación y partos de alto riesgo
- b) Cáncer de matriz y mama
- c) Matriz caída

Debido a la inexistencia en la comunidad o en localidades cercanas, de clínicas especializadas en salud reproductiva, estos problemas son de mayor incidencia, pues no hay forma de detectarlos a tiempo.

Como se ha visto, según los huicholes a quienes se investigó, no todas las enfermedades se deben al incumplimiento con los dioses: también pueden ser

provocadas por otras personas, quienes suelen ser sus enemigos que pueden encarar a un brujo la realización del mal, e incluso el enemigo puede ser el propio brujo.

El brujo es un chamán que, en vez de curar, provoca enfermedades a otros, a través de procedimientos como elaboración de muñecos de trapo que representan a sus víctimas, o preparación de objetos (velas, espinas, piedras) para –según la creencia huichola– ‘introducirlas’ en el cuerpo de la persona a quien se busca perjudicar. Su aprendizaje también consiste en la penitencia y la peregrinación a lugares sagrados pero, según los huicholes, dedicados a espíritus de índole negativa. De acuerdo con don Ascensión, incluso puede haber chamanes que tienen la capacidad de curar o enfermar a las personas. Según se ha visto, en la creencia huichola, es contra los brujos con quienes debe luchar el chamán, en sueños, cuando trata de curar a una persona enfermada por uno de ellos, a fin de obligarlo a deshacer el maleficio.

Por lo que atañe a la muerte, de acuerdo con Alfredo López Austin, para los huicholes el destino de las personas después de morir consiste, básicamente, en una paulatina purificación de las almas. No obstante, en el caso de los *mara'akate*, sus almas cumplen durante cinco años la función de acompañar al sol en su recorrido. Al término de este periodo, vuelven al mundo en forma de cristales, que son recogidos por *mara'akate* vivos, a fin de recibir conocimiento. De esta forma, el objetivo de los chamanes que vuelven al mundo después de muertos es mantener en pie las tradiciones. Se trata de “la individualidad exaltada de un ser humano que a lo largo de su vida se fue convirtiendo en hombre-dios.”³⁵⁸ En otras versiones, la forma en que estas almas retornan al mundo es ingresando o poseyendo a un *mara'akame* vivo, para dotarlo de su experiencia.

3.4. La ceremonia huichola

La cosmovisión de los huicholes sirve como fundamento al rito o ceremonia, pues como se vio en el anterior capítulo, el ritual consiste en la reactualización del mito. Para los *virríríka* “en el mundo existen dos fuerzas cósmicas opuestas: la ígnea, representada por Tayaupá, “Nuestro Padre” el Sol, y la acuática, representada por Nacawé, la Diosa Lluvia. Fueron fuerzas en lucha en el momento de la creación y lo siguen siendo a lo largo del tiempo mundano.”³⁵⁹ Esta dualidad y su contraposición, se

³⁵⁸ LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *op. cit.*, p. 159.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 142.

manifiestan en distintos mitos, como el del primer viaje del peyote-venado, que se referirá más adelante.

El antagonismo mítico tiene fines creadores, pues los seres del mundo se componen de una combinación de ambas fuerzas. Por lo tanto, al dar paso a una tercera, las dos fuerzas originales se extinguen, lo que en los mitos huicholes se explica como la muerte de los seres creadores (dioses, espíritus, santos) para posibilitar la creación. La conjunción de muerte y sustancia divina, implica que la creación sea mortal, es decir, tiene un término. Así, la muerte fue engendrada en los tiempos míticos. Pero, al mismo tiempo, en todo lo creado subyace un principio divino. Por lo tanto, la creación participa tanto de la muerte como de lo divino.

Para los huicholes, lo sagrado se relaciona con “lo impuro, lo peligroso, lo tierno y lo nuevo. Es una cualidad contagiosa que hace que las cosas sagradas sean intocables. Esto las hace peligrosas. Es necesario disminuir esta fuerza por medio de ritos específicos.”³⁶⁰ Tales ritos constituyen las ceremonias, a través de las cuales se maneja lo sagrado.

En el capítulo anterior se vio cómo lo sagrado se relaciona con lo imperceptible o lo invisible, a lo que también se conoce como *delicado* en la tradición religiosa mesoamericana. Mientras más cercano al origen mítico sea cualquier fenómeno natural o cultural, mayor será su sacralidad y su condición de delicado, lo que hace necesario domeñarlo para que pueda servir a los fines de la vida.

En el mito huichol sobre “el nacimiento de Tatevalí” (Tatevarí, Nuestro Abuelo el Fuego), referido por Zingg, el fuego nació en los primeros tiempos, caracterizados por la oscuridad. “Se acercó a las personas, aunque para cuidarlo fueron enviados un niño y una niña a la roca donde el fuego nació. El Abuelo Fuego les dijo a los niños: ‘Yo soy muy ‘delicado’. No puedo irme de aquí, pues haría que el mundo ardiera.”³⁶¹

Mediante sueños, les solicitó objetos rituales capaces de retenerlo, aunque no hubo ningún material capaz de resistir el calor, de manera que el mundo se quemó. Con un pequeño fuego se hizo humo para atraer las nubes y el favor de los dioses del agua. Soltándose la red del pelo, la diosa Nakawé hizo que la lluvia cayera durante varios

³⁶⁰ *Ibíd.*, p. 144.

³⁶¹ ZINNG, Robert M. (1998). *La mitología de los huicholes*, El Colegio de Jalisco/ El Colegio de Michoacán/ Secretaría de Cultura de Jalisco. México, p. 36.

días, hasta apagar casi todo el fuego, excepto uno muy pequeño: el empleado para atraer a las nubes, el cual a partir de ese momento quedó domesticado. Mediante la domesticación, perdió su condición de delicado y su consecuente peligro.

En este mito y en otros, subyace el concepto de que todo lo nuevo se origina a partir de esencias. Es, por ejemplo, el caso de los niños, cuyas esencias originales surgen en Tatéi Matinieri (Lugar donde viven Nuestras Madres), un conjunto de manantiales en medio del desierto, lugar sagrado que se ubica en el camino rumbo a Virikuta. Para los huicholes, “las esencias de los seres se fraccionan y separan, sin que ello impida mantener el vínculo que une la fuente de la esencia con sus múltiples proyecciones.”³⁶²

Este lugar sagrado tiene una gran importancia para la etnia investigada; como se encontró en la etnografía, se considera que de este lugar surgen las nubes y, por consiguiente, la lluvia que riega los campos huicholes y propicia el crecimiento del maíz. Por ello, durante la peregrinación, se dejan ofrendas que simbolizan maíz o de una pareja de personas (en referencia a la vida y la fertilidad).

En la concepción huichola, las imágenes y réplicas de las divinidades contienen parte de la esencia. Tal es el caso de los santuarios naturales, lugares considerados sagrados, como cuevas, manantiales o montañas, en que —conforme a las creencias virrárika— moran distintos espíritus primordiales, aunque ocurre lo mismo con las milpas o los *ririki*, los templos construidos en cada rancho y en los centros ceremoniales, e incluso en los instrumentos rituales.

Como se explicó antes, los huicholes se sustentan de la agricultura; por esta razón, las lluvias son de gran importancia para ellos, pues su exceso o escasez pueden dañar las cosechas; en cambio, su ciclo regular, es favorable para la vida, tanto de la comunidad como del entorno natural. De ahí la importancia de que la temporada de secas concluya con las primeras lluvias, y viceversa.

Por esa razón, el antagonismo es fundamental en la concepción huichola del cosmos y los rituales correspondientes, conforme lo ilustra la mitología. Un ejemplo es el mito del origen del fuego, mencionado algunos párrafos atrás, en que se invoca la ayuda del agua para evitar la quemazón producida por el fuego neonato e indómito. Sin

³⁶² LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *op. cit.*, pp. 144-145.

embargo, el predominio de las aguas conlleva el peligro de inundar la tierra, lo cual vuelve apremiante, en su momento, la llegada de la época de secas.

El agua se asocia con elementos y seres de la naturaleza, como las serpientes o las cuevas. Una de las principales divinidades asociadas con el agua es “Nuestra Abuela Crecimiento”, Takuchi Nakavé, quien

(...) rige el cosmos durante la mitad del año, en la temporada de las lluvias, y se la considera la creadora y dadora de todo, gobernadora de la vida, el crecimiento, la fertilidad y la multiplicación de las plantas, los animales y los hombres. Según Zingg, sus atributos de feminidad, crecimiento, agua, fertilidad y creación contrastan con la masculinidad del Padre Sol y los restantes dioses de la temporada seca, ya que éstos tienen carácter destructivo, abrasan las milpas y envían la viruela. La diosa vive en las profundidades de la tierra y de su regazo brotan los árboles y las plantas.³⁶³

Además de Nakavé, hay otras diosas relacionadas con la fertilidad, como son las diosas del maíz o de la cría de animales. En general, las diosas acuáticas rigen el crecimiento y la reproducción de todo lo vivo: los vegetales, los seres humanos e incluso los bienes materiales.

De esta forma, “el poder de las diosas de la lluvia forma un intrincado complejo en el que destacan, muy interrelacionados, la multiplicación, el agua, la muerte, el sexo, la noche, el pecado, la suciedad, la sacralidad y la impureza.”³⁶⁴

Así lo ilustra otro mito recopilado por Sing, “El amor ilícito del hombre-serpiente”, en donde se narra el origen de las lluvias. De acuerdo con este mito, la gente-serpiente se originó en el mar y se volvieron hombres. Uno de ellos conoció en un manantial a una muchacha, esposa de un huichol, a quien sedujo y citó en el manantial repetidamente, hasta que el esposo de ella sospechó. La esposa fue preñada tanto por el hombre serpiente como por su marido quien, a pesar de sus intentos, no pudo descubrir nada, sino hasta cuando el Padre Sol le aconsejó en sueños ayunar, teniendo cuidado de abstenerse de agua, pues a este elemento pertenecía el ser con quien lo engañaba.

³⁶³ *Ibidem.*, p. 146.

³⁶⁴ *Ibid.* p. 149.

Al término de cinco días de ayuno, el esposo descubrió al hombre-serpiente, quien se ocultaba en la cocina. El marido pidió la ayuda de sus vecinos para matar al hombre-serpiente, aunque este sólo fue herido y volvió al agua para pedir ayuda a la gente-serpiente. La mujer tuvo a su hijo, y su esposo la despreció, por no considerarla 'huichola', al haber tenido relaciones con una serpiente. Después la mató y llevó su cuerpo al agua. Sin embargo, el agua se contaminó y era imposible beberla. El Padre Sol fue a hablar con Otuanáka, diosa del mar, quien solicitó ofrendas para evitar la contaminación con la gente serpiente.

Kutómai, el hijo de la serpiente y de la mujer, creció con más rasgos humanos que reptiles. Tuvo familia con huicholes y sus hijos se volvieron cantadores y curanderos. En esa época dejó de llover y, en consecuencia, no se podía cultivar. Se pidió a los descendientes del hombre-serpiente que cantaran para provocar la lluvia. "El hermano mayor del hombre-serpiente muerto estaba enojado y no quería mandar el agua. Esto le fue revelado a su sobrino nieto, quien estaba cantando."³⁶⁵ El cantador transmitió a la gente las órdenes del hermano del hombre serpiente, solicitando objetos votivos para el altar. Se siguieron las órdenes, a pesar de cierta incredulidad general. Uno de los serpientes-cantores cantó de nuevo.

Justo cuando la gente más necesitaba a la lluvia para salvar sus cosechas, el cielo se empezó a llenar de nubes. Al continuar los cantos, empezó a tronar. Pronto una tormenta de lluvia se desplazó por todo el mundo. Llovió durante cinco días, hasta que el mundo estuvo completamente mojado. El Sol entonces culpó a la gente por haber matado a Háiku; también los acusó de no haber cuidado mejor al niño del hombre-serpiente, cuyos hijos eran curanderos y cantores que podían traer la lluvia. El Sol entonces bendijo a todos los nietos del hombre-serpiente. Por eso son los hijos del Sol, al igual que los huicholes.³⁶⁶

En tanto, la concepción virráríka del movimiento cósmico y del turno en el predominio de los dioses sobre lo creado descansa en dos grupos de dioses: los celestes e ígneos y las diosas terrestres y acuáticas, que mantienen su hegemonía durante un cierto tiempo, para después ser sometidas por sus contrarios, y así sucesivamente. Lo anterior sirve como modelo a otros procesos de la vida.

³⁶⁵ ZINNG, Robert M., *op. cit.*, p. 197.

³⁶⁶ *Ídem*

La agricultura, base de la subsistencia huichola, depende de la regularidad del ciclo de lluvias y de secas, que marcan el inicio de las actividades del campo.

Estos procesos climáticos y agrícolas dan lugar a la ubicación temporal de distintos ritos, entre los que destaca la ceremonia de preparación del suelo y petición de la lluvia al iniciarse la temporada húmeda. La ceremonia parece ser (...) el arranque de diversos procesos cósmico-agrícolas (...).

367

A lo largo de los sucesivos periodos de investigación, se han podido recontar cuatro ceremonias principales:

- a) La fiesta del esquite o maíz tostado, al principio de la primavera, entre los meses de febrero y abril; en este ritual, una niña representa (durante cinco años sucesivos) el papel de la diosa del maíz, en su advocación infantil. Además del esquema habitual del ceremonial huichol, en que se hacen cantos y danzas durante las dos noches que dura la fiesta, y se sacrifica un bovino al amanecer del primer día, hay una fase de la ceremonia en que la niña mencionada tuesta maíz en un comal, y lo reparte a los participantes. Esta celebración se realiza justo antes de preparar los campos y sembrarlos de maíz.
- b) La fiesta de la limpia. Se realiza al final de la primavera o al inicio del verano (de fines de mayo a fines de junio), cuando las plantas de maíz han iniciado su crecimiento. Coincide con la limpieza de hierbas parásitas, en los campos de cultivo. No es una fiesta larga: sólo dura un día y no hay cantos por la noche, ni se sacrifica una res, aunque sí hay danzas diurnas. En cambio, se sacrifican gallinas, con las cuales se prepara un caldo; también se prepara atole en grandes cantidades, y todo ello se reparte entre los participantes. La parte central de esta ceremonia consiste en la limpieza ritual de jícaras, que las familias conservan en sus altares domésticos y son limpiadas año con año. Esta limpieza se aplica simbólicamente tanto a las familias, como a las milpas; con ello, se pretende librar de enfermedades tanto a las personas como al maíz.

³⁶⁷ LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *op. cit.*, p. 151.

- c) La fiesta del tambor. Se lleva a cabo durante el otoño (entre fines de septiembre y principios de noviembre), cuando las plantas de maíz dan las primeras mazorcas. En esta fiesta es fundamental la participación de todos los niños y niñas de la comunidad, que fluctúen entre el primero y los once años de edad. Es un ritual de iniciación, pues se trata de la inserción paulatina de los infantes a la sociedad huichola. La ceremonia es larga, de dos noches y dos días de duración, en la que hay cantos y danzas que, a diferencia de otras fiestas largas, son acompañadas del sonido de un tambor, que es tocado –por turno— por los hombres de la comunidad. El tambor se hace del tronco de un árbol (que ha sido soñado por el chamán) y la membrana es la piel de un venado, que se caza ritualmente para la ceremonia. Otra modalidad, es que además de los cantos nocturnos, hay cantos durante el primer día de la ceremonia. Además del sonido del tambor, los cantos y danzas diurnos se complementan con el sonido producido por la agitación de sonajas, que son tocadas por las niñas y niños; cuando estos son muy pequeños, se cansan pronto, por lo cual son ayudados por sus madres o sus hermanos o hermanas mayores, ya que deben sonar desde el amanecer hasta el crepúsculo. En este viaje se representa simbólicamente un viaje de la Sierra Huichola hacia Virikuta, y este es el tema de los cantos; para este trayecto simbólico, en los cantos el *mara'akame* se transforma en un águila que guía la peregrinación, y va seguido por los niños, convertidos en colibríes. Se hace un camino de bolas de algodón silvestre, suspendidas de hilos, que va del centro a un extremo del círculo (en torno al cual están los participantes), en donde hay un altar; el algodón simboliza las nubes. En el altar principal, ubicado en el *ririki*, se colocan las primeras mazorcas cosechadas y, al final de la ceremonia, se tuestan en la fogata ritual, y los participantes se pintan las caras –unos a otros— lúdicamente, con los tallos de maíz carbonizados.
- d) La fiesta de la cosecha. Se realiza entre el otoño y el invierno, en los últimos días de diciembre, cuando los cultivos (maíz, frijol y calabaza) están en plena madurez, listos para ser cosechados. Es una ceremonia larga, en el sentido mencionado en los incisos previos. En la comunidad investigada, dependiendo de las circunstancias, puede coincidir con la peregrinación a Virikuta, tras la cual se realiza la ceremonia; o bien, con una fiesta realizada al Santo Niño de Atocha (cuyo santuario está en el poblado de Plateros, en el estado de Zacatecas, y forma parte de la geografía ritual de los virríríka).

Esto corresponde a lo establecido por López Austin, acerca de la identificación de las fases de lluvias y de secas con las etapas del trabajo agrícola y, por consiguiente, con el desarrollo del maíz, dentro de un ciclo ritual anual, de la siguiente forma:

- A principios de marzo, inicia la quema del terreno, en plena temporada de secas.
- A principios de junio se inicia la siembra, antecedida de la ceremonia de preparación del suelo, que marca el fin de la temporada de secas e Inicio de la temporada de lluvias.
- A mediados de agosto las semillas han brotado y alcanzado la calidad de maíz tierno.
- A mediados de octubre, cuando el maíz está maduro, se celebra la ceremonia de los primeros frutos (de la calabaza o del tambor), que precede a la cosecha. Con ello, se marca el final de la temporada de lluvias y el inicio de la de secas.
- A mediados de noviembre se inicia la cosecha, y a fines de febrero, cuando ésta concluye, se celebra la ceremonia del maíz tostado.³⁶⁸

La sucesión de las ceremonias a lo largo del año, es un proceso correspondiente al desarrollo del maíz, desde la siembra de la semilla hasta su transformación en alimento. Es decir, las fiestas mencionadas fluctúan del endurecimiento del grano del maíz, hasta el momento cuando está listo para su siembra; y también se refieren a la vinculación entre tierra y lluvias, que se lleva a cabo con la preparación del terreno. Cada uno de estos acontecimientos y actividades están marcados por la realización de las fiestas correspondientes.

De la descripción de las ceremonias, se desprende que el proceso vital del maíz corresponde a otros procesos, como el de la vida humana, lo cual se refleja en el ámbito ritual. Como se mencionó con respecto a la fiesta del tambor, esta es "(...) la ceremonia en que se purifica la cosecha [y] sirve también para asegurar larga vida y salud a los niños. El niño, como el maíz, nace impuro, cargado de atributos pluviales que tienen que atenuarse para que pueda vivir sobre la tierra."³⁶⁹ Según las creencias huicholas, debe transcurrir un periodo de cinco días, para que el recién nacido esté apto para vivir en el mundo.

De acuerdo con Alfredo López Austin, para los huicholes, las almas de los niños son integradas, antes de nacer, por la diosa Tatéi Niwetúkame, de la siguiente forma:

³⁶⁸ Cf. *Ib.* p. 152.

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 156.

- a) En el momento de la formación dentro de la madre, le es otorgada la conciencia.
- b) A los cinco meses de desarrollo del feto, se le dan sus atributos.
- c) A los siete meses de vida fetal, es fijada la fecha de su nacimiento.
- d) Cinco minutos antes de nacer, le es enviado el *kupúri*, una entidad anímica ubicada en la cabeza.

El *kupúri* está compuesto de cinco partes que son cinco pedazos de hueso llamados “los cinco niños”, tres al frente y dos atrás. (...) Hay que advertir, sin embargo, que este último proceso, la inserción del *kupúri* en la cabeza del niño, puede ser hecha por distintos dioses: Tatewarí, Tayáupá, etcétera, y que con el *kupúri* se le designa el tiempo que ha de vivir sobre la tierra.³⁷⁰

Entre los resultados de su investigación sobre los huicholes, realizada en 1934, Robert Zinng realiza una interpretación general de la religión huichola, en la cual “ve desarrollarse tanto mitos como fiestas dentro de un marco estructural formado por la lucha entre las fuerzas del agua (estación de lluvias y región de abajo) y las fuerzas del fuego (estación de secas, y de sol y región de arriba.”³⁷¹

En la investigación de campo, se constató la importancia que los huicholes otorgan a la regularidad de los ciclos naturales, especialmente al hecho de que llueva en el momento adecuado. Ello no es en vano, toda vez que de ello depende la subsistencia, pues se trata de una sociedad agrícola. Por eso, cuando las lluvias escasean, se procura organizar ceremonias y llevarse ofrendas a lugares de la sierra, en donde se supone la existencia de divinidades acuáticas. En ocasiones, los miembros de la comunidad son reacios o indolentes para efectuar las fiestas, por lo que los *mara'akate* los reconviene para que participen y lleven a cabo los rituales, en los momentos adecuados.

Como se revisó en el segundo capítulo, la ceremonia también cumple la función de devolver a los dioses lo que han dado a los humanos para vivir.

La vida del hombre es de continuo débito a los dioses. El hombre se alimenta, y al hacerlo contrae un compromiso. Los dioses tienen la función

³⁷⁰ *Ibíd.*, p. 157.

³⁷¹ DE JORDÁN, Dahlgren, *op. cit.*, p. 108.

de alimentar a sus criaturas. (...) pero el consumo humano de los alimentos debe pagar su parte recíproca. Los dioses entregan el sustento en préstamo. (...) La ofrenda adquiere con esto un sentido de pago constante.³⁷²

En cuanto a su forma, el ceremonial es complicado y cada ceremonia sigue un modelo en particular. A reserva de describir algunas ceremonias en el siguiente capítulo, es posible establecer dos patrones básicos de ceremonias, conforme a su importancia:

- a) Ceremonias en donde hay cantos a cargo de *mara'akate*, además de otras actividades.
- b) Ceremonias en donde los *mara'akate* no cantan, aunque llevan a cabo otras acciones rituales.

Anteriormente, se mencionó que en el primer tipo de ceremonias, los cantos suelen efectuarse durante la noche (excepto en la fiesta de los primeros frutos, en que además hay cantos durante el día). En ocasiones, se efectúa el sacrificio de un bovino al amanecer, después de la primera noche de cantos. Cuando esto ocurre, hay una segunda noche de cantos, durante la cual se cocina un caldo hecho con la res sacrificada; hay veces en que puede sustituirse el animal por peces, extraídos del río Chapalangana, cercano a la comunidad. Si no hay sacrificios, los cantos se efectúan sólo durante una noche.

El segundo tipo de ceremonias son diurnas, no hay cantos por la noche, y la acción de los *mara'akate* se limita a efectuar limpiezas o purificaciones rituales de personas, objetos y lugares, como en la fiesta de la limpia, descrita anteriormente.

Se comprobó, con base en la investigación etnográfica, que en las dos clases de ceremonias hay música y danza, además de comida y bebida en abundancia. A pesar de la connotación religiosa de las ceremonias, es común el intercambio de bromas entre los participantes, principalmente en los momentos de descanso entre acciones rituales, por lo que no son ceremonias totalmente solemnes. La solemnidad se da en los momentos importantes (cuando, según los chamanes, hay comunicación con los dioses), pero en los momentos de relajación, es habitual escuchar risas y bullicio, por lo cual el ludibrio es un ingrediente más de la vida ritual huichola.

³⁷² LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *op. cit.*, p. 158.

Si bien durante el desarrollo de las ceremonias, cada participante cumple su papel a cabalidad, cuando todos los pasos rituales han sido dados, al final del rito, comienza la fiesta para las personas. Es cuando los excesos, como es el caso de la embriaguez, pueden darse sin freno. La confusión propia de la fiesta o ceremonia,

(...) aparece así realmente como la duración de la suspensión del orden del mundo. Por eso se permiten entonces todos los excesos. Lo importante es obrar en contra de las normas. Todo debe efectuarse al revés. En la época mítica, el curso del tiempo estaba invertido. (...) Para estar más seguro de encontrar nuevamente las condiciones de existencia del pasado mítico, hay que ingeniarse en hacer lo contrario de lo que se hace habitualmente.³⁷³

Se observó *in situ*, que las fiestas no concluyen abruptamente, y hay un paulatino transcurso de la etapa meramente ceremonial, a la convivencia social entre los participantes. Un factor común es la embriaguez, estado en el que se mantiene prácticamente toda la comunidad (incluyendo algunos niños y niñas que han bebido tejuino). Se toca música, ya no de carácter sagrado, sino canciones profanas, en idioma huichol y compuestas por los propios músicos locales. Se danza. Se escucha música en una grabadora. Se platica en grupos, se ríen o se llora. Se come y bebe lo que ha quedado después de la fiesta. Algunos fuman tabaco liado en hojas secas de maíz. Hay personas que duermen. No es raro que se suscite alguna pelea, por diferencias que se mantuvieron silenciadas durante la ceremonia, pero que surgen en cuanto ésta ha terminado. Los infantes juegan a la pelota o bien, se persiguen con el fin de divertirse. En general, se percibe una relajación de los miembros de la comunidad, sobre todo al término de las fiestas de larga duración, en las que nadie ha podido dormir ni descansar, durante dos días con sus noches.

3.4.1. La peregrinación a Virikuta

Dentro del ciclo ceremonial, un evento central es el viaje ritual a Virikuta, que es

(...) el lugar sagrado por excelencia (...) al que van los huicholes cada año a recolectar el peyote. El viaje se hace entre vivencias místicas. Todo el recorrido se marca con espacios de poder. Todo está cargado de la fuerza

³⁷³ CAILLOIS, Roger, *op. cit.*, p. 130.

de la reproducción: el agua de sus manantiales sagrados remedia la esterilidad.³⁷⁴

Como toda actividad ceremonial, esta peregrinación se sustenta en un mito. En este caso se trata de uno de los mitos fundamentales de la cultura huichola, pues en él aparecen aspectos básicos de la vida *virráríka*, como son la cacería del venado, el consumo ritual del peyote, y la identificación del venado y el peyote con el maíz. En este mito se habla del origen de la caza ritual del venado y la transformación de éste en peyote. Se mencionan los lugares sagrados por donde iba la comitiva original, integrada por dioses y antepasados y encabezada por Tatevarí, Nuestro Abuelo el Fuego. También se describen las ofrendas que deben llevarse a cada uno de esos lugares y el ritual a desempeñar en ellos, así como las obligaciones de quienes se quedan en los ranchos a esperar a los peregrinos. En su obra *La mitología de los huicholes*, Robert Zinng refiere este mito, bajo el título “En su primer viaje el peyote (venado) trae el sol al cielo. Ceremonias durante y después del viaje”.

De acuerdo con el relato, la diosa Nakawé o Abuela Crecimiento es la patrona de las estrellas y del agua; según dicho mito, el origen las estrellas está en los círculos que dejan en el agua las gotas de lluvia al caer.

En un principio, el agua estaba habitada por serpientes malas que perjudicaban a la gente que iba al mar en búsqueda de agua. Nakawé fue al agua y salieron cinco serpientes; por eso ordenó a las estrellas matar a las serpientes, para lo cual los astros cayeron desde el cielo hacia el agua y cayeron sobre ellas. Se entabló una batalla en la que las serpientes ganaban y salían de cinco en cinco.

Las estrellas, sin embargo, estaban cansadas de la batalla, así que diez de ellas lucharon contra quince serpientes. Nakawé ordenó que solamente mataran a catorce de los reptiles. Cuatro de las mejores estrellas cayeron tronando en las aguas del mar, y las serpientes salieron muertas, cayendo hacia un lado. Pero todavía las serpientes llenaban el agua. Nakawé se dirigió a la que quedaba y le dijo: <<no te mandé matar porque debes de tener una familia>>. Esta serpiente que fue salvada tenía hijos, los cuales, sin embargo, no se metieron al agua. Salieron como bolas de algodón (simbolismo de nubes) o piedras, pero al mismo tiempo eran serpientes.³⁷⁵

³⁷⁴ LÓPEZ AUSTIN, *op. cit.*, p. 146.

³⁷⁵ ZINNG, Robert, *op. cit.*, p. 62.

A partir de esta serpiente, la Abuela Crecimiento generó a los dioses y diosas acuáticos; entre ellos se hallaba la diosa Suluwiákame, quien con el Sol engendraría al venado-peyote. En esta época, la única luz que iluminaba el mundo era la de la luna.

Los dioses de la lluvia y el agua hicieron una ceremonia. Para ello, organizaron una cacería de venados. El principal dios de la lluvia Kumúkame, entonó canciones sagradas para ayudar a los cazadores, pero entonces no pudieron matar ningún venado. Por eso, Kumúkame lanzó un carbón encendido al agua y luego lo colgó en medio de su casa. Tówamo (la Rata), al ver que los cantos no servían, cortó la cuerda, con lo cual la casa se incendió, y la Rata se robó el carbón y los objetos sagrados. Kumúkame y los cazadores se percataron de ello, pero la Rata escapó; siguieron sus pisadas, mas Tówamo volvió y volvió a cortar la cuerda de la que pendía otro carbón, y robó la parafernalia sagrada.

Nakawé y Tatevalí (el Abuelo Fuego) ordenaron la construcción de una nueva casa, y la elaboración de parafernalia ceremonial. Kumúkame volvió a cantar y los cazadores fueron a buscar venados, sin éxito. Kumúkame cantó otra vez la siguiente noche, e indicó a los cazadores ir a un acantilado en la sierra, donde podrían cazar venados y, para tal efecto, distribuyó a los cazadores en círculo.

El dios Suráwe (Estrella) vio al venado, lo persiguió e intentó herirlo, infructuosamente. Otros cazadores persiguieron al animal y Raínu logró herirlo en el corazón. Suráwe también disparó e hirió al venado, que huyó perseguido por los cazadores. Kokáiwa (el Buitre) veía todo desde las montañas; llamó al venado, lo curó de sus heridas. Le aconsejó correr sucesivamente sobre pasto, hielo y rocas al venado herido, para que no se notaran sus huellas y pudiera escapar; así lo hizo el venado, pero murió después de haber huido.

Los dioses cazadores pidieron ayuda a los mosquitos, para seguir el rastro del venado. Los mosquitos lo encontraron y lo cubrieron. Kumúkame cantó e indicó a los cazadores forzar al Buitre a decir la verdad. Descubrieron que el Buitre lo había curado y facilitado su huida. Atraparon y castigaron al Buitre, traspasándole la nariz con una flecha. No obstante, el ave logró escapar y fue en busca del venado.

Buitre estaba vestido con el traje ceremonial completo de los huicholes. Su sentido del olfato era mucho más agudo que el de la gente, por lo que

pudo seguir el olor del venado. Fue a los cinco pinos que están en las montañas (...), buscó alrededor de cada árbol, y en el quinto encontró al venado muerto cubierto de larvas de los mosquitos. Espantó a los mosquitos con su sombrero, y después limpió al cadáver, comiendo todos los gusanos con su lengua.³⁷⁶

Curó al venado y le comunicó que Kumúkame ayudaría con sus cantos, para que el dios Pálikata, lo cazara. Por ello, le recomendó que huyera a la casa de sus padres (Suluwíakame, diosa acuática del nacimiento y aumento de los animales, y Tau, el dios Sol). Así lo hizo el venado y, al llegar a dicho lugar (la tierra del peyote), contó a su madre lo que le había ocurrido.

Mientras tanto, en otro lugar (a la orilla del mar) llegó Tau, acompañado de Kauymáli (un cantor) y el dios Pálikata, quien indicó a Kauymáli que debía cantar. Ahí estaba Towámo (la Rata), con las cosas que robó en la casa de los dioses acuáticos. Tau le pidió la parafernalia ceremonial y todos hicieron un altar, para celebrar que habían vencido a los dioses del agua.

Tau, el padre Sol, respiró con su corazón para generar dioses que contrapusieran a los dioses de la lluvia de la diosa Nakawé. Al llegar el venado Peyote a la casa materna, encontró a la Rata, con su botín (el carbón de fuego y los instrumentos ceremoniales). Prepararon una ceremonia para oponerse a la que habían hecho los dioses de la lluvia. Para ello, invitaron al Abuelo Fuego, al Abuelo Cola de Venado (segundo dios del fuego) y a otros dioses pertenecientes al Sol.

La ceremonia se realizaría en la casa de Suluwíakame, madre del venado Peyote, por lo que tuvieron que hacer un camino de seis días, durante los cuales debían ayunar. A los cuatro días de haber emprendido la peregrinación, debieron volver a su casa, para pedirle fuego a Tatevalí, a fin de evitar que los animales salvajes no los atacaran de noche.

Así que regresaron en cuatro días y pidieron a Tatevalí que les ayudara en su viaje. Takaláo disparó una flecha para atraer la atención de Nakawé. Tatevalí recibió la flecha, la escuchó, y oyó que le decía: <<alguien viene a verte para tratar un asunto>>. Tres flechas más fueron disparadas, y Tatevalí las escuchó también. La tercera y cuarta le pasaron muy de cerca,

³⁷⁶ *Ibíd.*, p. 65.

y la quinta más cerca. Tatevalí escuchó de nuevo, y la flecha le dijo: <<la gente se está acercando. Ellos iban a ver a su madre, pero han regresado para pedirte un favor>>. ³⁷⁷

Los dioses se acercaron y le comunicaron a Tatevalí sus problemas. Takaláo le dijo que la luz de luna era insuficiente para protegerlos de los animales, y ofreció su parafernalia ceremonial al Abuelo Fuego, quien le dijo que debían viajar por cinco noches y no habría peligro; debían recoger leña y les dio un disco sagrado (teapáli), que era su corazón. Con él podían encender fuego, simplemente poniendo pasto o plumas encima del disco. El Abuelo Fuego prescribió abstinencia de comida, agua, sal y relaciones sexuales a lo largo del trayecto, para que no sufrieran peligro y les indicó que, cuando llegaran a la casa del venado, hallarían velas, pan y carne. Sólo uno de ellos (Maimali Tewiali) no pudo con el ayuno y comió la fruta de un nopal, por lo que los demás lo dejaron ahí, convertido en rata.

El resto siguió caminando y al quinto día llegaron a la casa de Suluwíakame (un lugar donde había cinco corrientes de agua). Como había sido vaticinado por Tatevalí, allí encontraron agua y comida, así como la parafernalia ceremonial. La madre y las mujeres los recibieron. Los peregrinos se sentaron en el templo y recibieron comida y fueron bendecidos y bautizados con agua. No obstante, no debían beber, para poder encontrar la casa del venado. Suluwíakame les dijo que, cinco días después, llegarían a ese lugar.

Caminaron por cinco días más y llegaron al mundo superior (Niwatali), donde encontraron las huellas del venado Peyote. Prepararon sus flechas y subieron a una meseta, en donde vieron al venado y lo rodearon. “Cada huella que dejaba el venado se transformaba en un peyote, a los cuales dispararon mientras trepaban; a cada uno le dispararon cuatro veces.” ³⁷⁸ Se terminaron sus flechas y dejaron sus pertenencias. Cerraron el círculo. En el centro surgió un chorro de espuma, que era el venado, transformado en un gran peyote con seis lados, cada uno de ellos de un color distinto. Los cazadores pertenecientes al Sol, se pintaron la cara con estos colores, que son la vida.

En torno del gran peyote-venado, los peregrinos hicieron un altar; rezaron y, por órdenes del Abuelo Fuego, mascaron tabaco y bebieron su jugo que, debido a la sed y

³⁷⁷ *Ibíd.*, p. 66.

³⁷⁸ *Ib.*, p. 67.

el ayuno, los enfermó. Volvieron a la orilla de la meseta y cortaron el peyote al que habían disparado. Emprendieron el camino hacia la casa de Suluwiákame. Encendieron velas y los colores con que se habían pintado los convirtió en curanderos, tras irse a sus corazones. Limpiaron el peyote y Tatevalí le dio un trozo a cada uno. Colocaron los peyotes en jícaras lavadas, mientras se rezaba al venado.

Fue entonces cuando el Abuelo Fuego dio por terminado el ayuno y les permitió ingerir peyote, agua y tortillas. Tatevalí les indicó que, cinco años después, ellos sabrían cantar, curar y ser chamanes. Caminaron un día más y, en la noche, encendieron una fogata, en torno a la cual se sentaron mientras Tatevalí cantaba.

Mientras tanto, Suluwiákame envió un grupo de mujeres con comida y atole de maíz amargo, para los peregrinos. A la mañana siguiente, el Abuelo Fuego pidió a Kauymáli (Kauyumari) uno de sus cuernos mágicos de venado, que eran peyotes. Fueron molidos en un disco sagrado. "Tatevalí tomó la comida mágica de cuerno de venado, y todos los jefes la bendijeron arrojando un poco en el fuego."³⁷⁹ Después, el peyote fue repartido a todos, aunque únicamente los más fuertes podían comer peyote solo sin enloquecer; los demás lo comieron en jícaras especiales, mezclado con agua sagrada.

Entre tanto, el dios Kumúkame cantaba en el inframundo a los dioses de la lluvia. Al mismo tiempo y arriba, Tatevalí cantaba a los dioses ígneos. En el inframundo se escucharon los cantos de Tatevalí, quien avisó que los dioses acuáticos llegarían; así ocurrió, pero se quedaron a un lado, e indicaron que habían ido para cazar al venado. Los dioses del agua tomaron peyote, pero se intoxicaron. Por eso, sólo los dioses solares pudieron cazar al venado al día siguiente y, gracias a eso, al amanecer pudo salir el Sol, en sustitución de la luz de la luna.

Se preparó un altar en la casa de Suluwiákame, y se utilizó la sangre de venado para consagrar los instrumentos ceremoniales. Los dioses de la lluvia aún estaban bajo los efectos del peyote, por lo que no pudieron adivinar quién de los dioses solares había cazado más venados-peyote, y Kauymáli se los dijo. Los dioses acuáticos se aproximaron a la ceremonia y uno de ellos, Pálikata, reconoció las flechas y los instrumentos ceremoniales robados por la Rata a la gente de la lluvia. Pálikata se enojó y distribuyó esas flechas a los de su grupo, con lo cual inició una batalla entre dioses acuáticos y los dioses solares que no habían ido a la cacería, y fueron heridos y dispersados.

³⁷⁹ *Ib.*, p. 68.

Los cazadores del grupo del Sol volvieron a la fiesta, una vez que habían cazado el venado. El Abuelo Fuego les indicó elaborar flechas de palo de brasil, para enviar oraciones al Sol, que surgía por primera vez. Como la cacería del venado había sido exitosa, el Sol pudo surgir por primera vez. El Abuelo Fuego mandó a los dioses de la lluvia que dijeran el nombre del Sol, pero como sólo conocían la luz de la luna, no pudieron adivinar, e incluso dispararon flechas al astro. Un miembro de la comitiva del Sol, el Guajolote, adivinó cuando cantó: “¡Tau! ¡Tau! ¡Tau!, que era el nombre del Sol, con lo cual los dioses acuáticos perdieron.

Al haber salido por primera vez, el Sol estaba ‘delicado’³⁸⁰ o sagrado. Por lo tanto, requería ser domesticado a fin de que protegiera a la gente de los animales salvajes, mientras estuviera oculto. Entonces los dioses de su comitiva elaboraron flechas, escudos, sillas de chamán, discos sagrados, velas y otros objetos ceremoniales; se vistieron con pieles de venado, y ofrendaron tamales a Tatevalí (el Abuelo Fuego), arrojándolos al fuego y diciendo una oración; los tamales se convirtieron en peyotes y fueron recolectados en cinco canastas.

A continuación, los cazadores volvieron a la sierra, llevando su peyote en burros proporcionados por el Abuelo Fuego, quien iba al frente de la peregrinación para cuidar el peyote-venado. Todos se detuvieron en un punto del camino donde había agua y pudieron bañarse ceremonialmente. Suluwiákame los bendijo y les otorgó una larga vida, y les indicó que debían volver cada año.

Después de quince días llegaron cerca de su comunidad. Sus familias habían soñado que los cazadores volverían pronto, por lo que las mujeres y los niños encendieron velas y prepararon agua sagrada, para proteger a los peregrinos.

Mientras tanto, el Abuelo Fuego tomó la delantera, a fin de descubrir si las familias de los cazadores de peyote habían hecho penitencia durante la espera. Tatevalí llevaba peyotes. Cuando llegó, el Abuelo Fuego estaba tan ‘delicado’ que no podía comer. Hizo un altar y les dio peyote a los familiares de los peregrinos. Los familiares se intoxicaron y hablaron de lo que había ocurrido durante la ausencia de estos, con lo cual el Abuelo Fuego pudo saber si habían mantenido su ayuno y abstinencia.

³⁸⁰ *vid.* segundo capítulo de la presente investigación (2.1. Lo sagrado y lo profano). Así como: LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. (1990). *Los mitos del tlacuache*. Alianza Editorial Mexicana. México, p. 186.

Más tarde, llegaron los demás peregrinos, penetraron en el templo y colocaron su peyote en el altar. Tatevalí les indicó que debían trabajar los campos, para preparar el cultivo de maíz. Asimismo, debían mantener la penitencia, ya que aún estaban sagrados o delicados.

Una vez hecha la limpieza de los campos, se organizó la cacería del venado, antes de terminar su ayuno; además, se sacrificó ganado y otros animales, a fin de sacar a los peregrinos de su condición delicada. Entonces se hizo una fiesta y bautizaron a sus familias con agua sagrada, traída de la tierra del peyote. Pudieron bañarse por primera vez y, al día siguiente, comieron la sopa de venado, tomaron tejuino (una bebida embriagante, hecha de maíz) y se pintaron la cara.

Durante dos días se danzó y se consumió peyote. Uno de los peyoteros, Tekuamána recibió de Tatevalí la orden de invitar a otros a la fiesta. Los danzantes golpearon el piso para que los dioses de la lluvia –localizados en el fondo del mar— oyeran el ritmo de sus sandalias. “Tekuamána era un espíritu malo, e intentó dispersar a los danzantes. Obligó a que se apartaran los que estaban bailando juntos. (...) Al estarse metiendo el Sol, los cantores hicieron oraciones de lo que la gente quería. Las colas de venado utilizadas en la danza decían que estaban sedientas, por lo que primero los cantores y luego los danzantes arrojaron a las colas en el agua.”³⁸¹

Al término de esta ceremonia, se hizo la del maíz tostado y ya fue posible comer sal, en la sopa que se preparó con el venado que se cazó. El cantador ordenó a las parejas entrelazar sus brazos y marchar alrededor de un círculo ceremonial, con lo cual concluyó la abstinencia sexual. Por último, el tabaco sagrado que se recolectó durante la peregrinación, le fue dado al Abuelo Fuego, para que lo comiera. Se consumieron la comida y bebida, con lo cual concluyó la fiesta.

Como puede notarse en este mito, para los virráríka, el complejo mítico venado-peyote-maíz “entraña cacerías y sacrificios ceremoniales de un venado, seguidos de una peregrinación hasta el Real de Catorce para conseguir peyote.”³⁸² La importancia de Virikuta (la tierra del peyote) radica en su influjo para la subsistencia de los huicholes, tanto a nivel alimenticio como vital y reproductivo.

³⁸¹ ZINNG, Robert, *op. cit.*, p. 72.

³⁸² DE JORDÁN, Dahlgren, *op. cit.*, p. 111.

En el primer caso, los huicholes consideran al maíz, al venado y al peyote como tres manifestaciones de una misma esencia. Los tres son comestibles y pueden convertirse uno en otro, como se narra en el mito mencionado, cuando los tamales ofrendados al fuego se convierten en peyotes. La posibilidad de intercambio de esencias entre peyote, maíz y venado, se explica de la siguiente manera:

El peyote sería la esencia en el otro mundo; el maíz sería la fructificación sobre la tierra, y el venado sería el peyote que, en forma animal —otra manifestación de la esencia del maíz—, queda convertido en carne para comer. De ser esto así, habría que considerar a Wirikúta [Virikuta], el sagrado país del peyote, como el depósito de las esencias.³⁸³

Asimismo, la primera peregrinación a Virikuta fue necesaria para que el Sol naciera e iluminara el mundo, para remplazar la luz de la Luna, la cual entonces predominaba.

En las comunidades huicholas actuales, como aquella donde se hizo la presente investigación, el mito suele reactualizarse con una periodicidad anual, si bien ello no es siempre posible, debido a restricciones sobre todo de índole económica. No obstante, existe un subsidio del gobierno federal para apoyar la continuidad de las tradiciones indígenas, que los huicholes procuran aprovechar, por lo que es necesario llevar a cabo un trámite en Tepic, aunque no hay presupuesto suficiente para los peregrinos de todas las comunidades virríríka del estado de Nayarit.

El viaje a Virikuta inicia en la Sierra Huichola con un grupo de peregrinos, también conocidos como peyoteros, quienes representan tanto a sus ranchos, como al centro ceremonial dentro del cual se circunscriben. Dentro de ellos, hay un *mara'akame* encargado de conducir la peregrinación e identificado con Tatevarí, Nuestro Abuelo el Fuego.

La ceremonia con la que se inicia el viaje consiste en cantos durante la noche, ejecutados por el *mara'akame* conductor de los peregrinos y realizados en el *ririki* del centro ceremonial. Al final de los cantos, se inicia la peregrinación rumbo al oriente, pasando por distintos lugares sagrados.

³⁸³ LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1995). *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica. México, p. 155.

Antiguamente, esta peregrinación se hacía a pie o con la ayuda de equinos. Sin embargo, actualmente se hace en transportes motorizados, ya sea en camiones o camionetas proporcionados por el gobierno del estado de Nayarit, o en vehículos de pasajeros o de alquiler. Este cambio de forma de transporte, ha conllevado una cierta modificación de la ruta original, ya que —si la peregrinación se hace en vehículos— es preciso utilizar caminos de brecha y carreteras o autopistas, que no necesariamente pasan por todos los lugares sagrados que se deben visitar.

Como el trayecto dura varios días (en tiempos pasados, incluso meses), los peregrinos pasan la noche ya sea acampando al aire libre, o en lugares (casas, pensiones, hoteles) donde les sea posible; esto último ocurre, sobre todo, cuando están en una ciudad o un pueblo.

En tres ocasiones, el investigador acompañó a un grupo de huicholes de la comunidad de Chapalilla, a la peregrinación a Virikuta, gracias a lo cual se pudo realizar la etnografía que permitió obtener los datos expuestos a continuación.

En la parte sudoccidental del estado de San Luis Potosí, cerca de los límites con Aguascalientes, se halla el paso hacia Virikuta. El nombre de este lugar es Yoliatl³⁸⁴ y ahí hay un pequeño poblado, con alrededor de un centenar de habitantes mestizos, acostumbrados al continuo paso de huicholes por esos parajes, ya que los peregrinos indígenas suelen pernoctar en el lugar. Es un lugar con clima semidesértico, aunque caracterizado por la presencia de algunos manantiales, considerados sagrados, en los cuales se depositan ofrendas y se hacen rezos. Como muchos de los sitios sacros de los huicholes, los manantiales están rodeados de una malla de alambre, que sirve para resguardar el lugar.

En general, en los lugares sagrados, los huicholes ofrendan velas; incienso; chocolate (el cual suele ser una ofrenda para la Madre Tierra, y significa el crecimiento, pues equivale a regar la tierra para que crezcan las plantas); tabaco (aunque sólo en donde se considera que hay espíritus masculinos); flechas de carrizo (denominadas *ulú*), pintadas de rojo y negro con colorantes naturales. También se pueden ofrendar galletas; según el chamán Ascensión de la Rosa, las galletas “son para los chaneques, las galletas se tiran [se ofrendan] para que no nos flechen”³⁸⁵ los chaneques, que —de

³⁸⁴ *Yoliatl*, del náhuatl *yolotl* (corazón) y *atl* (agua). Su traducción literal puede ser “corazón de agua” o “corazón del agua”.

³⁸⁵ DE LA ROSA, Ascensión, entrevistado el 16 de febrero de 2006.

acuerdo con el *mara'akame* entrevistado, los hay especialmente en lugares con agua. Además de esto, en la peregrinación a Virikuta, se dejan jícaras adornadas en su interior con chaquira. En Yoliatl, el diseño que deben llevar las jícaras, es un *nierika*: una especie de rueda, de colores blanco y amarillo.

Después de Yoliatl, sigue el lugar sagrado de San Juan del Tuzal, en donde se deja una jícara pintada con signos de peyote, así como otra jícara en donde se dibuja una milpa.

El viaje continúa hacia el noreste de San Luis Potosí; se dejan ofrendas en una laguna al pie de un cerro, lugar denominado *Marraturrá* o “donde nos perdonan”, pues se supone que ahí se obtiene el perdón de los pecados; adicionalmente a los elementos votivos señalados, en *Marraturrá* se deja una jícara con el dibujo de cuatro venados, negro, azul, blanco y rojo.

La siguiente estación ceremonial es en un grupo de manantiales, llamados *Tatéi Matinieri* (“Donde están nuestras madres”), del cual se ha hablado anteriormente, y la jícara que ahí se ofrenda tiene dibujada una pareja y una planta de maíz.

Al ingresar a Virikuta, se depositan ofrendas en un montículo pedregoso de color rojizo, de unos cuatro metros de altura, consagrado a “Tamachi Kauyumari”, el Hermano Mayor o Venado Rojo; este pequeño cerro es conocido como “El Bernalejo” por los pobladores de esa zona del desierto. En la parte superior del montículo se deja, además de la parafernalia ceremonial ya referida, un *nierika* rojo y una jícara con el dibujo de una pareja de venados rojos.

El viaje prosigue hasta llegar a una breve cadena montañosa: la Sierra de Catorce, que constituye el límite geográfico de Virikuta hacia el oriente. Al otro lado de esa cordillera (continuando hacia el oriente), se ubica la ciudad de Matehuala. Virikuta se halla ligeramente al norte del Trópico de Cáncer. Al pie de la Sierra de Catorce, justo antes de emprender el ascenso, entre las ofrendas se deja una jícara con el dibujo de una pareja.

Otro lugar sagrado de la peregrinación, es una cueva ubicada en una cañada, por la cual se asciende a la parte superior de las montañas. En dicha cueva se ofrenda un *nierika* hecho de estambre, flechas de carrizo, y una jícara en la que se han dibujado milpas sobre un centro de *ikuri* (peyote).

Al ascender por la cañada, se encuentra otra cueva, de donde brota agua (la cual es canalizada, para surtir algunos de los pueblos que se hallan en las faldas de la sierra). En esa cueva se dejan ofrendas y, entre ellas, una jícara con el dibujo de planta de maíz.

El último punto de la peregrinación a Virikuta es un cerro que corona el flanco de la sierra del lado de Virikuta. Ese lugar es llamado *Leu'unar* (conocido en la región como *El Quemado*) y, en la mitología huichola,³⁸⁶ es el lugar donde surgió el sol por primera vez. Es un cerro con dos puntas, una hacia el norte y otra hacia el sur; el lugar donde se dejan las ofrendas está en la punta sur. En la primera visita que el investigador hizo al lugar, en ese punto había sólo rocas, sobre las cuales había restos de ofrendas (velas derretidas, *muvieris*, *nierikas*, jícaras, entre otros), y en las últimas visitas (a principios del año 2000), había una caseta de lámina, con la función de resguardar el sitio.

En ese lugar, además de las ofrendas ya referidas, se deja una jícara con el diseño de un águila de color amarillo, o bien, un dibujo de San Miguel Arcángel. El último año (sexto) en que un peyotero hace la peregrinación, debe dejar una vela grande (de alrededor de un metro de altura y unos diez centímetros de diámetro), en la cual se habrá untado un poco de sangre del bovino que se sacrificará cuando se regrese a la comunidad huichola; y además, una jícara que tenga el dibujo de una res.

Con ello concluye la visita a Virikuta y los peregrinos regresan a sus lugares de origen para celebrar una ceremonia, con la participación de toda la comunidad. Durante la ceremonia, se sacrifica el animal del cual se había extraído sangre para ofrendar en *Leu'unar*. Como todos los rituales que incluyen un sacrificio, dura dos noches y dos días. En el siguiente capítulo se describirá con detalle este ceremonial.

Durante el viaje a Virikuta, tanto los peregrinos como los miembros de la comunidad que los esperan, se sujetan a restricciones, como ayunar durante el día, evitar la sal en las comidas y no asear el cuerpo. Estas prohibiciones concluyen una vez que la ceremonia termina. Las privaciones se llevan a cabo porque

(...) el creyente debe esperar la fiesta en las condiciones específicas que requiere la naturaleza de la fuerza que se hace presente. La continencia

³⁸⁶ *vid.* el mito del "Primer viaje del peyote-venado..." referido anteriormente.

sexual y el ayuno pueden ser fuentes de vigor anímico. En algunas fiestas no se comía sino una vez al día, sin chile ni sal; en otras había prohibición de baño, o permanecían los fieles en vigilia, o se sangraban, o cantaban y danzaban para los dioses, o con los dioses, o como los dioses mismos, por ellos.³⁸⁷

Además de las prohibiciones, tanto en el viaje como durante la ceremonia, existe una condición especial para el discurso, el cual se expresa mediante inversiones simbólicas, por ejemplo, se llama “sombbrero” a los huaraches; se dice “dar”, para indicar “recibir”.

Esto coincide con lo explicado por Roger Caillois, de que durante las ceremonias se llevan a cabo “(...) actos al revés. La gente se ingenia en realizar exactamente al contrario el proceder usual. La inversión de todas las relaciones parece una prueba evidente del retorno del Caos, de la época de la fluidez y de la confusión.”³⁸⁸ Además, como se explicará más detalladamente en el cuarto capítulo, según los chamanes este cambio en el sentido del lenguaje, constituye una prueba a la que los dioses someten a las personas, con el fin de hacer trabajar su inteligencia y su capacidad de discernimiento. Otra explicación dada por los *mara'akate* es que en el mundo de los espíritus todo es al revés de cómo es en el mundo humano: cuando aquí es de día, allá es de noche.

Una vez concluida la ceremonia en la comunidad huichola, el ciclo ritual se cierra con otra peregrinación, cuyo destino es Aramara, un lugar sagrado dedicado a la diosa del mar, ubicado en la costa nayarita, en un islote cercano al puerto de San Blas. En un pequeño cerro situado a la orilla del mar, hay un *ririki* con un altar, en donde se deposita una última ofrenda, consistente en velas untadas con la sangre obtenida en el sacrificio, chocolate e incienso. Dentro del mar, a poca distancia de la playa, hay una roca de color blanco, llamada *Vashieve* en donde según la mitología huichola, radica el espíritu de la diosa del mar, Aramara.

³⁸⁷ LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Los mitos del tlacuache*, Alianza Editorial Mexicana. México. 1990, p. 214.

³⁸⁸ CAILLOIS, Roger, *op. cit.*, p. 139.

4.0. La comunicación entre el ámbito metasocial y el ámbito social en una comunidad huichola

En este capítulo se describe el proceso de comunicación producido entre dos ámbitos: el metasocial y el social, en una comunidad huichola, denominada Chapalilla, en el estado de Nayarit (México). El término metasocial ha sido retomado de la investigación de Jorge González (1994), mencionada en el primer capítulo de esta tesis,³⁸⁹ para referirnos a las categorías tratadas en el segundo capítulo, es decir, lo sutil, lo delicado, lo invisible, lo sagrado, lo sobrenatural.

Aquí, al igual que a lo largo de la investigación, el énfasis en lo metasocial se debe a la presencia de este ámbito en la cosmovisión de las sociedades tradicionales. En este caso, a partir de la cosmovisión de una comunidad indígena huichola, se estudiaron las formas en que la esfera metasocial tiene influencia sobre la esfera social de dicha comunidad, a la luz de los procesos de comunicación.

Para poder describir las características del terreno metasocial, y las formas en que éste determina aspectos de la vida social, se recurrió a entrevistas en profundidad, realizadas a cuatro informantes:

- a) Don Ascensión de la Rosa Rosalío y don Rito Carrillo de Haro: especialistas de la relación entre los dos ámbitos, es decir, *mara'akate*, chamanes, médicos tradicionales y sacerdotes de Chapalilla (la comunidad sobre la cual se basó la investigación).
- b) Crispín Carrillo Montoya (hijo de Rito Carrillo): aprendiz de *mara'akame*, *segundero*, músico y artesano de la comunidad.
- c) Eutimio Morales: de oficio profesor de primaria rural, y habitante del pueblo de Guadalupe Ocotán, centro ceremonial al cual pertenece la comunidad estudiada (Chapalilla).

Al entrevistarse a estas tres personas, se cubren los tres tipos básicos de segmentos sociales, en función de la presente investigación. Es decir, chamanes, *segunderos* y habitantes “normales” (en el sentido de que no tienen una relación directa con la espiritualidad, como los primeros).

³⁸⁹ *vid.* GONZÁLEZ JORGE. (1994). “Exvotos y retablitos. Comunicación y religión popular en México”, en *Más (+) cultura(s). Ensayos sobre realidades plurales*. CONACULTA, México.

De acuerdo con lo investigado, el aspecto ceremonial es parte fundamental de la comunicación entre el terreno de lo metasocial y el de lo social. Por lo tanto éste capítulo se basa, principalmente, en una interpretación en torno a lo acontecido en diferentes ceremonias huicholas realizadas en Chapalilla, la comunidad referida. Como hemos dicho, la interpretación ha sido dada, a lo largo de diversas entrevistas, por los informantes.

Una de las principales dificultades para realizar las entrevistas fue que los sujetos entrevistados -si bien hablan con soltura tanto huichol como español- carecen de un dominio completo de este último idioma, en el que se hizo la entrevista. Por lo tanto, existe una inadecuada concordancia del género y del número, de los artículos, de las preposiciones, de los gerundios, de los tiempos, así como la falta de precisión al citar palabras de otros participantes. Se trató de suplir los vacíos debidos a errores sintácticos, con palabras entre corchetes (agregadas por el investigador), que permitan comprender el sentido de las palabras de los informantes

En las entrevistas, los informantes dan cuenta de frases o diálogos expresados por otros personajes a quienes se refiere (tanto personas como los dioses de quienes habla. Para distinguir las palabras de los informantes, de las frases o diálogos dichas por otros, se recurrió al empleo de comillas simples (‘) para denotar las palabras de los otros personajes, citadas por los entrevistados.

A partir de las entrevistas, así como de la observación y observación participante, se encontraron formas de comunicación interpersonales (entre el chamán y los segunderos) y colectivas (entre los segunderos y la colectividad; entre los diversos integrantes de la colectividad), y entre los dioses y los seres humanos, todos los cuales son componentes básicos de esta forma de comunicación.

Los elementos simbólicos que intervienen en esta comunicación son una cajita de palma (denominada *takuatzi*), un espejo, plumas, velas y ofrendas en general, además de una bebida ritual llamada tejuino, el canto, la música y el baile. Como veremos con mayor amplitud, en el punto referido al análisis actancial de este proceso comunicativo, los fines de dicho proceso pueden ser individuales (la búsqueda de salud o conocimiento) o colectivos (la buena cosecha), así como el cumplimiento de una obligación espiritual.

4.1. Fiestas y rituales

En éste trabajo se establece la existencia de dos tipos básicos de ceremonia o ritual, conforme a la información recopilada en la investigación de campo, tanto a través de la observación participante, como de la entrevista en profundidad.

Uno de estos tipos de ceremonia es más prolongado y complicado que el otro, debido a las distintas etapas de que se compone. Es en este tipo de ceremonias cuando el *mara'akame* canta o reza. El canto inicia cuando se oculta el sol, y termina cuando el sol aparece en el oriente.

El canto se alterna con danzas, acompañadas de violín y de guitarra, instrumentos hechos por los propios músicos o por artesanos especializados. Participan hombres y mujeres de todas las edades, quienes danzan separados por sexos: de un lado los hombres y de otro las mujeres. Mientras danzan, el *mara'akame* y los segunderos permanecen frente al fuego, cantando.

Las danzas son complicadas y constan de diversas etapas, siempre con base en un ciclo definido. Después de una sesión de canto, los músicos van al templo (*ririki* o *calihuey*), seguidos de los miembros de la comunidad. Los músicos comienzan a tocar y a caminar en torno a la hoguera, seguidos del resto de los miembros de la comunidad, que danzan ordenados en dos filas: una compuesta de hombres y otra de mujeres.

Los números, en especial el cinco y el seis, son muy importantes para la vida ritual de los huicholes. Se aplica, por ejemplo, al número de días de ayuno ritual y, en el caso de la danza, al número de veces que debe realizarse, en las ceremonias de larga duración.

En este tipo de ceremonias, la danza inicia con seis vueltas alrededor del fuego. De ahí, seis vueltas alrededor del tronco en donde se atará al animal que se sacrificará al amanecer (lo cual se omite cuando no se hará sacrificio).

La siguiente fase, son seis vueltas, formando un círculo, a unos metros del fuego. Finalmente, se danzan seis piezas tocadas por los músicos, frente al *ririki*, a un lado los hombres y en el otro las mujeres. Después de las danzas, sigue otra sesión de

canto. Canto y danzas se alternan por seis veces, a lo largo de la noche. Como lo señala Crispín Carrillo, músico y aprendiz de *mara'akame*, así como segundero:

Para ceremonias se tocan seis canciones nomás. Cuando estamos haciendo fiesta, nomás seis canciones se tienen que bailar. Primero caminan alrededor de la lumbre. También ahí hacen seis vueltas bailando. Ya llegan en el *ririki*, ahí están los violinistas. Ya tocan sus seis canciones, ya lo bailan, hasta ahí. Y se repite. Hay seis canciones nomás que se tocan en la ceremonia. Y hay más de miles que no se tocan en la ceremonia.³⁹⁰

Si se concluye ese ciclo antes del amanecer, todos esperan sentados la salida del sol, sin cantar ni bailar, platicando y haciendo bromas. Una vez que sale el sol, se lleva a cabo el sacrificio (en las ceremonias que duran dos días).

Después del sacrificio, con la sangre del animal muerto se untan velas, jícaras y todo tipo de objetos votivos y rituales. Como veremos en las entrevistas, el untar sangre en estos objetos equivale a escribir en ellos mensajes. Como veremos en las propias palabras del *mara'akame* entrevistado, dichos mensajes son captados por los seres pertenecientes al ámbito metasocial.

Durante la entrega de ofrendas, hecha frente al fuego y también en el templo, se llevan a cabo danzas. En esto participa la mayoría de los miembros de la comunidad, mientras algunos hombres descuartizan al animal sacrificado, para obtener su carne. Estas operaciones concluyen alrededor del medio día y durante la tarde, la comunidad se relaja y todos sus miembros procuran descansar, pues al anochecer comenzará la segunda parte de la ceremonia, cuya mecánica es similar a la de la primera noche (excepto por que ya no se vela a la res, puesto que ha sido sacrificada). A lo largo de la segunda noche, las mujeres preparan un caldo, preparado con la carne del bovino muerto. Se continúa con la preparación del tejuino, bebida ritual hecha de maíz fermentado. La preparación del tejuino, a cargo de las mujeres, se inicia desde unos días antes del inicio de la fiesta. Como se explicará más adelante, el tejuino es también una ofrenda.

³⁹⁰ CARRILLO MONTOYA, Crispín, en entrevista. Rancho de Nanchilera, Nayarit, 25 de junio de 2001.

Al amanecer, se reparten el caldo y el tejuino entre los participantes, después de ofrendarlos (frente al fuego y en el ririki). Las danzas pueden proseguir durante el día, aunque también las personas reposan.

Este tipo de ceremonias se lleva a cabo distintas veces durante el año, y presenta variantes de acuerdo con la etapa agrícola correspondiente pues —como se asentó en el capítulo anterior— la vida ritual se da en consonancia con los ciclos agrarios, correspondientes a su vez a los ciclos de lluvias y de secas.

4.1.1. Ceremonia de la Reina del Maíz

En la ceremonia de la Reina del Maíz, además de canto, hay música, danza y otorgamiento de ofrendas a los dioses, en general, y al maíz en particular, para que "descanse" durante la época de secas, al final del ciclo agrícola (en la época de la primavera). La ceremonia tiene como base el mito de origen del maíz, el cual es referido del siguiente modo por el *mara'akame* Rito Carrillo de Haro:

Entonces, cuando, pues como nosotros, aquí en México, nos habían dado como una reina, y la íbamos a tener como mujer, así. Pero era maíz. Nos dieron [maíz] amarillo, chinitos [azules], negros, rojo, blanco, esos cinco colores. Pues él [ella] producía mucho. Nomás hacían chapiles que les dicen, donde echan maíz. Donde los hacían, toda la noche caía [el maíz]. Estaba libre para tortearlo. Le tenían que dar de comer nomás [a la reina del maíz]; ella no iba a trabajar, no iba a hacer nada. La señora, si yo tenía otra señora, ella tenía que mantenerla. Nomás que, ahorita como, por eso habemos muy celosos. Si me traen a otra mujer, son rivales. En las épocas de antes, [la esposa del hombre] no aguantó. La regañó, la hizo que trabajara, en todo el día no le dio de comer, mientras el hombre estaba por ahí, trabajando. Y llegó todo quemado, ya a medio día da mucha hambre. (...) [La reina del maíz] tenía que molerlo [el maíz], y lo molió, pues se molió sola. Le salió sangre. Lo formó masa para tortearlo, y lo echó en la lumbre, se quemó toda la cara. Pues ya, no pudo. Empezó a llorar nomás. Ya cuando vino el hombre [dijo]: '¿qué pasó?', pues no había nada. [Antes], cada que venía la encontraba, la abrazaba y se venían a comer todos. Pues seguro ya la mujer, ya estaba condenándose, ya ves, el diablo está cerquita. [La reina del maíz] le empezó a decir 'No, pues no me dieron de comer, tengo hambre. Quise tortear, pero mira mis manos,

todas quemadas, todas hinchadas.’ No, pues, lo regañó [el hombre a su esposa]: ‘¿Qué pasó, qué estás haciendo? Te dije que la cuidarás, es nuestra, es la reina’. La mujer no decía nada. En la noche [la reina del maíz dijo]: ‘Seguramente me voy a ir’. No, pues seguro se fue. No amaneció. La mujer trajo su chiquihuitón para hacer el nixtamal. Nada de maíz. [Antes] estaba lleno [el almacén o chapil]. No, pues nomás aventó el chiquihuite y se salió. Todo el día, pues el hombre salió así. Cuando vino, ya estaba llorando ella también: ‘Ya tengo hambre’. [El hombre le dijo]: ‘Por qué lo dejaste ir, ahora sí tienes que sufrir’. [Ella respondió]: ‘Ya no lo vuelvo a hacer, tráemela’. Cuándo. (Risas). Ya dos, tres días, sin comer nada. Que había tortillas tostadas, [y cuando] se le acabó toda, qué iba a comer, nada. No, sintió mucho el hombre, hójole. Pues ahí anduvo comiendo raicitas por ahí. Y se fue, ya nomás porque lo regañan. Y la halló [a la reina del maíz], había como papás, como mamás. Allá lo halló. ‘¿Qué pasó, por qué la dejaste venir? [a la reina del maíz]. No sean tan malos, por qué lo golpearon? Hójole, ahora cómo te la vas a llevar, toda hinchada de la cara. Pues yo creo que ya, hasta aquí nomás’. [La esposa] empezó a llorar. ‘Yo me encargo’. Y no, no le hacían caso. Le preguntaban [a la reina del maíz]: ‘¿Quieres ir con ella?’ ‘No, así me van a hacer’ [decía la reina del maíz, en referencia al maltrato sufrido]. Hasta que le dijo: ‘No, tienes que trabajar para sembrar. Les voy a dar, para que lo siembren’. Les dio uno de esos que salen del olote: ‘Ya nomás lo echas y ahí va a aparecer. Lo tienes que limpiar, y ya cuando esté así, tienes que sacrificar venado, tienes que buscarlo. Si ya está grande, vas a buscar otro, una vaca, con eso. Si no haces eso, mira, es polvito. [Si se] te cae, te enfermas.’ Mira ahorita cómo estamos trabajando, y la mujer también tiene que moler, y hacer el tejuino también, a darle. Y así nos está perdonando, así tenemos la orden, tenemos que hacerlo para vivir. Si no, nos morimos. Hójole. Por eso se forma así, siempre duele. Hasta que lo saques el granito y ya. Si no haces penitencia, ni nada, si no has entregado nada... Así es, así nos sucedió en ese tiempo. Si no, lo tuviéramos así, no trabajaríamos. Si lo cuidara bien la mujer, si lo tratara bien, pues no trabajaríamos mucho, no haríamos sacrificio ni penitencia.’³⁹¹

³⁹¹ CARRILLO DE HARO, Rito, en entrevista. Rancho de Nanchilera, Nayarit, 27 de junio de 2001.

No todas las ceremonias son de este tipo, pues hay algunas que son cortas, como el ritual de la limpia, que se describe en este capítulo, en que no se danza ni se hace sacrificio de bovinos.

A través de las entrevistas se pretende resaltar la cosmovisión del chamán, en la cual se fusionan un mundo espiritual y otro material. Tal como se asentó, una de las formas en que se da la fusión es por medio del ritual, que permite establecer comunicación entre la esfera metasocial (lo invisible o sobrenatural, región de los espíritus, dioses, antepasados o héroes míticos) y la social (la de los seres humanos).

De las palabras del entrevistado se desprende que esta comunicación es, al mismo tiempo, una retroalimentación, pues desde el ámbito de 'lo invisible' se otorgan vida, salud y alimento a los seres humanos, a cambio de un pago, hecho a través de distintas actividades, tales como peregrinación, baile, música, canto, ayuno, velación, confección y entrega de ofrendas, preparación de bebidas o alimentos, entre otros.

De acuerdo con la interpretación del *mara'akame*, con respecto a la ceremonia, se establece una comunicación entre los dioses y la comunidad. El vínculo está constituido por el *mara'akame* (en este caso, el señor Ascensión de la Rosa), quien –según sus palabras—es capaz de escuchar el canto de las divinidades, como se verá más adelante.

A su vez don Ascensión repite el canto escuchado, para hacerlo, así, del conocimiento de los seres humanos. Para ello se vale de los *segunderos*, quienes repiten nuevamente el canto. De esta forma tenemos cuatro niveles: los dioses (emisores del canto), el *mara'akame*, los *segunderos*, el resto de la comunidad (receptores del canto).

4.1.2. El héroe mítico *Tamachi Kauyumari*

Puede establecerse otro nivel, cuando interviene una figura diferente a los dioses aunque, en cierta forma, participe de su naturaleza divina. Se trata de un héroe mítico, para los huicholes es un antepasado de la especie humana, *Tamachi Kauyumari*, el Hermano Mayor de quien hemos hablado en el tercer capítulo de la presente investigación. Como veremos más adelante, este personaje puede fungir, a su vez, como intermediario entre el *mara'akame* y la divinidad, así como desempeña un papel importante en la curación. El chamán Rito Carrillo explica el origen de dicho héroe:

P. ¿Me podría explicar quién es *Tamachi Kauyumari*?

R. *Tamachi Kauyumari* ese era como nosotros, nomás que empezó a hablar con los poderosos, porque a nosotros nos tenía el diablo, que se estaba aprovechando, porque las almas se iban con él nomás. Él (*Tamachi*) quiso salvarnos. (Dijo *Tamachi* a los dioses:) ‘Mira, ¿qué no hay manera de que nosotros también nos salvemos, y aquí estemos contigo, con ustedes? Ya nomás por allá estamos quedándonos con él (el diablo).’ Así empezó a decir. Muchas veces no lo escuchaban, no le hacían caso. A cada rato iba, echando política. Hasta que le dijeron: ‘Tú hablas de más, demasiado, seguramente quieres ayudar a la gente. Está bien, vámonos. Así te vamos a formar. Te conviene. Y para que tú presentes a las almas, o a los que viven todavía, que hagan sacrificio, que hagan, siempre que estén con nosotros, que vivan por nosotros’ decían los poderosos. ‘Vas a ser un espíritu, pero así de esta forma’. Lo formaron como venado, así, venadito. ‘Te vas a parar aquí.’ Así fue, por eso ahora así aparece. Ya se fue, así nació, desde niño. Sabía muchas cosas. Explicaba muchas cosas. Orientaba a la gente, a los sabios que había. Ya andaba con ellos, se arrimaba con los meros ancianos, desde niño. ‘Él, yo creo que sí es, sí va a ser por nosotros’ (decían). Hasta que se hizo mayor, se hizo espíritu. Como *mara’akame* empezó, y cantaba, ahí se arrimó. ‘No, pues es fulano, por nosotros va a hablar’. Ya también el Fuego, se unieron, ya decían: ‘sí, de esta manera. Aquí me dices todos los que, si van a cumplir, aquí, yo los voy a presentar allá, y su voz, sus rezos.’ Ya empezaron a ir a la peregrinación, lo encontraban, comían peyotito y aparecía ahí, hablando. ‘Yo soy el que te va a presentar’. No, pues sí, ya lo escucharon que venía cantando. Empezaron a ser más, muchas peregrinaciones. Había muchos sabios importantes. Para levantar una cosa lo hacían segurito, con puros poderes. Empezaron a fabricar oro. Toda la gente, puros maestros, empezaron a poner piedras, pues las ponían, segurito. Y para labrarlas, como que las hacían como una hierbita. Ya se ablandaban, ya nomás con una piedrita lo alisaban, para que quedara bien asentadita. Hacían muros, sin pegarlos, nomás parejitos. No, pues había muchas casas bonitas. Como ellos querían las formaban. Esa es la historia de *Tamachi Kauyumari*. Así le pusieron porque hablaban demasiado. ‘No, es que hablas de más.’ Por eso le dijeron así. ‘Ya nos hablas demasiado’. Y así, vas a tener el nombre *Kauyumari*.

P. ¿Qué quiere decir *Kauyumari*?

R. Que habla demasiado, así. (Risas). Por eso así le dicen.

P. ¿Y en qué época fue eso?

R. Cuando se principió el mundo. Siempre nos representa, siempre nos libra de nuestros pecados, que no nos condenemos, que no nos lleve nomás el diablo para allá. Siempre nos orienta cuál es el camino.

P. ¿Y él en dónde nació?

R. Pues aquí en el mundo, nomás. Aquí se formó. Nació como nosotros, era persona. Tenía papás, tenía hermanos. Y fue el único que salió así, muy inteligente, más poderoso. Por medio de él nos ayuda. 'Háganle ese rezo'. Si es maíz, se forma maíz. Al momento lo ves que es piedra, y ahí está. Mucha fogata adentro, puro humo. Para agarrarlo, no se puede. Tiene que chupar uno y ahí aparece el grano de maíz. Uno lo tira y se va toda la enfermedad.

P. ¿Él se murió?

R. Sí, se hizo espíritu y se fue como lo formaron, así venadito, así se fue con los poderosos.

P. ¿Y cómo se murió Tamachi?

R. Se fue caminando. Había muchas muchachas, le decían 'vénte para acá'. Pues no, no les hacía caso. Hasta le aventaban flores, y seguía caminando. Hasta que llegó a un lugar, creo que iba subiendo en una mula. Ahí se cayó, se estrelló. Lo levantaron, y ya aquí nomás, que descanses. Ahí quedó.

P. ¿Y hacia dónde iba caminando?

R. Ah, pues hasta allá. Viene siendo como el cielo. Ahí en Virikuta. Pero él caminó hasta que dio vuelta al mundo, caminando. Ya, en el último paso, así le pasó. Agarraba poderes donde quiera. Hacía remuda [mula]. Nomás formaba zacatito, lo hacía andar, se iba en él, se subía. (Risas). Hasta que allá los poderosos, 'ya demasiado andas ya, mejor aquí ayúdanos'. Pues ahí, ya se murió y así se quedó allá. Por eso allá en las piedras grandes, que están duras, ahí la huella hizo. En el cerro Quemado, ahí abajo, en todo el arroyo caminó. Como que estaba blandito para entonces, se ve.

P. ¿Ahí se murió?

R. Ahí se murió. Por eso hay canciones que dicen: 'Kauyumari se murió por ahí, que porque debía cinco mil pesos...'. Sabe qué le ponen más. Ya nomás porque quieren.

P. ¿Son canciones de ceremonia esas?

R. Sí, a veces lo cantan. (Risas). Ya lo hacen con el violín.³⁹²

4.1.3. Instrumentos ceremoniales

Como se señaló anteriormente, los instrumentos empleados por el chamán para poder escuchar a los dioses son una pequeña caja hecha de palma (*takuatzi*), en donde guarda un espejo (*nierika*) y varas con plumas (*muvieris*).

P. ¿Por qué hacen de palma los *takuatzi*?

R. De palma, pues es sagrado. El sotol es sagrado. Lo hacen porque las plumas vienen del ave. Ellas ayudaron mucho, para agarrar, mandaban mensajes de ellos, iban derechito, los traían. Y cuando necesitaban un pescado, 'Ah, pues tú vas, tráigamelo'. Ya lo traían. Por eso ellos [las aves] comen pescadito, porque lo ganaron de los poderosos. Cazaban venado también. El águila real: 'Mira, tú puedes, tráigamelo'. (...) Por eso le gusta botanear. (Risas). Y así, sirven mucho, las plumas sirven para los espíritus. Las ven como vivas [a las plumas], para que reciban las palabras, y se cae una gotita de agua, y queda en las plumitas, cualquiera, para mucha gente, para dar las gracias.

De acuerdo con don Ascensión de la Rosa, al momento de iniciarse la comunicación, la caja de palma suena ("chilla") como un teléfono.

P. ¿A usted qué le ayuda para escuchar a los dioses?

R. Yo ya, al haber escuchado, lo tengo grabado ya. Y así van a cantar, luego luego, por el telefónico así cantan. Por eso no se le olvida, no se cansa uno toda la noche, ahí está nomás escuchando. Se calma el voz, ahí uno se descansa. Así se oye como el teléfono, luego suena, ya luego está hablando. (Risas). Por eso uno lo agarra rápido el *muvieri*, pues ya lo está contestando.. (Risas). Y ya terminan, y ya, no escucha nada. Ahí lo pone [el *muvieri*].³⁹³

Como veremos más adelante, si el chamán llega a distraerse, a dormirse o a beber demasiado alcohol, la comunicación se interrumpe, y él deja de escuchar.

³⁹² *Ídem*

³⁹³ DE LA ROSA, Ascensión, en entrevista, rancho Chapalilla, Nayarit, junio 22, 2001.

4.2. La comunicación en el ámbito metasocial: de la esfera sagrada al especialista en lo sagrado

La primera parte del análisis de la comunicación entre los ámbitos referidos, es la existente entre el contexto metasocial y el especialista en lo sagrado o *mara'akame* de la comunidad. Como se explicó en el tercer capítulo de la presente investigación, el *mara'akame* es el miembro de la comunidad especialmente capacitado para llevar a cabo esta comunicación. En efecto:

(...) se atribuye una visión penetrante a los que ocupan cargos y a los hombres próximos a las deidades. Pueden actuar sobre lo que es invisible para el común de la gente. La visión que dan el poder y el conocimiento permite al especialista actuar en el terreno no perceptible.³⁹⁴

Su preparación se basa en la penitencia, bajo diversas formas, como sistema para lograr entablar la comunicación con lo sagrado. Para Jensen (1998), la característica más sobresaliente del chamán “es la capacitación psíquica particular que le confiere el poder de actuar como mediador entre los hombres y sus deidades o, respectivamente, los espíritus.”³⁹⁵

La comunicación puede lograrse de diferentes maneras, como son los sueños, los trances o las ceremonias, durante los cuales –según la creencia huichola– la divinidad fluye, aparece y desaparece, circula por todo el universo. “La creencia en el flujo se funda en la posibilidad de la comunicación entre *este* tiempo-espacio y el *otro*.”

³⁹⁶

Los sueños y trances a que nos referimos son de carácter individual, pero las ceremonias son colectivas, pues en ellas se da la participación de toda la comunidad. Por esa razón, en este capítulo se ha enfatizado en el aspecto ceremonial, al ser una manifestación de la vida social de la comunidad estudiada y, por lo tanto, se trata de una forma de comunicación social.

³⁹⁴ LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *op. cit.*, p. 215.

³⁹⁵ JENSEN, A. E. (1998). *Mito y culto entre pueblos primitivos*. Fondo de Cultura Económica. México, p. 256.

³⁹⁶ LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *op. cit.*, p. 92.

En el siguiente fragmento de entrevista, el chamán Ascensión de la Rosa explica el modo en que se da la comunicación entre el ámbito sagrado y el chamán, que puede ser tanto mediante el sentido del oído, como el de la vista:

P. Usted me ha dicho que en la ceremonia los dioses hablan. ¿Qué es lo que dicen los dioses en la ceremonia?

R. Es que, pues ellos, cuando, haz de cuenta pues, uno los llama por teléfono. Les hablan hasta donde estén, ellos se unen, porque están las cuatro direcciones. Se unen y ya dicen: 'Ah, pues si nos dan un premio, pues sí, vamos a recibirlo. Y así queremos, así, pues si nos tienen todo, y vamos a recibirlo. Y así, está cerca, y nosotros podemos recibir donde sea.' Ponen las manos así, por acá está otra ceremonia, por ahí está otra. Ellos reciben así nomás, ellos no se arriman, no se paran aquí, sólo con sus manos nomás, ya reciben todo.

P. ¿Y cuando hablan en la ceremonia, a quién le dicen?

R. Pues uno está escuchando, uno está cantando como ellos están diciendo, para que otros escuchen, toda la familia, y está uno cantando como ellos dicen.

P. ¿Cantando como ellos dicen? ¿Repitiendo?

R. Así es, van diciendo: 'se vale una, dos, tres, cuatro, cinco palabras tienen que venir'. Si alguien está más enfermo, luego le dicen: 'ah, pues no ha cumplido. Así nosotros queremos este y este de fulano. Somos varios, también aquel no nos ha cumplido. Seguro nuestra palabra ahí quedó, por eso está malo', dicen. 'Y al cabo ustedes que están ordenados para curaderos por nosotros, pues órale, nos dicen, porque nosotros ya no podemos sacar lo que tiene aquél, aquél y aquél. Por eso ustedes, ahí para ayudar a la gente. Ya empieza uno a curar a toda la familia. Ya se va todo, ya se sana la gente.

P. Dice que las palabras vienen. ¿De dónde vienen las palabras de los dioses?

R. Pues de donde estén ellos, donde son espíritus. Ese no los podemos ver cerquita. Son fuertes, si lo arrimamos más para acá, esos nos soplan. Ellos son fuertes.³⁹⁷

(...)

P. Además de escuchar a los dioses, ¿también puede verlos?

³⁹⁷ DE LA ROSA, Ascensión, *op. cit.* (2001).

R. Sí. Esos no se ven como gente, son una luz. Si aparecen en el sueño, pues es una persona. Como, si aparecen junto a mi hijo, si debes, te dicen: 'Tú me debes, ahora me tienes que pagar'. Pues ellos son. Uno puede decir: 'No le debo', y ya se enoja uno, '¿Por qué me vino a cobrar ese bato? No le debo'. No, pues esos son, nomás así se forman, y te hablan.

P. ¿Puede verse o escucharse a los dioses en cualquier lugar?

R. Sí, en el campo, en la ciudad. Donde quiera.

P. ¿Hay lugares en los que no se les pueda ver?

R. Sí, donde no hay, pues no. En los lugares sagrados, ahí hay como pueblos, una ciudad así se ve. No tienen gente, pero hay casitas bonitas.

P. ¿Puede verse o escucharse a los dioses en cualquier momento, o sólo en momentos especiales como la ceremonia o los sueños?

R. Sí, así, a veces se aparecen, pero no todos escuchamos. Cuando viene el agua, pues ahí vienen, y van diciendo en donde están los campos. Hay muchos protectores en los lugares sagrados, ahí hablan. '¿Por qué no tienen protecciones? ¿Qué la gente no llega?' Ah. Y allá otro. 'Y luego ustedes, ¿qué pasa? No hablas.' Y acá le contestan: 'Pues con qué te vamos a contestar, si no tenemos'. Y acá también. En la noche se oye bonito. Ya se unen. Pero la gente no se mueve, estamos dormidos. Si todos escucháramos: 'Vámonos poniendo de acuerdo, vamos a lo que dicen'. Pues uno nomás escucha, aunque diga, (las demás personas dicen: 'No estamos escuchando nada'. Pues ahí estamos perdiendo.

Entre los ejemplos que aquí se presentan está la ceremonia de las jícaras, que coincide con el tiempo de realizar en las milpas la limpieza de plantas parásitas, al inicio de la época de lluvias. La información al respecto se obtuvo el 16 de julio de 1998, en la temporada de realización de esta ceremonia.

De acuerdo con don Ascensión de la Rosa, los huicholes realizan esta ceremonia "desde que principió el mundo, cuando primero vinieron los poderosos, ya nos la dejaron aquí en este mundo, de allá viene."³⁹⁸ En esta ceremonia se utilizan jícaras, porque "las hicieron los antepasados y luego pues ya, de allá viene ya escrita, así como las escribieron ellos, así están escritas."³⁹⁹ Cada familia participante es dueña

³⁹⁸ DE LA ROSA, Ascensión, en entrevista sobre la ceremonia de la limpia de jícaras, rancho Chapalilla, Nayarit, 16 de julio de 1998.

³⁹⁹ *Idem.*

de una jícara. En un principio, las jícaras son nuevas pues las hace un miembro de la familia. Sin embargo,

(...) después la van renovando, primero los tatarabuelos tenían, ya ellos [las] entregaron a la familia; ellos también ya lo renovaron. Y si, por ejemplo, si a mí me dan nuevo, si lo uso, a los cinco años tengo que entregar a otro nuevo [individuo]. Pero siempre así, cantando, tengo que hacer la ceremonia también, para poder renovar las jícaras. Y los poderosos dicen: ‘ah, pues ya se va a renovar’, pues ellos con su poder ya lo hacen otros nuevos. Ya se bendicen todos, porque no nomás así agarrarlos, pues no, pues no son de nosotros, son de los creadores. Esos vienen de allá, son sagrados. Especialmente son jicaritas, pero son en forma de esos, una como luz, como en el mundo. Ellos nos ven allí, pues allí andan, así como nosotros vemos: “ahí está el niño”; pues así nos ven ellos. Nosotros no los podemos ver porque son espíritus, algunos nomás, los que ya están ordenados los pueden ver, y también puede platicar uno con ellos. Ellos son muy poderosos, muy duros, solamente que le arrime una cosa, ya con mucha gente, entonces sí lo pueden llamar, le puede hablar uno. Porque así nomás verlo o llamarlo, no. Le viene un rayo. Ellos son poderosos.⁴⁰⁰

En este punto de la entrevista destaca el hecho de que los seres pertenecientes al ámbito de lo sagrado, tienen la capacidad de comunicarse, pueden hablar o cantar. Sin embargo, por su naturaleza (“son espíritus”), no todas las personas pueden percibirlos ni hablar con ellos, solamente “los que ya están ordenados” pueden hacerlo. Y una de las formas para establecer la comunicación es la ceremonia, en que tiene que brindárseles algo, la ofrenda, con la participación colectiva (“solamente que le arrime una cosa, ya con mucha gente, entonces sí”). El carácter social de esta comunicación se da a partir del núcleo familiar:

P. ¿Tiene que haber mucha gente?

R. Sí, toda la familia queremos hacer un ofrecimiento para ellos, así, luego luego, se arriman. Pero así, sin nada, nomás pedirle, pues no, no existe eso, no.⁴⁰¹

⁴⁰⁰ *Íd.*

⁴⁰¹ *Íd.*

Como es notorio, un elemento *sine qua non* para establecer la comunicación entre lo profano y lo sagrado es el ofrecimiento, sin el cual el proceso comunicativo no puede establecerse, pues de acuerdo con Alfredo López Austin (1990):

(...) en las relaciones con los dioses predomina el intercambio. Se les pagan los frutos de las cosechas, la salud, la lluvia. Se les paga también por el daño de ensuciarlos con desechos y basura. Es necesario que el hombre pague con el rito, con la ofrenda, con el reconocimiento.⁴⁰²

Es decir, no es posible entablar relación con la esfera metasocial sin la mediación de la ofrenda, pues esta constituye un elemento de intercambio simbólico:

P. ¿Por qué no se puede así, sin ofrecerles algo?

R. Pues, sabe, pues ellos, como ellos se mandan, nosotros no los mandamos, pues nos ven chiquitos. Yo los he visto así, no más, para verlos. Uh, se enojan, ya se desaparecen, ya no se arriman. Nomás caen muchos rayos por allá, y se devuelven. Vale más no hacerles caso, así, sin verlos. Hay que rezar no más por uno, lo que piensa uno, pero sin verlos. Y así vienen alegres, dicen: 'Uh, este fulano está bien...' y está cayendo aquí cerquita. No, hombre, yo les tengo miedo. A veces viene un soplo, pero fuerte, pasan cerquita, pero así, enojados, porque uno los está viendo. Vale más no hacerles caso, hay que prender nomás la vela, y uno el incienso, y ya, con eso. A la mujer le digo, yo no más le digo: 'mira, vienen los poderosos, listo', y luego luego. Y ya, cantan bonito, hay que escucharlos nomás.⁴⁰³

En este punto, resalta un aspecto básico de la comunicación entre el ámbito metasocial y el social, la cual se establece por mediación del chamán, quien notifica de la presencia de los "poderosos" a los miembros de la comunidad que no los perciben, como es el caso de su esposa. También resalta la forma en que se comunican los seres metasociales (dioses, espíritus, antepasados): un canto que es escuchado por el *mara'akame*. Puede escucharlo debido a que, en términos de Mircea Eliade (1998), el

⁴⁰² LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *op. cit.*, p. 213.

⁴⁰³ DE LA ROSA, Ascensión, en entrevista sobre la ceremonia de la limpia de jícaras, rancho Chapalilla, Nayarit, 16 de julio de 1998.

chamán “realiza una ruptura de nivel, trascendiendo el espacio profano, heterogéneo, y penetrando en una <<región pura>>.”⁴⁰⁴

Las formas que puede adoptar por la comunicación establecida entre lo profano y lo sagrado, lo social y lo metasocial, se ilustran con el mito y el rito, correspondientes a una divinidad a la que los huicholes le atribuyen los rayos, Tatéi Ariváme:

R. Ellos así lo hicieron cuando primero aparecieron. Como él se fue...

P. ¿Quién?

R. Un niño se hizo para ellos. Ellos lo tienen. Se fue así un niño, porque no lo querían, estaba feo, muy comelón. [Decían de él:] ‘Llévenselo, por allá’. Era enfadoso. [Se] lo llevaron las mamás, ‘Llévenselo, es muy llorón, por allá que lllore.’ Se lo llevaron por allá. Entonces, pues el niño, por allá los poderosos lo hallaron: ‘Vente, no le hace, no les hagas caso, vente’. Se fue con ellos, allá en el mar. [Le dijeron los poderosos:] “Mira, aquí está bonito, aquí juegas”. No, ya después dijeron [los que no querían al niño:] “Anda a traer ya el niño”. Y no lo hallaron. Ya estaban más grandes los hermanos, pues siguieron las huellas nomás. Fue tirando florecitas por allá, caminó pero bastante. Lo iban siguiendo. Y otro se devolvió a decir: ‘Mira, se fue, ¿saben? No lo hallaron, no lo podemos alcanzar.’ ‘Pues síguelo’ Ya tenía tres, cuatro, cinco días [de extraviado]. Híjole, hasta que lo hallaron por allá, jugando. [El niño les dijo:] ‘No, ya no me voy a ir. Ya no me voy. Ya me mandaron por acá, pues no quería venir. Si de veras me ocupa mi mamá, pues, con una condición o algo pues, si yo lo que voy a pedir pues, pues voy, si no me dan nada, pues no voy’ dice. Después lo vieron por allá, iba caminando. Ya después le hicieron una fiesta y un..., iban a sacrificar un toro, un torete. Y arrimaron mucha gente, y ayudaron para que se viniera. Y ya, supieron que iba bajando, por allá. ‘No, pues ahí viene’. Y al poco rato se hicieron nubes. Ya se levantó un rayo, ¡Pas! Tumbó a su mamá. Híjole, ya los poderosos se arrimaron. [Le dijeron al niño:] “No, mira, así no es. Mejor, se respeta a su mamá, al cabo ya tienes toda tu comida. Come y vámonos ya.’ No, nomás comió y se despidió ahí de su mamá. Ya se fue. Así fue, por eso ahora son enojones, porque solamente que le ofrezca, pues así bien. Ese ya fue mandado [enviado] de Dios. Por eso anda. ‘No, pues tú vas a regar todo el mundo. Tu vas a ser nuestro mandado’, le dijeron. Por eso anda. Por eso no se deja ver.

⁴⁰⁴ ELIADE, Mircea. (1998). *El mito del eterno retorno*. Alianza. Madrid, p. 23.

Quien lo quiere llamar, ofreciéndole algo, sí se arrima. Ese es el que avienta rayos, ese es. El niño se fue, se hizo poderoso.

P. ¿Y eso cuándo fue, don Chon?

R. Uh, pues yo creo que al principio del mundo, cuando los primeros, nuestros primeros padres, ellos fueron. Por que ya, cuando el diluvio, ya había. Ya cuando se calmó el diluvio empezó a regar todo. Ese fue muy antes.

P. ¿Y a él le rezan en la ceremonia?

R. Sí.

P. ¿Y qué es lo que le rezan?

R. Se llama..., nosotros le llamamos “Nu Ariváme”, “Tatéi Ariváme”, porque siempre es.

P. “Tatéi Arivame”... ¿y qué le dicen en el rezo?

R. Pues le decimos todo lo que le pedimos, que se haga más, que siempre nos mande lluvia, para que haya cosecha, y todo que produzcan, las plantas medicinales, que siempre haya árboles frutales, y así.

P. ¿Es lo que se dice en el rezo?

R. Mjm [afirmación].

P. ¿En esta ceremonia se necesita música?

R. Como ahorita, no. Pero, solamente que haya una celebración, así muy importante para ellos, sí tiene que llamar a los músicos.”⁴⁰⁵

Aquí resaltan dos aspectos de la manera en que se establece la comunicación entre los humanos y lo sagrado, en específico con Tatéi Ariváme: la ofrenda (la cual revisamos algunos párrafos antes) y el rezo. De acuerdo con el informante: “Quien lo quiere llamar, ofreciéndole algo, sí se arrima.”⁴⁰⁶ Aquí se manifiesta nuevamente el papel de la ofrenda como forma de comunicar, de hacer un llamado.

Sin embargo, no sólo las ofrendas son utilizadas para comunicar los dos ámbitos, pues también se hace uso del lenguaje oral: “Cuando el mago habla al agua, a la medicina, al tabaco o al fuego, se dirige a ellos como a personas: los intimida, los convence, les pide auxilio.”⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ DE LA ROSA, Ascensión, *op. cit.* (1998).

⁴⁰⁶ *Ídem*

⁴⁰⁷ LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *op. cit.*, p. 204.

Se presenta, asimismo, la función del rezo como manera de hacer pedidos a la divinidad. En el caso concreto de Tatéi Ariváme, mediante el rezo se le solicita la lluvia, elemento fundamental para el mantenimiento de la vida. En palabras de Ascensión de la Rosa, se le reza a Tatéi Ariváme para “que siempre nos mande lluvia, para que haya cosecha, y todo que produzcan, las plantas medicinales, que siempre haya árboles frutales, y así.”⁴⁰⁸

Como se ha visto, el ofrecimiento u ofrenda juega un papel muy importante en el establecimiento de la comunicación entre los dos ámbitos a que nos referimos en la presente investigación. En los capítulos segundo y tercero de esta tesis se explicó el sentido de las ofrendas, como el sacrificio, dentro del contexto ritual. En palabras de Ascensión de la Rosa:

Las ofrendas, pues vienen siendo como, (...), todos los creadores, todo lo que nos llueven, lo que viene de Dios ya. El maíz progresa por lo mismo, porque los dioses nos mandan el agua y (...) la tierra, produce el maíz. En veces, cuando se hace una ceremonia, se llaman, y ya se le avisa por teléfono que tenemos, esa cajita, ese viene siendo como un teléfono. Allí habla uno, reza, pues ya se vienen los espíritus, y ya lo escucha uno lejos, porque esos [las cajitas] ya tienen antenas. (...) Ya levantando la pluma, tenemos un espejo especial que nos manda Dios.⁴⁰⁹

Cabe señalar los símiles establecidos por el *mara'akame* entre los instrumentos de que se vale para establecer comunicación con la esfera metasocial, y artefactos modernos, como el teléfono o las antenas. Hemos resaltado la importancia del sentido del oído en la recepción de mensajes, pues, conforme lo expresa el chamán, los seres del ámbito metasocial se comunican con el *mara'akame* por medio de un canto. También el sentido de la vista interviene en esta comunicación, ya sea mediante los sueños o a través del “espejo especial” del que habla el chamán:

P. ¿Cómo se llama el espejo?

R. Pos' *nierika* le decimos nosotros, *nierika*, es uno especial, viene del cielo, se llama. Se ve todo el mundo, viendo ese espejo, pos ya se ve por donde quiera. Entonces allí nos fijamos porque, si viene el peligro, ya se

⁴⁰⁸ DE LA ROSA, Ascensión, *op. cit.* (1998).

⁴⁰⁹ DE LA ROSA, Ascensión, en entrevista sobre la ceremonia de la Reina del Maíz, rancho Chapalilla, Nayarit, diciembre 26, 1996.

ve qué está pasando lejos, en las cuatro direcciones. A ver dónde hay peligro; si viene para acá, pos' tenemos que unir toda la gente, para proteger de ese peligro.⁴¹⁰

La facultad especial de los chamanes de percibir mensajes del ámbito metasocial, imperceptibles para el resto de la comunidad, constituye una ayuda para el orden social, pues el chamán notifica a la comunidad la información recibida, como es el caso de los peligros.

En el caso de las ceremonias, hay distintos tipos de ofrenda, como la entrega de tejuino (una bebida alcohólica, preparada a partir de maíz fermentado)

P. ¿Y cómo le piden las ofrendas, don Chon?

R. Las ofrendas, como eh, les entregamos el tejuino. Pues ese, nomás lo recibe así como una flor, el olor, cuánto fermentado viene, pues ya lo recibe como unas flores, como un ramillete de flores, así. Si todavía no está bien fermentado dicen: 'ah, pues todavía están como tiernitos, y apenas quieren reventarse el flor'. Y ya cuando estén, mmh, el representante lo está diciendo así. Es *Tamachi Kauyumari*, él se está fijando. No, pues todavía, si apenas va a reventarse el flor. Ya cuando está todo como flores, ya bien, entonces ya los llama: 'Ora sí vénganse, recibido está.' Y ya los recibe, con mucho gusto. Las velas las ven como flores, y ya reciben, se unen los espíritus, son seis los que nos protegen, los que nos mandan allí. Se vienen los seis, también como tienen su pareja, y, y pues la Santísima Virgen, y hay otras: Santa Teresita, ¿cómo se llaman esos? Como todos los nombres que hay, también así se llaman. Por eso nosotros nos llamamos también como ellos.⁴¹¹

Tamachi Kauyumari es, en palabras de los chamanes entrevistados, el representante. Como se señaló anteriormente, representa el papel de mediador entre los seres humanos y los seres del ámbito de lo sutil (dioses, héroes, espíritus).

Es notable el manejo que los chamanes huicholes hacen de diferentes imágenes entre el mundo social y el metasocial. Lo que en el mundo de los seres humanos es una bebida fermentada (el tejuino), para los seres del ámbito de lo delicado, esta bebida es

⁴¹⁰ *Ídem.*

⁴¹¹ *Íd.*

una flor. Cuando el tejuino está preparado, se equipara a flores cuyo botón se ha abierto (“reventado”). Las velas también son equiparadas a flores y son ofrendadas junto con chocolate, tabaco y copal, además del tejuino. La naturaleza de lo ofrecido se determina con base en la comunicación entre los ámbitos mencionados, como se verá a continuación:

P. ¿Y cómo sabe usted qué es lo que hay que darles?

R. Pues, como nosotros escuchamos lejos, qué es lo que piden, cómo debemos caminar, cómo hacer, cómo debemos de hacer penitencia, sea de ayuno, sea de sin comer sal. Porque ellos dicen: ‘Hagan penitencia, que yo ya tanto darles nomás y darles y ustedes también hagan penitencia, hagan por mí, acá estamos, nosotros también queremos.’ Y así.⁴¹²

La necesidad de hacer penitencia, como una exigencia proveniente del ámbito metasocial, constituye un acto de equidad pues, como se revisó en los capítulos segundo y tercero de esta tesis, la vida en este mundo se basa en un desgaste en el otro mundo (el de lo sagrado), y ese desgaste sólo puede ser reparado mediante un desgaste en este mundo, a través de la penitencia (ayuno, velación, prolongados peregrinajes), la ceremonia y la entrega de ofrendas, como es el sacrificio. En este punto de la entrevista, también resalta la capacidad de escuchar, habida por los chamanes, y que los constituye en una parte fundamental del proceso de comunicación aquí estudiado.

P. ¿Usted escucha, entonces?

R. Sí.

P. ¿Cómo escucha, don Chon, cómo hace para escuchar?

R. Eh, pues, ya en la noche, mmh, escuchamos. Mmh, se oye como, así como teléfono, chilla.

P. ¿Chilla?

R. Chilla esa cajita. Ya lo levanta uno el espejo, y está hablando, cerquita, como teléfono.

P. ¿El espejo habla?

R. Sí, allí está hablando.

P. ¿Quién es el que habla?

R. Pues el dios, los dioses que nos mandan lluvia.

⁴¹² *Íd.*

P. ¿Muchos?

R. Son, por decir, son doce, doce espíritus que nos protegen. Están en el cielo así, pero al mismo tiempo es el centro; como el mundo es redondo, viene siendo en medio. ⁴¹³

Nuevamente encontramos el símil entre los instrumentos chamánicos y el teléfono, en el sentido del timbrado de este, al momento de recibir comunicación. También destaca la intervención del espejo (*nierika*) como medio de comunicación entre la esfera metasocial y el chamán: el espejo “habla”. En sus palabras, sus interlocutores son “los dioses” que protegen y envían la lluvia. Su ubicación es incierta: se hallan en el cielo y en el centro. A decir de Mircea Eliade (1998), el centro es “la zona de lo sagrado por excelencia, la de la realidad absoluta.” ⁴¹⁴ Es la zona donde acontece la ruptura de nivel, entendida como “comunicación entre las dos zonas cósmicas.” ⁴¹⁵

El mensaje, en el caso que analizamos, es la petición de una ofrenda en específico. Una vez que el *mara'akame* escucha, la comunidad prepara y presenta la ofrenda:

P. ¿Y ya que los oye, entonces?

R. Entonces ya, nos unimos toda la familia, y ya, ya lo que se pide, pues, sacrificamos venado, pescado o sacrificamos algún becerro, y ya dicen: ‘Ya deben mucho, pues ya cinco años y nada, pues les toca, un torete o algo’, entonces ya nos unimos, tenemos que darle.

P. ¿Le dicen qué animal?

R. Sí.

P. ¿O puede ser cualquier animal?

R. Mmh, sí, si no sacrifican pues como reses, pos’ venado, animal del campo así, de sierra. O pescado.

P. ¿Y a quién le dicen?

R. Pues a uno, le están diciendo a uno. Estamos trabajando, estamos curando a la gente. Ellos pueden. Uno les dice: ‘Permítanme, a los que están perdonados, gracia y salud buena’. ⁴¹⁶

Hemos visto que el chamán se vale de dos factores para poder entablar la comunicación con la esfera metasocial a que nos referimos: uno externo y el otro

⁴¹³ *Íd.*

⁴¹⁴ ELIADE, Mircea, *op.cit.*, p. 25.

⁴¹⁵ ELIADE, Mircea. (1988). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor, p. 42.

⁴¹⁶ DE LA ROSA, Ascensión, *op. cit.*, 1998.

interno. El externo se refiere a los instrumentos utilizados, como el *takuatzi* (la cajita en donde guarda objetos como los muvieris, estolas, el espejo (*nierika*), entre otros). El interno está representado por la penitencia, como un trabajo realizado por el *mara'akame* para adquirir una percepción extraordinaria. El informante explica ambos factores:

Ese que le decimos *takuatzi*, la cajita, ese se vino, lo aventaron como un ramillete de flores, bonito, cayó. Uh, cantó, cantó una música y la contestó, y ahora el que está allí, ese árbol, cedro, también cantó así. Pues, se contestaron bien. Ya por eso, la buscó uno, “uh, ¿dónde está?”, ahí estaba un palo. Hizo un violín y lo tocó, así cantó. También éste, pues ya lo recibió, así, como nosotros, y lo recibió. Pues eran unas plumas, y ya, de allí viene. ‘Y luego tú tienes que tener una pareja que te lo guarde, que lo reciba’, le dijeron los poderosos. Y ya se hicieron dos, y la recibió ella, ‘tiene que prender este copal, incienso, las velas. Diario, para toda su vida’, así le dijeron. Por eso [las mujeres] nos ayudan mucho, uno solo no puede, tenerlo en la mano pues no se vale. Tiene que recibirlo [la mujer]. Cuando va a ser la ceremonia, luego luego me lo piden las mujeres y lo guardan, y luego lo vuelven a traer, pues ya me lo ponen ahí. No es mío, haz de cuenta que son de los poderosos. Ellos nomás nos los prestan. Pues son de ellos, el que lo quiere recibir, pues tiene que ser muy fijo. Que así fue en nuestros principios. Los poderosos...

P. ¿Y cómo es eso de que tiene que ser muy fijo?

R. Pues uno tiene que hacer muchas penitencias, muchas, para poder escuchar a los poderosos. No nomás así, pues no, haz de cuenta que no ve uno. No los ve uno, y pues no escuchan, haz de cuenta que está uno sordo, no puede recibir una caja, pues así pues no me vale. Los poderosos me tienen que decir, me tienen que aventar esas, una florecita o algo. Si la recibí, en una amanece una plumita o algo, ese ya es poderoso. Ya le compro una cajita, pues ya lo tengo. Y con esto escucho, por donde quiera, haz de cuenta que me telefonéan allí ya me hablan, pues ya. Agarro mi pluma y ya estoy hablando aquí. Muy bonito.⁴¹⁷

Destaca el papel de la penitencia, como condición necesaria para adquirir la capacidad de percibir los mensajes del ámbito sagrado: “Pues uno tiene que hacer muchas

⁴¹⁷ *Ídem*

penitencias, muchas, para poder escuchar a los poderosos. No nomás así, pues no, haz de cuenta que no ve uno. No los ve uno, y pues no escuchan, haz de cuenta que está uno sordo (...).⁴¹⁸

En este fragmento de entrevista se manifiesta la participación de la pareja en la realización de las ceremonias. La mujer sostiene los objetos rituales empleados por el *mara'akame*. El principal de ellos es el *takuatzi*, la caja de palma en donde se guardan los instrumentos chamánicos, que posibilitan tanto la curación como la comunicación con lo delicado, lo sagrado, es, a decir del *mara'akame*, un préstamo hecho por los “poderosos”, verdaderos poseedores del *takuatzi*.

Al principio de este capítulo, nos referimos a las ceremonias que hemos denominado de larga duración. A continuación se cita un segmento de entrevista en donde se ilustra con respecto a las ceremonias largas y al proceso comunicativo que tiene lugar en ellas:

P. ¿Por qué hay que velar toda la noche, don Chon?

R. Están nomás rezándole, dándole. Estaban hablando con el teléfono, con las plumas.

P. ¿Por qué son plumas?

R. Son especial para que el dios ayude. Los ayudan los espíritus... es una ayuda para que vuelen. Están volando en el aire, por eso los traen las plumas. Lo encuentran ahí, ahí están, ahí.

P. ¿Qué hace usted durante la ceremonia, don Chon?

R. Canto... ¿antes o después?

P. Antes.

R. Antes, bueno, como ya está uno en el camino, como hace penitencia, tiene que ir tocando a donde lo inviten a tocar, a otros ranchos va uno a celebrar...

R. ¿Y en la ceremonia qué es lo que usted tiene que hacer?

P. Nosotros..., pues... Tiene que empezar quien debe decir: ‘Nosotros’. Estamos ayudando, puros cantos. Ellos no hablan ni nada de eso, ellos cantan aquí, ven quién está cantando, y así los que ya saben ya escuchan bien. Por que va a ser ya sagrado, ya en la ceremonia se hace sagrado y

⁴¹⁸ *Íd.*

tiene que estar nomás ahí, al tanto y acompañar a las personas que están haciendo su penitencia.⁴¹⁹

Aquí aparece nuevamente la semejanza establecida por el informante entre sus instrumentos ceremoniales (en este caso, las plumas o *muvieris*) y un teléfono, pues ambos sirven para el establecimiento de una comunicación. Así mismo, el chamán expresa la forma en que se entabla la comunicación entre los espíritus, dioses o antepasados míticos (esfera metasocial) y los chamanes: “Ellos [los dioses, espíritus, etc.] no hablan ni nada de eso, ellos cantan aquí, ven quién está cantando, y así los que ya saben ya escuchan bien.” Como veremos a continuación, a lo largo de la ceremonia, la comunicación entre lo sagrado y lo profano no se da en forma continua:

P. ¿Hay algún descanso en la ceremonia, don Chon?

R. Sí, cuando no están hablando los espíritus, descansa uno, porque ya después lo llaman. Primero allá se unen, allá solitos, y *Tamachi Kauyumari* los está juntando.

P. ¿Él los junta?

R. Él los junta. Él los graba allá, cómo están diciendo. Entonces ya viene, pues tocan, pues ya chilla el teléfono. Entonces ya lo levanta uno, pues ya está hablando otra vez. Siquiera ya descansé. Sigo, sigo hasta, hasta, hasta, ya, cuando ya le dicen: ‘No, pos todavía voy a preguntar más, a ver qué dicen.’ Pos ahí deja la pluma, tá’ uno descansando.

P. ¿Quién les pregunta?

R. Pues allá él tá’ preguntando, cómo vas, a ver cuánto tiempo deben, y qué, qué es lo que van a hacer.

P. ¿*Tamachi*?

R. Sí.

P. ¿Pregunta a...?

R. A los dioses. Ei. Entonces ya escuchando todas las palabras que le dicen, ya oye uno otra vez. Me habla, tengo que levantar el teléfono. O sea, estar al tanto nomás ahí. Por eso uno no duerme toda la noche. Estar ahí con pendiente nomás. Si se emborracha uno, pues ya si es que me hablan por ahí ya no escucho, ya no, cortan el teléfono por allá, ya, no escucho nada. Y cantándole también a *Tamachi Kauyumari*, para que

⁴¹⁹ DE LA ROSA, Ascensión, *op. cit.* (1996).

apoyando, y nosotros cantando, le estamos dando penitencia, y así le estamos tocando y él ya lo recibe, y hasta amanecer ya lo recibe. Ya cuando reciben, se van los pecados. [Dice *Tamachi Kauyumari*:] ‘Ya, ya recibí mis alimentos, ya, ya mis ofrendas. Reciban salud.’ Hay una promesa, pero pues están pobres.

P. ¿Y a quién le dice?

R. Pues al dios, a los dioses.⁴²⁰

Recordando lo visto en el tercer capítulo de esta tesis, *Tamachi Kauyumari*, es un espíritu mediador entre el ámbito de lo sagrado y el de lo humano. En la explicación que hace el informante sobre la función de *Tamachi Kauyumari*, aparecen símiles con instrumentos modernos: la grabadora (instrumento utilizado para registrar la entrevista) y el teléfono (en el cual hace énfasis constantemente el chamán).

De acuerdo con la información proporcionada por el señor Ascensión de la Rosa, *Tamachi Kauyumari*—como lo vimos antes— constituye un mediador entre los espíritus y el chamán. Une o junta a los espíritus, registra (graba) su canto y lo comunica al chamán, a través de los instrumentos adecuados (*takuatzi*, *muvieris*). Don Rito Carrillo explica el papel de *Tamachi Kauyumari*:

P. ¿Entonces *Tamachi* le ayuda a los curanderos?

R. Sí, los ayuda mucho. En donde estén, pues él como poderoso, si hay dos ceremonias, pues ahí está siempre, las manos. Está escuchando, con los cuernos. Por eso tiene muchos picos. Con ese oye donde quiere, escucha todo.

P. ¿Ayuda en la ceremonia?

R. Ayuda mucho en la ceremonia. La están haciendo y ahí está él, escuchando todas las palabras. Por eso a veces se forma con muchas caras: ‘Mira, aquí les traigo estas almas, dicen esto, y van a cumplir’. Y ya los presenta él. Sí, así fue.

P. ¿Y para qué escucha él en las ceremonias?

R. Siempre el Abuelo Fuego lo busca, porque ahí se escondió, tras lomita. Él sabe bien, le dice ‘Yo solo no puedo, solamente usted. Vamos a llevar el mensaje’. Y ya se unen.

P. ¿A quién le dice él lo que escucha?

⁴²⁰ *Ídem*

R. A Tatevarí (el Abuelo Fuego), ya lo busca. Ya le dice: 'Urge su presencia'. Y ya se para ahí. Por eso está el chocolatito, está la comida. Se viene, se para y empieza a cantar él. Uno nomás está contestando lo que está diciendo.

P. ¿*Tamachí*?

R. Él canta, como los poderosos digan, así canta.⁴²¹

A la manera de un teléfono, los instrumentos empleados por el chamán emiten un sonido que capta el chamán ("chilla el teléfono"), y esa es la señal que marca tanto el inicio, como la continuación de los cantos, después de cada descanso, durante la ceremonia. La comunicación se interrumpe si el chamán bebe demasiado alcohol o se duerme: "Si me duermo mucho rato, ahí me están llamando y ya no contesto pues ya, perdí. Así es."⁴²²

4.2.1. Lenguaje sagrado

Como resultado de la investigación, se determinó la existencia de dos niveles de lenguaje: el sagrado y el profano. Esto se refiere a la lengua expresada por los seres del ámbito de lo intangible (dioses, héroes, antepasados) y escuchada por los chamanes: es una variante del idioma que habla la comunidad en general, en el sentido de que es un lenguaje 'correcto' o culto.

Incluso hay personas —como el *mara'akame* don Jesús de la Rosa, primo de don Ascensión— quienes sólo hablan el huichol sagrado, incomprendible para el resto de los integrantes de la comunidad: aquellos no familiarizados con esa variante del huichol. A este respecto, Rosa de la Rosa Rosalío, hija del *mara'akame* Ascensión de la Rosa, dice:

R. No se entiende lo que dice don Jesús, sólo mi papá, don Rito [Carrillo] y otros *mara'akate* saben lo que quiere decir.

P. ¿Qué es lo que no entiendes?

R. Las palabras, son diferentes de las que hablamos, no se entienden."

⁴²³

El propio Ascensión de la Rosa, con respecto al mismo caso, explica en entrevista:

⁴²¹ CARRILLO DE HARO, Rito, *op. cit.*

⁴²² *Íd.*

⁴²³ DE LA ROSA, Rosa, en entrevista, rancho Chapalilla, Nayarit, 3 de enero de 2000.

P. Una vez usted me platicó que su primo don Jesús, don Jesús el que también es *mara'akame*, habla unas palabras, un huichol, un virráríka, que no entienden las demás personas, y que es un idioma que hablan nada más los *cacauyaris*.

R. Los *cacauyaris*, como por así decir, como hablan como el licenciado, a veces hablan muy correcto. Uno no sabe, muy sencillo, no le entiende uno. Así también entre nosotros, hay palabras muy correctas así. Hablamos sencillo, así. Por eso dicen: 'Ah, sabe qué quiere decir'. Pues ya, se [le] pasa uno. No entiende uno. Es la misma palabra, nomás que muchos... como yo a veces no escucho bien, que hablan muchos políticos, pues ya, a veces no lo escucho. Así también nosotros. Los que ya saben, los que ya son *mara'akate*, ya saben muchas palabras de ellos. Don Rito, esos ya saben palabras de Dios fuertes.

P. ¿Y quiénes se las enseñan esas palabras correctas?

R. Pues ellos mismos. Lo que quieren decir, uno ya lo graba bien.

P. Entonces, ¿si las demás personas pudieran escucharlos, hablarían un huichol correcto?

R. No, hombre, todos fuéramos maestros ya. Como antes había, hacían pirámides, todos, no ocupaban otro albañil. Todos eran albañiles, ponían un muro derecho, con pura vista nomás los ponían, no ocupaban ni plomadas ni nada. Así fuéramos nosotros, ya habían..., los de México estaban fabricando oro, facilito. Cortaban piedras, fácil. Árboles, con pura piedra. No necesitaban afilar machetes. Así fuera. [Pero] a todos los mataron. 'No, estás hablando con el diablo, vámonos', la cabeza le cortaban. Ya, se perdía. Ahora por eso no sabemos nada.⁴²⁴

De acuerdo con Mircea Eliade (1988), "el futuro chamán debe aprender, durante la iniciación, el lenguaje secreto que utilizará durante las sesiones para comunicarse con los espíritus (...). Esta lengua secreta la aprende, ya de un maestro, ya por sus propios medios, esto es, directamente de los 'espíritus'".⁴²⁵ Por lo tanto, se requiere una condición especial para ser chamán. El *mara'akame* De la Rosa señala que, quien

⁴²⁴ DE LA ROSA, Ascensión, *op. cit.* (2001).

⁴²⁵ ELIADE, Mircea. (1986). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica. México, p. 93.

tiene esta condición, está ordenado, y debe ser orientado, primero por un chamán y, posteriormente, por los dioses:

P. ¿Por qué dice usted que solamente los que están ordenados pueden escuchar la palabra de los dioses?

R. Sí, porque así nacen desde chiquitos. Si los cuida uno, pues se hacen. Si los deja nomás así, pues se van al estudio, pues también lo pierden y ya, ya no se hacen.

P. ¿Cómo lo debe cuidar?

R. Pues orientarlos y llevarlos (a) los lugares sagrados, y ya cuando esté grande, pues solo, tiene que ver y tiene que pensar: 'pues voy a seguir', y ya se orienta solo. Le dicen arriba, ya no necesita maestro, sino que los poderosos le van a decir: 'mira, este otro, vas a cumplir, así y así', y ya, entre más, se orienta solo.⁴²⁶

Para que los mensajes emanados de la esfera sutil, sagrada o metasocial puedan llegar a la comunidad, este lenguaje sagrado debe ser traducido al que habla el resto de la comunidad. Esa traducción es labor de los segunderos, como se describirá más adelante.

Existen, además, determinados requerimientos para el establecimiento de la comunicación. Una de las formas en que esta se expresa, es mediante el rezo, el cual debe realizarse un determinado número de veces:

P. ¿Por qué se les tiene que rezar cinco veces?

R. Sí, porque es así, tienen que rezar cinco veces. Sí, sí, es cierto, a las tres o a las cuatro. Sí, sí es cierto. Recibimos cinco veces el rezo.

P. ¿Ese número por que él les dice?

R. Porque... sí. No han pedido: 'Díganos un siete', ya decimos: 'Ah, decimos siete'. 'Primero usted díganos este, ya en otra vez ya, pero ahorita van a rezarme cuatro.' Para subir el rezo, ya los seis ya nos están diciendo: 'Pues hay que irnos ya, pues.'

P. ¿Cuando reciben los cinco rezos...?

R. Vienen, reciben los cinco rezos, se van, se unen, ahí van, ahí vamos, ahí estamos. 'Aquí estamos', dicen. 'Aquí es, vamos a rezar.'⁴²⁷

⁴²⁶ DE LA ROSA, Ascensión, *op. cit.* (2001).

⁴²⁷ DE LA ROSA, Ascensión, *op. cit.*, 1996.

Como una forma de entablar comunicación entre el mundo social de la comunidad y el mundo de lo delicado o lo sagrado, el rezo realiza un movimiento ascendente, “sube”. Hemos hablado de la importancia de los números, en la repetición de fases de la ceremonia, como la danza o, en este caso, el canto.

Otra característica del lenguaje sagrado es su potencia: la palabra de los dioses es fuerte, según la cosmovisión huichola. Su fuerza es tal, que puede provocar enfermedades a las personas, cuando incumplen un compromiso que han establecido con la divinidad. Cabe recordar, en este sentido, lo establecido por Alfredo López Austin (1990), acerca de la peligrosidad inherente a lo sobrenatural., como se señaló en el segundo capítulo. En la perspectiva huichola, el compromiso que los seres humanos pueden hacer con los dioses puede ser una promesa, como la obligación de hacer peregrinaciones, ofrendas o ceremonias, como retribución con respecto a los dones otorgados por los dioses.

P. También me había dicho usted que la palabra de los *cacauyaris* también puede enfermar.

R. Sí, cuando digan ellos, según a veces les prometemos que se alivie una familia, o le prometemos promesas que: ‘Tal día te voy a llevar a mi hijo, para que si se sana’, y pues si no lo lleva, si no cumple lo que uno dice, pues ellos: ‘Ah, pues me prometió que me iba a cumplir’, pues ya se enferma uno. Ya ellos son fuertes. Es un recordatorio, yo creo. Ya, si cumple, pues uno tiene que sanarse otra vez.

P. De qué está hecha la palabra de los dioses, que es fuerte, que puede enfermar.

R. Sí, me puedo caer, o me puedo lastimar, o viene, si de a tiro si debo mucho, acá también caen lo que está escrito en el cielo. Piscis, Tauro, Escorpión, nos cae también. Ya, no tiene uno medicinas. Inyecciones, tratamientos, pues ya no. Solamente el que sabe: ‘Ah, tienes un animal’, ya lo saca, lo echa hasta arriba, ya se sana también.

P. ¿Y por qué está escrito en el cielo?

R. Porque los dioses así, como nos portamos mal, perdimos mucha suerte. Perdimos lo que decían ellos, y no cumplieron nuestras mamás, nuestros tatarabuelos, vinieron perdiendo muchas cosas. Por eso hubo enfermedad, muchas enfermedades. Y los españoles, también los gringos, nos trajeron mucha enfermedad. Mataron a Cristo, pues ahí odios y

muchas envidias, todo nos trajeron ellos. Antes estábamos limpios, naturales, mucha gente educada, mucho sabio, levantaban piedras con puros poderes. Eran poderosos. Ya empezaron a venir, pues todo se perdió, todos, mataron a los que sabían y así quedamos. Ahora estamos sin casa, a veces, no, pues por eso todo el tesoro se llevaron a otros países. Por eso nos dicen los espíritus: ‘¿por qué no están en sus lugares, qué pasó?’. No, pues estamos ya afuera, ya los que viven ahí, pues ya no les dan de comer, ya no lo alimentan, por eso ha habido muchas enfermedades, muchas las palabras de Dios son fuertes. Hace enfermedad, ya no lo saben ni de dónde vino la enfermedad. Uno sufre, porque uno no los cumple. No les damos de comer, y ellos también quieren recibir de nuestro trabajo, de nuestras cosas que ellos también. Como ellos nos mantienen, nos dan agua, muchos frutales, y comemos, pues también ellos, un día cuándo les tenemos que ofrecer. Ya lo ve uno grandecito así, aunque nos den muy chiquito así, por eso, tanto que habemos, pues no nos ven grandes, ‘iiii’, estamos acabando todos los árboles ya, así dicen.

P. ¿Qué fue lo que se perdió?

R. Pues se está perdiendo mucho porque, pues no habemos ya los sabios y *mara'akate*, pues ya se acabó todo, porque muchas clases, muchos estudios, llegan a ser licenciados, se van por otro... Pues ya, sus costumbres pierden, por eso se acabaron.

P. ¿Pierden sus costumbres?

R. Costumbres, ya perdieron sus costumbres. Hay muchos maestros. Nomás dicen que están cumpliendo, pero no cumplen.

P. ¿Y por qué fue que se perdió?

R. Porque pues, mataron [a] los poderosos, así como aquí, también así hicieron ya, más grandes los sabios, los mataron. Ya vino perdiendo muchas cosas, como Cristo venía también a orientarnos y curarnos, con pura palabra. No lo quisieron, lo mataron, lo crucificaron. Por eso [nos] cerró los ojos y no escuchamos, ya. Muchos pues ya no saben ni cómo curarlos. Sí curamos, pero... Pues ya, así quisimos, pues así nomás.⁴²⁸

Dado lo anterior, la potencia inherente al lenguaje sagrado también se relaciona con los tiempos del origen, conforme a lo planteado por Le Goff (1991), en el sentido de que “(...) la escatología toma forma, a menudo, a través de la referencia, explícita o

⁴²⁸ DE LA ROSA, Ascensión, *op. cit.* (2001).

implícita, a los orígenes (en efecto, el fin de los tiempos aparece a menudo, más o menos, como un retorno al origen de los tiempos, y el fin del mundo está puesto en relación con su misma creación), ella mantiene estrechos lazos también con el mito”.

429

En el mismo sentido de que las palabras de los dioses pueden transformarse en enfermedades, es notoria la condición multiforme de las palabras divinas pues, como se plantea en éste trabajo, pueden ser tanto palabras audibles como imágenes oníricas. A su vez, pueden adquirir una forma específica –casi tangible— como las pulseras, anillos o collares con que se adornan los dioses pero que, al alcanzar a una persona, se transforman en enfermedades, que a su vez son recordatorios, bajo ciertas condiciones:

P. Me decía que las enfermedades son así como las pulseras, como los collares, como los aretes...

R. Sí, así lo ve él. Él lo ve: ‘Ah, te cayó esta pulsera, ¿de quién será? Vamos a preguntar’. Luego luego va para allá. Ya reza, él [el dueño de la pulsera] tiene que decir: ‘Ah, pues es el mío’.

P. Entonces esas pulseras, ¿se vuelven enfermedades?

R. Sí, se enferma uno si se le cae, una cosa, un anillo. Si es poderoso, como la Santísima Virgen, todos así también, ellos se hicieron poderosos. Hay mujeres, hay hombres también. Por eso si se le cae, una cosa que tienen las mujeres, también tienen muchos, y collares. Con tantito que le cae uno, pues ya se enferma uno.

P. ¿Y esas enfermedades son recordatorios?

R. Sí, recordatorios, para que siempre estemos con ellos. Siempre caen cuando no cumplimos lo que estamos pidiendo. Lo pedimos nomás, no le pagamos. Híjole, estamos debiendo. Tiene que recordar: ‘¿por qué estoy enfermo’, creo que por esto’. Tiene que cumplir uno. Son voces, son fuertes, son poderosos. Ellos, si vienen por allá, en un ratito está lloviendo aquí. En un ratito se van por allá. Si andan por todo el mundo. Nosotros nomás aquí venimos tras lomita, dicen. No, pues bien lejos. El mundo está muy grande, para nosotros, cuándo. En un día no puede caminar uno así.

P. Me decía la otra vez que las palabras de los dioses enferman...

R. Sí, nomás si dicen: ‘Ah, no ha venido fulano’, pues ya estoy allá, enfermo, aunque yo esté muy lejos. Por allá, tengo que enfermarme.

⁴²⁹ LE GOFF, Jacques, *op. cit.*, p. 51.

P. ¿Las palabras son como las pulseras de los dioses?

R. Sí. Donde le caiga una cosa, pues ya está enfermo.

P. ¿Es lo mismo, los collares, las pulseras, los anillos, que las palabras?

R. Sí, son palabras de ellos. Es lo mismo. Nomás que Tamachi así lo ve. Él así canta: 'Trae pulseras de los poderosos. ¿Y para qué es? Hay que preguntarles'. Y pregunta: '¿Cuál es, por qué lo tienen así, de quién es?' Y ya se dicen, 'a ver cuáles, cuáles'. 'No, pues a ti se te cayó'. 'Sí, es mío', luego luego dicen. 'Ahora qué quieres, ¿cómo le vamos a decir?' 'No, pues, que me cumpla lo que me prometió. Quiero esto, y esto, y esto.' Y ya, le cumple. Hacen figuritas y todo. Se entregan.

P. ¿Cómo que se hacen figuritas?

R. Ojos de Dios, *nierikas*, según lo que digan ellos, jicaritas. No, pues con eso, ya lo perdonan y ya.

P. ¿Esas jícaras, esos ojos de Dios, los tienen que hacer los que están enfermos?

R. Sí, a ellos les dicen. Yo como mi papá vivía acá, ahora me sigue a mí. Por un año no me ayudaron mi familia. Yo les decía: 'Mira, vamos a hacer..., y voy a pagar, ayúdame'. Nada. Y están enfermos. Ahora tengo que decirles a los poderosos que sí voy a cumplir. Pero necesito que cante otro. Yo nomás rezo ahí. Ya nos perdonan hasta la siguiente, pues yo creo que sí voy a cumplir. Si nadie me ayuda, pues yo puedo todavía. Tengo que cumplir. Por mi papá.⁴³⁰

El lenguaje sagrado, por lo tanto, cuando se constituye en un intercambio o un compromiso entre dioses y seres humanos, puede convertirse en un beneficio o un perjuicio para las personas, en tanto cumplan o incumplan dicho compromiso. Cabe resaltar la importancia que dan los chamanes entrevistados a la posible transformación de la palabra de los dioses en enfermedades, así como al papel de la palabra de origen divino, en la curación de las enfermedades.

Otra particularidad del lenguaje sagrado es que, explícitamente, se presenta expresado al revés, o sea, en un sentido contrario al implícito, con la finalidad de poner a prueba la inteligencia del destinatario, que puede ser tanto el chamán, como el habitante común de la comunidad. Así lo expresa Ascensión de la Rosa:

⁴³⁰ CARRILLO DE HARO, Rito, *op. cit.*

P. Cuando se va a la peregrinación a Virikuta, se habla al revés. Y la otra vez nos decía que en los sueños los cacauyaris hablan al revés. ¿Por qué se habla al revés en la peregrinación o en la ceremonia?

R. Es que, para que nos *rompamos* la cabeza [en un sentido figurado], para que [sepamos] cómo, nos defendiéramos, cómo nos vamos a defender, nuestra vida, para que todos comprendamos. Por eso a veces lo dicen al revés. '¿Qué quiere decir?' Hasta que: 'Ah, pues esto quiere decir'. Y ya, lo comprende uno.

P. ¿Para pensar, para obligarnos a pensar?

R. Sí. Para que piense uno. No, pues es muy trabajoso. A veces no lo obedecemos, a veces pedimos y no lo cumplimos. 'Mira al muchachito chiquito, así le voy a decir, a ver qué tan vivo (es)'. Así nos tienen.

P. ¿Es como una prueba?

R. Sí, una prueba. Nos comprueban. Y porque ya uno, si tiene el don, nos ven. Si anda ayudando, si quiere ayudar a los enfermos, 'órale, le voy a decir esto. Y me voy a formar así y lo voy a regañar'. Se forma como si fuera mi amigo, viene y aquí se aparece: 'No, por qué, no te andes atravesando. Me debe este y este'. Si vas diciendo: 'Fulano te tiene mal', pues ya perdí. Híjole. (Risas). No se debe de decir así. 'Ah, tú eres, usted mismo, nomás apareces como mi amigo', tiene que pensar uno. Así, cuando yo empecé a curar gente, así se apareció otro curandero como yo. 'Yo los tengo aquí mal, por esto y por esto'. No creí nada. Muchos se creen, por eso lo tienen perdido. Nomás así dicen: 'Fulano'. El otro se enoja y ya se matan. Pues malo. Sin deber, lo matan. En cambio, si lo matan, aquí va a venir con nosotros, así piensa. Híjole, por eso un sabio... ya lo mataron. Yo así le he dicho a Melesio, que no quería, porque le mataron al papá por lo mismo. 'Ah, ¿tienen miedo? No, sólo están hablando, vámonos'. (Risas). [A] Cristo así lo mataron, a nosotros también, adelante. 'Ya no voy a seguir nada' [decía Melesio]. Se enfermó. 'Es lo que te digo', le decía yo. Se arrepintió. No, no. El que ya tiene, pues no teme uno. Aunque le digan: 'Fulano te quiere matar', no le hace, más bien. 'Mejor yo voy a correr' (risas). Sí, por eso así aparecen, el venadito, es Tamatzi, ahí quedó lueguito. Escupió y ahí se formó el peyotito. Como era maíz, se formó así. Si se lo come uno, huy, se le viene y lo encuentra,

es cuando pasa un venadito, corre por ahí. Si sigue la huella, ahí va formando. O un conejito, ahí va, pues ahí se va formando [el peyote].⁴³¹

4.3. La comunicación en el ámbito social: del especialista en lo sagrado a la comunidad

Una vez que el mensaje es percibido por el *mara'akame*, debe transmitirlo a la comunidad, a la cual va destinado en último término. En efecto, el mensaje se dirige a promover distintas conductas sociales, orientadas básicamente a la continuidad de la vida, como es el caso de la agricultura, así como a compromisos contraídos entre las personas y la divinidad:

P. ¿Y qué es lo que piden los dioses en la ceremonia a las personas?

R. Pues algunos, si tienen una promesa [los dioses dicen]: 'No, pues me prometió esto y no me ha cumplido', así dicen. 'A ver ahora cómo va a decir, a ver si reza una oración para escucharnos.' Por eso a uno lo llaman: 'Mira, aquí dicen, a ver si vas a cumplir o qué.' No, pues tiene que rezar uno, poner una vela ahí, si va a cumplir. Y así, y otro, sale otro. 'Mira, aquí dicen, y órale'. No, pues se mueve la gente de esa manera.⁴³²

Hemos visto en el segundo capítulo de esta tesis, cómo la condición de chamán es adquirida a lo largo de un proceso, el cual incluye períodos de soledad. Sin embargo, el chamán no es un ser ajeno a la sociedad, pues desempeña un papel dentro de esta. Cumple, por lo tanto, funciones sociales orientadas generalmente a la cohesión y al bienestar de la comunidad.

Su papel es primordial en la ceremonia o fiesta: constituye el eje de la misma, al dirigirla y organizarla. Él dice a las personas qué deben hacer en cada momento del ceremonial. Y principalmente, lleva a cabo el canto, repetición del canto de los seres de lo sagrado, quienes "(...) cantan bonito, hay que escucharlos nomás."

Los *mara'akate* llevan a cabo las ceremonias del lugar en donde viven. En las comunidades donde no hay chamanes, invitan a *mara'akate* de sitios cercanos, para hacer la ceremonia. Son tratados con mucho respeto, al hacerseles la invitación, en su

⁴³¹ DE LA ROSA, Ascensión, *op. cit.* (2001).

⁴³² *Ídem*

traslado y durante las ceremonias, aunque no reciban pago alguno por el servicio, exceptuando parte de las ofrendas preparadas para la fiesta.

P. Hay algunas comunidades que no tienen maraakate, ahí no vive ningún *mara'akame*. Cuando esas comunidades tienen que hacer una ceremonia, ¿cómo invitan a un *mara'akame* para que les ayude?

R. Pues con mucho trabajo. Allá donde haya, pues lo tiene que buscar uno. De ahí lo saca uno con mucho rezo. Si nomás le dicen: 'Vamos para allá', pues no, no te escucha nada. '[Quién] sabe dónde me está invitando'. No, tiene que rezar. Entonces dice: 'Ah, pues yo creo que sí se necesitan uno que les oriente'. Y ya le dice a su señora: 'En tal parte voy, y me vuelven a traer aquí'. No, pues lo tiene que traer uno y luego llevarlo hasta su casa. Pero batallamos, batallan pues mucho. Aquí, porque yo estoy aquí, pues nomás aquí me hablan ya. Pero si yo no fuera, pues cómo batallaría mi familia. Nosotros batallamos cuando falleció mi tío. Híjole, pues yo mero lo traía de lejos, hasta por allá, [en] el Takuachi, allí vivía uno. Tenía que caminar hasta allá. Y así, ya sabía el rezo. No, pues sí, lo traía. Y luego lo dejaba con muchos rezos. Y nos hacía la ceremonia. No, son trabajosos. Y más si estamos más ancianos, híjole, ocupan muchas palabras.

P. ¿Y como qué palabras, don Chon?

R. No, pues así, diciéndole bonito, para que a uno le haga la ceremonia. No, pues vamos a hacer esto y esto, ya tenemos todo. Ya nomás te llegas y entregas, y ya. Todo lo que piden, pues ya lo tenemos. Queremos escuchar si todavía falta, pues tenemos que hacer otra ceremonia. Así. No, si nomás le dices: 'Vamos a mi casa', no, él no viene.

P. ¿Y es un mismo rezo?

R. Sí. Nosotros hablamos, así le dice uno.

P. ¿Y cuando acaba la ceremonia y lo lleva de regreso a su casa, se le dice algo?

R. Sí, también. Pues se juntan muchas cosas. También rezan. 'Por medio [tuyo] nos cumpliste, estamos muy agradecidos. Que por tu camino esté bien, que no haya nada. Que tu familia esté bien'. Todo se le dice también. 'Que esté bien, todo, como usted nos hizo el favor. Usted también que esté bien. Esperamos que Dios te mande más poderes'. Así, todo le dicen también. Ya se lo llevan, vámonos. Así a caballo, vámonos, hasta allá, a

su lugar. Ya también la familia, ya lo reciben. 'Ya lo recibimos'. Se contentan también ellos.

P. ¿Un *mara'akame* cobra, recibe algo a cambio de hacer una ceremonia en otro lugar que no sea el suyo?

R. Pues, como..., a la ceremonia no. Si algo sacrifican, un animal, se trae carnita, pues ya. Mucho tejuino, ya. Le premian. Tamalitos, chocolatito, y ya.

P. ¿Y a usted lo han invitado para ir a realizar ceremonias en otro lugar?

R. Sí, cuando yo sano a una persona, él tiene que decir: 'Mira, por ti me sané, porque hablaste con los poderosos. Y recé, pues tengo que cumplir ya. Lo que recé, usted mismo vas a dar a los poderosos, para que ya, nos sigan ayudando'. Así me dicen. 'Tienes que ir hasta mi rancho'. Y tengo que ir hasta allá. Ya entrego todo lo que pidieron, pues ya, nos quitamos de lío, también a mí, ya me dejan en paz. Haz de cuenta que, si por ejemplo, si usted sacas un preso ahí, le dices: 'Si no te pagan, pues yo pago por él. Sáquenlo'. Y así, pues ya lo sacan. Ya si no paga él, tengo que pagar yo. Si él tiene voluntad de pagar, pues ya, va a pagar. Paga, nos quitamos de líos. Y así viene siendo también acá. Uno tiene que responder por otro, una persona que está caída ahí. Y así trabajamos. Yo saqué cuatro. Uno de Guadalupe, uno que vive por allá, de El Zapote. Se estaba muriendo. Se sanó y luego luego vino hasta aquí, ya caminando. 'No, ya estoy bien, ya voy a cumplir, vámonos'. (Risas). De fiesta allá. Y cumplió, y ya anda, sanito. Y así tiene que ser.⁴³³

A este respecto, Eutimio Morales, un miembro de la comunidad de Guadalupe Ocotán (a la cual está adscrita Chapalilla), quien no es *mara'akame* ni segundero, explica cómo aprendió a invitar al cantador o *mara'akame*:

Yo no sabía cómo se le invita al cantador para hacer una fiesta. Desde que me junté [cuando se casó] ya me ha tocado 2 veces invitar al cantador, le llevas el cigarro, un litro de vino, para que acepte, y una vela, para que se venga con eso. Si se lo toma el cantador, ya platicamos y le ofreces el cigarro, platicas con él, (pregunta) qué fiesta van a hacer, si la del pollo, del esquite o del tambor. Si está malo un niño, también se le dice

⁴³³ *Íd.*

para que lo cure. A base de sueños, por qué está mal el niño [lo] sueña y ya te dice el día cuando lo va a limpiar, o que te falta un venado.⁴³⁴

Para los chamanes es una obligación ir a donde los inviten a realizar ceremonias.

P. ¿Y en todas las fiestas, usted canta, también?

R. - Sí, como aquí. Pos aquí me toca a mí. Como otras partes, por ai' hay más. Como ahí en el Aire también está uno. Aquí en el Tepetate, también está uno. A él le toca ahí en su casa.

P. ¿Un *mara'akame*?

R. Mjm. Como aquí en Nanchilera, pues Rito. A él le toca. Pero sí, visitamos, como él me visitó. También cuando va a hacer ceremonia, pues le vamos a ayudar, pa' que sea seguridad.⁴³⁵

Uno de los servicios sociales más solicitados al chamán por la comunidad, es la curación. Eso se debe tanto a la práctica ancestral de la medicina tradicional, como a la escasez de clínicas de medicina alopática en la región. En palabras del señor Ascensión de la Rosa:

Como aquí, no hay muchos *dotores*, a nosotros nos caen los enfermos. En veces cuido a los que vienen por allá, yo aquí me toca aquí ranchitos, aquí vienen a veces. A veces pos no está. El que hace la ceremonia allí, vive por ahí en Las Higueras. Nomás viene a veces. No pos, allí mientras que está por allá, están enfermos la familia. Aquí caen conmigo.

P. ¿Usted los cura?

R. Sí. Sí, le ayudo. Tiene mucha familia. Todo Guadalupe [Ocotán], caen aquí con él. Cuando él no puede, pues me echa pa' acá: 'No, pos vaya con fulano. Es que yo no'.⁴³⁶

Con respecto a la práctica de la medicina, Joseph Campbell (1996) afirma: "La curación del chamán se alcanza a través del arte: es decir, mitología y canto. (...) Y la práctica del chamán también se realiza en forma de arte: una imitación o presentación en la esfera del tiempo y el espacio del mundo visionario de su <<rapto>> espiritual."

437

⁴³⁴ MORALES, Eutimio, en entrevista. Guadalupe Ocotán, Nayarit. 30 de junio de 2001.

⁴³⁵ DE LA ROSA, Ascensión, *op. cit.* (1996).

⁴³⁶ *Ídem*

⁴³⁷ CAMPBELL, Joseph, *op. cit.* (1996), p. 303.

Por su parte, es posible detectar dos tipos de comunicación entre el chamán y la comunidad:

- a) El chamán como transmisor de un mensaje comunicado a él, desde el ámbito metasocial o sagrado (dioses, antepasados, héroes, espíritus) y destinado a la comunidad (ámbito social o profano).
- b) El chamán como persona que brinda servicios a la comunidad: la realización de ceremonias y la curación. En este caso, diversos miembros de su propia comunidad, o de otras comunidades, carentes de chamanes, le solicitan sus servicios.

En ambos tipos de comunicación subyace la función del chamán como mediador entre lo sagrado y la comunidad.

4.3.1. Del especialista en lo sagrado a los *segunderos*

En el contexto ceremonial, la comunicación de lo sagrado a lo profano (del ámbito metasocial al social) existen dos niveles de mediación. En el anterior apartado se ha descrito el primero.

Como se señaló, la primera mediación es llevada a cabo por el chamán, quien escucha lo expresado desde el nivel metasocial, y lo repite, en la variante que hemos denominado sagrada, de la lengua huichola. A continuación se describe el siguiente nivel de mediación.

4.3.2. De los *segunderos* a la comunidad

La segunda mediación es la efectuada por los *segunderos*, quienes escuchan el canto del chamán, expresado en huichol sagrado, y lo traducen para la comunidad, en el huichol que hemos denominado profano. De este modo, la comunidad entiende el mensaje que, de acuerdo con los chamanes, proviene del contexto sagrado.

Sin embargo, también se considera que el idioma expresado por los dioses sí es inteligible para algunos miembros de la comunidad, pero es necesario que los *segunderos* repitan (o traduzcan) las palabras que —a su vez— han escuchado del

chamán, para que los miembros de la comunidad las tengan presentes, mediante la reiteración. Así lo señala Crispín Carrillo, segundero:

P. ¿Qué es lo que deben hacer los segunderos en la ceremonia?

R. Los segunderos son los que hacen, nada más para lo que dice el *mara'akame*, van cumpliendo lo que les dice él. El *mara'akame* dice si van a rodear a la lumbre, van a rezar unas oraciones ahí. Y uno es el que hace nomás eso. Uno está sentado nomás.

P. Y los segunderos, ¿qué es lo que escuchan, qué es lo que oyen en la ceremonia?

R. No oyen nada, nomás al *mara'akame*, nomás a él. Traducen nomás lo que el cantador va cantando, va diciendo.

P. ¿Y ellos también tienen que cantar, o cómo es esa traducción?

R. Pues para decirle a sus compañeros nomás.

P. ¿A las otras personas?

R. A las otras personas que también participan ahí.

P. El idioma que los segunderos oyen que canta el *mara'akame*, ¿es el mismo idioma que hablan las personas de la comunidad?

R. Sí, es el mismo.

P. ¿Y por qué se traduce, por qué dices que hay que traducirlo?

R. Pues lo que dicen los *cacauyaris*. Dijeron: 'esto, van a hacer esto'. 'Tienen que ir a la cacería, pues'. Pidieron esto los *cacauyaris*, que un venado, que un pescado, un jabalí, así.

(...)

P. ¿El idioma que los segunderos cantan o traducen es el mismo?

R. Sí, es el mismo.

P. ¿Se puede hacer una ceremonia sin segunderos?

R. Tiene que haber. No se puede así nomás, que el cantador nomás esté ahí, solito. No se puede.

P. ¿Por qué no se puede?

R. Porque no se oye bien, tiene que ocupar ayudante también. Que digan, más que nada que lo ayuden.

P. ¿Pasa algo, las personas escuchan lo mismo si no hubiera segunderos, que nomás fuera el *mara'akame* el que estuviera cantando, la comunidad entendería lo mismo?

R. Sí, pero tiene que haber por lo menos un segundero.

P. ¿Puede haber más de uno?

R. Sí, como tres o cuatro. Como particulares.⁴³⁸

Por tanto, la función de los segunderos es ser mediadores entre el discurso del chamán —que, a su vez, escucha de los dioses— y la comunidad. Dicha labor es tanto una traducción como una repetición. Ascensión de la Rosa explica la labor de la traducción:

P. Me dice usted también que los segunderos traducen. ¿Por qué tienen que traducir los segunderos?

R. Algunos pues no entienden, hay muchas palabras correctas. Algunos pues no les entienden. Por eso el segundero [dice]: ‘Mira, escuchaste, y de esta manera te están diciendo este, y este y este’. También si uno no escuchó, tiene que arrimarse, ‘bueno, qué quiere decir, este, y este , y este’. Y ya lo dice él, directo, bien.

P. ¿Y para quién traducen los segunderos?

R. Para los habitantes de allí, de la ceremonia, a toda la familia.

P. ¿Y qué es lo que traducen los segunderos?

R. Porque como dijeron ellos, los poderosos, y cómo cantó el *mara’akame*, todo lo tiene que traducir él. Porque un *mara’akame*, pues a veces [dice], ‘no, pues ya escucharon, ya para qué le digo’. Ya no les dice nada, solamente, si quiere... [A] Los segunderos también así les dicen. Él tiene orden. Le dice el *mara’akame*: ‘Usted le puede decir a la gente, usted ya escuchó. Unos como que no escucharon.’ Y le alcanza a decir: ‘Mira, que este, y este. Tenemos que cumplir’.⁴³⁹

Es decir, los segunderos se encargan de hacer énfasis en aquello que los dioses transmiten a la comunidad, lo cual influye en su comportamiento, como se verá en el siguiente apartado.

Eutimio Morales, indica que él no tiene la facultad de escuchar a los dioses; además, no le es fácil entender lo que dice el cantador, aunque sí el segundero:

P. ¿Puedes escuchar lo que dicen los *cacauyaris*?

⁴³⁸ CARRILLO MONTOYA, Crispín, *op. cit.*

⁴³⁹ DE LA ROSA, Ascensión, *op. cit.*, (2001)

R. No, nomás el cantador y el segundero, porque hay palabras que casi no entiende uno al cantador, y al segundero sí, porque es más despacio de oír.

P. ¿Por qué dices que hay palabras que no se le entienden al cantador?

R. Porque uno no conoce los lugares cómo se llaman, y esos son los que nombran. Ya ves que cuando uno va a Chapalilla tienen nombre: vas a pasar a la Ciénega, a San Isidro, luego llegas a El Aire. Así también el cantador así se guía, hasta la playa, que Aitzárie, lugares así... cómo se nombran, como Aurramanaká, todos esos lugares: puros cacauyaris grandes. Uno no conoce esos lugares, por eso no entiende los nombres.

P. ¿Entiendes lo que cantan los segunderos?

R. Entiendo poquito [porque] son más pasivos para cantar, que el cantador, que hablan de otro modo. O sea que el segundero lo repite dos veces, el cantador una vez nada más, y el segundero lo repite otra vez.

P. ¿Y para qué repiten la canción los segunderos?

R. Es como la canción, una palabra así la cantan y otra la repiten. Avisan también qué van a hacer, cuando terminan, descansan un rato y dicen qué van a hacer, si van a prender vela, o van a dar vuelta, o si no se les cumplió porque no mataron venado ahí tienen que rezar en la lumbre con todos los segunderos. A base de canto del cantador, se preguntan los lugares que por qué no fue, y decir todos sus pecados y en qué fallaron.

440

De este fragmento de entrevista, puede captarse el hecho de que la falta de entendimiento de las palabras de los dioses, por parte de un miembro de la comunidad que no es *mara'akame* ni segundero, se debe a una disonancia cognoscitiva, tanto al no entender algunas palabras, como por no conocer los lugares que se nombran durante los cantos sagrados.

El segundero, al igual que el chamán, puede ser hombre o mujer. Si bien el 'segundear' o 'hacer segunda' al *mara'akame* en su canto, precisa entender el idioma en que este canta, la única condición para 'segundear' es estar inmerso en el aprendizaje del chamanismo, lo cual requiere cumplir con distintas obligaciones, como lo explica el segundero Crispín Carrillo:

P. ¿Y qué se necesita para ser segundero?

⁴⁴⁰ MORALES, Eutimio, *op. cit.*

R. Pues nomás que aprenda. Tú puedes ser segundero, nomás vas copiándole al maraakame, lo que canta nomás.

P. ¿Para ser segundero hay que estar ordenado?

R. Sí. Más si tienes el interés de ser segundero.

P. ¿Para ser segundero hay que hacer ayuno?

R. Sí, algunos los hacen nomás así. Aunque no estén aprendiendo.

P. ¿Y qué necesitan los segunderos, nomás entender?

R. Sí.

P. ¿Cualquiera, aunque no sea segundero puede entender al *mara'akame*?

R. Sí, cualquiera.

P. ¿Y cuánto tiempo se necesita para aprender a ser segundero?

R. Como unos cinco años. Depende como tengas la mente. Depende como te fijes. Si eres muy listo, pues vas a aprender como con dos o tres segundeadas. Primero segundeaste aquí, luego dentro de un mes segundeaste por ahí, dentro de dos meses segundeaste por ahí, pues vas aprendiendo, conforme vaya la fiesta.

P. ¿A los segunderos los invitan a participar en la ceremonia?

R. Sí. Por ejemplo, si vas a ser segundero, si te convidaron para ser segundero, tienes que estar cinco años. A los seis ya te dan la despedida. Ya te dicen: 'hasta aquí terminó nomás'. Y puedes andar donde quiera, o puedes venir aquí a la fiesta, pero ya no vas a segundear.

P. ¿Cómo una obligación?

R. Sí, se lleva cinco años. Igualmente el *mara'akame*, cinco años en un solo lugar.

P. Por decir, ¿Cuándo hacían la ceremonia aquí en Nanchilera, te tocaron cinco años de segundear?

R. Sí, y después ya me soltaron.

P. ¿Y eso quién lo dice, quién lo decide, de que tienes que estar los cinco años en un solo lugar?

R. Yo me acuerdo, los días que estoy aquí, así se ha llevado. Es la tradición. Igualmente si eres violinista, también. Desde un principio tiene que ir el *mara'akame*, los dos segunderos, el violinista y el guitarrero. Se ocupan cinco. Pero las cinco personas tienen que cumplir los seis años ahí. Ya después, otras personas, las que faltan. Pero de ahí mismo, de ese lugar sagrado. De ese centro ceremonial.

P. Y, por ejemplo, ¿en esos cinco años que estás siendo segundero de un lugar, puedes ir también a segundear a otro lugar?

R. Sí, sí se vale. No le hace que vayas a una fiesta, puedes segundear. Pero aparte va a tener él [el *mara'akame* de ese lugar] sus segunderos. No le hace, tú puedes participar ahí un ratito. Puedes llegar ahí. Yo por ejemplo, cuando me da mi gana, voy a una fiesta, por ahí segundeo un ratito y ya. Y ya voy a otra fiesta, y así. Ahí están los que están de planta.

P. En una ceremonia los dioses piden un jabalí o un venado, para llevar a los lugares sagrados, eso lo dicen en la ceremonia, cuando se está cantando...

R. Dicen los *mara'akames*, ya si él va a decir en el canto, en el canto ya va diciendo él, ya las demás personas y están escuchando. Si no escucharan las personas, para eso están los segunderos, ya lo repiten. '¿Sí escucharon bien o no escucharon?'⁴⁴¹

4.4. Influencia de la comunicación con lo metasocial en el comportamiento social de la comunidad

Hasta aquí, se ha descrito el proceso de comunicación que va de la esfera de lo sagrado o metasocial, a la de lo profano o social. También se han mencionado los contenidos básicos de los mensajes. Destaca la importancia de la comunidad, como destinatario final de los mensajes provenientes de lo sagrado:

P. [Los dioses] le dicen al *mara'akame*, pero en la ceremonia también participa la gente de la comunidad, las demás personas, aunque no sean *mara'akate*. ¿Qué hace la comunidad, qué hace la gente, después de que reciben la palabra de los dioses?

R. Ellos nomás lo ponen a un *mara'akame* así, con muchos rezos. 'Mira, pues por medio de todos los poderosos, que tú orientas, que tú puedes escucharlos, que usted habla por medio de los dioses, pues nos vas a hacer el favor, de que queremos escuchar, queremos saber qué es lo que debemos, qué es lo que van a decir. Meramente pues no sabemos, solamente así escuchando uno se orienta'. Así lo tiene que decir uno: 'Mira, por qué estoy malo, por qué así nos pasa a toda la familia así. Por medio de usted queremos saber.' Así, muchos rezos le dan. Hasta a veces, algunos que sabían más, de tiempos (pasados), y decían: 'mira

⁴⁴¹ CARRILLO MONTOYA, Crispín, *op. cit.*

pues yo creo que por medio de los dioses usted que hicieron de ese don, por donde naciste, y así ya, para que usted nos cumpla, yo creo que por eso a ti te dio esa orden. Pues nos vas a hacer el favor, por medio de los dioses.' Y así, muchos rezos. Por eso se arriman con su vela en la mano, y rezan mucho, ahí, cuando va a empezar uno. Pues uno no puede nomás levantarse y 'yo hago mi ceremonia allí', pues no se vale. Necesita que digan, toda la gente, toda la familia tiene que hablar ahí, para que ahí quede escrito. Ya el Abuelo Fuego se hace un chuparrosa y lo lleva a los poderosos. Uno nomás lo está siguiendo, lo está escuchando cómo va diciendo. Hasta ahí, se unen. Ya ellos ya hablan directo, con el *mara'akame*. Por eso ya empieza a cantar, y estos dicen: 'este, y este, y este' y otra vez, toda la noche, tiene que estar al tanto nomás, con el teléfono. Nosotros pues no tenemos grabado así una canción, ni nada. Nosotros nomás lo que ellos dicen, pues así, lo traducen para que todos escuchen la palabra de ellos.⁴⁴²

La sociedad huichola, en su cosmovisión, integra en un todo lo sagrado y lo profano. Al basar su subsistencia en la agricultura de temporal, los huicholes dependen de la regularidad de los ciclos naturales, en específico, de la alternancia de la época de lluvias y de la época de secas. En el tercer capítulo, se describió el simbolismo de esa alternancia, basada en los mitos del agua y del fuego, así como los mitos de origen, principalmente el del inicio de la agricultura.

Como lo expresan en general las culturas premodernas (véase del primer capítulo al tercero), y como lo dice en específico el *mara'akame* huichol Ascensión de la Rosa: "Solamente hablando los poderosos, ellos dicen: '*de esta manera y esta, en nuestras épocas así lo hicimos nosotros, así háganlo*', así dicen."

Los mensajes que provienen de lo metasocial y se destinan a lo social, son de distinta índole. Puede tratarse de una repetición de los mitos. Al respecto, dice Mircea Eliade (1992), refiriéndose al tiempo mítico, sagrado:

Revivir aquel tiempo, reintegrarlo lo más a menudo posible, asistir de nuevo al espectáculo de las obras divinas, reencontrar los seres sobrenaturales y volver a aprender su lección creadora es el deseo que

⁴⁴² DE LA ROSA, Ascensión, *op. cit.* (2001).

puede leerse como en filigrana en todas las reiteraciones rituales de los mitos.⁴⁴³

Otros mensajes, de especial interés para este apartado, se refieren a diversas acciones que debe llevar a cabo la comunidad. Principalmente, la entrega de ofrendas, como se ha referido en el punto 4.1., de este trabajo: “La comunicación en el ámbito metasocial: de la esfera sagrada al especialista en lo sagrado.”

Por su parte, Crispín Carrillo indica qué es lo que solicitan los dioses durante las ceremonias, y que es transmitido a la comunidad:

P. ¿Los segunderos traducen lo que piden los *cacauyaris*?

R. Sí, para hacer las ceremonias o para llevarlo a un lugar sagrado. Por ejemplo, en Aurramanaká, o al mar, en San Blas, en Real de Catorce, Rapavilleme.

P. ¿Después de la ceremonia?

R. Después de la ceremonia.⁴⁴⁴

Como se ha visto a lo largo de esta investigación, las ofrendas tienen la función de cerrar un ciclo que arranca –según las concepciones premodernas— del ámbito sagrado y se inserta en el profano, en el mundo habitado por el ser humano. En ese ciclo se transmiten, principalmente, la vida y el movimiento, bajo sus diversas manifestaciones: plantas, animales, el ser humano, el crecimiento, la salud, la fertilidad, la sucesión de las estaciones.

El cierre del ciclo se da con la entrega de ofrendas, elaboradas y presentadas desde el ámbito social, y destinadas al entorno metasocial. El objetivo de las ofrendas es devolver simbólicamente a lo sagrado lo que éste ámbito ha otorgado a lo profano. Es el cierre del ciclo en un proceso de comunicación entre los dos mundos.

Desde la perspectiva de los huicholes, la entrega de ofrendas es una obligación, ya que obedece a las disposiciones de los dioses, tal como las expresan en las ceremonias. Hemos visto la trayectoria del mensaje, que parte de la esfera de la divinidad, para insertarse en la esfera humana por mediación del chamán y los segunderos. Una vez transmitido el mensaje, éste tiene repercusiones directas en la

⁴⁴³ ELIADE, MIRCEA. (1992). *Mito y realidad*. Labor. Barcelona, p. 26.

⁴⁴⁴ CARRILLO MONTOYA, Crispín, *op. cit.*

comunidad. Primero, cuando los integrantes de ésta comentan sobre dicho mensaje y, segundo, cuando inician la actividad a que los ha impelido el mismo.

P. Después se acaba la ceremonia, ¿la gente comenta? Después de la ceremonia, [las personas]¿hablan sobre lo que los dioses dijeron?, ¿vuelven a hablar de lo que los *cacauyaris* dijeron cuando se hizo la ceremonia?

R. Primero se hace una pregunta, un día antes, para saber qué es lo que van a querer (los dioses) para esa ceremonia, para esa fiesta. Unos cinco o seis días antes de hacer la ceremonia. Ya entonces, se sabe qué es lo que pidieron. Ya después van a hablar. Si los *cacauyaris* pidieron esto, vamos a cumplir lo que dicen los *cacauyaris*. Ya nos ponemos de acuerdo, ya vamos, ya salimos de cacería. Ya, si matamos venado, jabalí o pescado, ya tenemos todo el material, y ya. Ya vamos a hacer la fiesta.

P. ¿Entonces sí hablan de lo que dijeron los dioses, aunque no sean marakate, sino personas normales de la comunidad?

R. Sí.

P. ¿Y qué pasa si no se hace lo que los dioses piden, si no se cumple?

R. Pues a las personas, pues, una persona si está mala [enferma], ya el cantador dice: 'A ti te toca que mates, que consigas un venado'. Si anduvimos buscando y no hallamos el venado, puede resultar una enfermedad, si no se cumple.

P. ¿Y en la comunidad también pasa eso?

R. También, por ejemplo la enfermedad, de parte de los niños, diarrea, etcétera.

P. ¿Y no afecta la cosecha o las lluvias?

R. También. La lluvia se puede calmar si no hacemos bien la fiesta. La milpa se puede enfermar. Porque no cumplimos bien, no cumplimos lo que los *cacauyaris* piden. Como un castigo, pues.⁴⁴⁵

De ahí que en los mensajes que desde lo metasocial escucha el chamán, para transmitirlos (a través de los mediadores) a la comunidad, se exprese la naturaleza de las ofrendas, los lugares y los momentos en que deben entregarse tales ofrendas. A continuación, citamos un fragmento de la entrevista al *mara'akame* Ascensión de la Rosa, presentada anteriormente:

⁴⁴⁵ *Ídem*

(...) nos unimos toda la familia, y ya, ya lo que se pide, pues, sacrificamos venado, pescado o sacrificamos algún becerro, y ya dicen: 'Ya deben mucho, pues ya cinco años y nada, pues les toca, un torete o algo', entonces ya nos unimos, tenemos que darle.

4.4.1. Ceremonia del *Lavado de jícaras*

A continuación, se expresa la forma en que se establece la comunicación entre la comunidad y el ámbito metasocial, en el contexto de la ceremonia del *Lavado de jícaras*. La acción central en esta ceremonia es el lavado de jícaras rituales, consagradas e inscritas con símbolos. Cada familia participante en la ceremonia, es poseedora de una jícara:

P. (...) ¿Por qué se hace la ceremonia del lavado de jícaras?

R. Se hace toda la seca porque como otros años, que ya pasó ese año, luego toda la seca, y por eso ya a principios de agua se hace una ceremonia porque ya se lava la jícara, haz de cuenta que vamos a limpiar un terreno donde vamos a sembrar un coamil, para que ya sembremos el maíz para que se dé, para que ya se haga el maíz otra vez, que nazca y para esperar nuevo maíz. Esa jícara, haz de cuenta que es un mundo, que allí vivimos y allí producimos. Significa que los creadores, que así nos dieron esas jícaras para que mi familia, para que todas las familias estén ahí, ciertamente para que los vean los creadores y siempre estemos unidos en ese lugar, por eso las tenemos. Cada familia tenemos, cada persona pues, cada ranchería tiene su jícara. Ya cuando uno ya se acaba uno, y sigue la familia, pues siempre allí, ellos lo traen. Por eso cada año se lava y para que siempre siga produciendo de nuestras cosechas, nuestra familia, que no estén enfermos. Tienen que sacrificar un pescado, una gallina, siempre para que esté escrito allí todo. Queda escrito para que lo vean los creadores, que sí hemos cumplido con ellos. Por eso tenemos en estas jicaritas figuras de chaquira. Ahí tienen pintadas milpas, calabacitas.

(...)

P. ¿Y en qué fecha del año se tiene que hacer la ceremonia?

R. A principios de lluvias, el primero de julio se hace esa. Ahora ya se nos pasó, hasta aquí.

P. ¿Se vale?

R. Sí. Ya después, muy después, pues no se puede, porque ya se está ahogando el coamil. Se deslava mucho, se viene un chorro de agua, pues ya no sirvió el coamil. Por eso se hace al principio, luego luego. En cuanto siembra uno, pues ya se lava la jícara.⁴⁴⁶

Como puede notarse en las palabras del señor Ascensión de la Rosa, las jícaras fueron dadas, en su origen, por los creadores (ámbito metasocial) a los seres humanos, cuyos miembros están representados simbólicamente en las jícaras, las cuales sirven “para que los vean los creadores” (a los integrantes de cada familia, ámbito social). Otros elementos representados en la jícara, además de los miembros de cada familia, son los productos del trabajo agrícola, como milpas o calabazas. Estas representaciones, hechas con chaquira, y los sacrificios exigidos para la “limpia” de las jícaras, son una forma de escritura para manifestar a los dioses, espíritus, “poderosos”, el cumplimiento de la comunidad con las peticiones provenientes del ámbito metasocial. Por lo tanto: “Queda escrito para que lo vean los creadores, que sí hemos cumplido con ellos”.

Como lo explica el *mara'akame* De la Rosa, la ceremonia no puede hacerse en cualquier época, pues corresponde a una específica: la temporada que sucede a la siembra. En cuanto a los pasos necesarios para la realización de este ritual:

P. ¿Qué se necesita para hacer la ceremonia?

R. Un pescadito, sacrificar una gallina, o va a la cacería, mata un venado, pues mejor.

P. ¿Nada más eso se ocupa?

R. Sí.

P. ¿A qué hora comienza la ceremonia?

R. Desde la mañana, muy temprano, se reza.

P. ¿A qué hora termina la ceremonia?

R. A medio día. Ya se hace el ritual, ya se ofrece a los creadores todo lo que, todo lo que tienen, y ya reciben los poderosos, ya come uno. Primero hay que darle a los poderosos.⁴⁴⁷

El ritual, de acuerdo con las palabras del *mara'akame*, constituye la parte central de la ceremonia, como un ofrecimiento a los “creadores”, a los “poderosos”. Después de

⁴⁴⁶ DE LA ROSA, Ascensión, *op. cit.*, 1998.

⁴⁴⁷ *Ídem*

haberles entregado las ofrendas, la comunidad puede participar de la comida. Volveremos más adelante a este tema.

P. ¿Qué es lo primero que debe hacerse en la ceremonia?

R. Pues nomás lavar la jícara y ya, prender una vela y ya. No es gran cosa eso.

P. ¿Nada más se hace eso?

R. Sí.

P. ¿Y después de que se lavan las jícaras y se prende la vela?

R. Pues ya termina uno, los guarda uno bien, ya se acaba el ritual.

P. ¿En dónde se guardan, don Chon?

R. En las casillas que les decimos *ririki*, *calihuey*. Allí siempre se están guardando.

P. ¿Siempre?

R. Siempre, todas las secas, todas las aguas.

P. ¿Qué más, don Chon, sobre esas jicaritas?

R. Ya va uno a la cacería. Si hay un venado, pues mejor. Quiere decir que es una suerte que ya va a venir nueva cosecha buena. Porque los creadores, esos, los poderosos quieren que así le hagamos, y lo están viendo, lo están viendo lo que estamos haciendo. Si no está cumpliendo, pues se enoja, algo le sucede.

P. ¿A quién, don Chon?

R. A nosotros, o a la familia. Muchos a la vez, pues les pica un alacrán, pues lo mismo, porque nosotros no cumplimos. Ellos dicen: “¡Ah!, fulano no ha cumplido”, pues ya, le picó un animal, una cosa.

P. ¿No cumplen con qué?

R. Porque no hacemos como nos dijeron, ellos nos dijeron que cuando siembran maíz, primero hay que consagrarlo, el coamil también, y luego, lavar la jícara, para que no le falte nada, nos dijeron. Por eso nosotros hacemos así, una ceremonia chica, así nomás. Se le ofrece chocolate, algo de comida, y los creadores ya lo reciben, ya se quedan contentos.

P. ¿Por qué chocolate, don Chon?

R. Porque ellos, con eso, el mundo produce. Es de *nacencia* [del nacimiento] del tiempo, ese chocolate. Con ese se hicieron los árboles, y salen muchas plantas, muchas medicinales, y con eso ellos se alimentan, con ese chocolatito, y lo reciben bien. Saqué un chocolate y lo aventé para que lo recibieran todas las cuatro direcciones; no, pues se

contentaron bien y nos visitaron lloviendo. Pues así ellos quieren que lo cumplamos, pues haz de cuenta, si no los lavamos [las jícaras] pues tiene mucha basura y no nacen las semillas, están tapadas. Y por eso se da mucha hierba, y así lavada, se va la milpa derecho. Haz de cuenta que estamos lavando el patio, que estamos barriendo, para que produzcan nuestros alimentos.⁴⁴⁸

En este punto puede notarse cómo el incumplimiento con las disposiciones de los “creadores” suscita su enojo, que tiene consecuencias para las personas irresponsables. Por lo contrario, el cumplimiento es beneficioso; en el caso del lavado de jícaras, equivale a la limpieza de hierbas parásitas en la milpa. Es importante resaltar que, de acuerdo con el *mara’akame*, esas disposiciones fueron “dichas” —es decir, establecidas— por los “creadores”, quienes además vigilan la conducta de la comunidad: “están viendo lo que estamos haciendo.”

La comunidad busca establecer comunicación con ellos a través de las acciones rituales; en este caso, el adorno de la jícara, la limpieza de la misma, la realización de sacrificios de animales (una gallina o un pez), la entrega de ofrendas, como chocolate y comida. Una vez que los “creadores” reciben las ofrendas, “se quedan contentos.”

El cumplimiento correcto del ceremonial, implica el bienestar para la comunidad, tanto en el aspecto de la salud, como en el de la alimentación. En este caso, el lavado de la jícara permite el crecimiento de las plantas alimenticias.

P. ¿De qué manera es ese lavado?

R. Pues nomás es por Dios que bendice el agua. Ya lavan la jícara, haz de cuenta que todo se barrió el patio, todo se hizo, los coamiles, donde siembra uno, ya se va bien.

P. ¿Quién se va

R. Las milpas crecen rápido.”⁴⁴⁹

Cabe aclarar que la acción ritual del lavado de las jícaras tiene correspondencia con la limpieza hecha a la plantación de maíz, para evitar el crecimiento de plantas parásitas que resten nutrientes al vegetal alimenticio.

⁴⁴⁸ *Íd.*

⁴⁴⁹ *Íd.*

Otro aspecto relevante de la realización de las ceremonias, es la participación de los distintos miembros de la comunidad, agrupados por familias, correspondientes a su vez, a cada una de las tantas comunidades o ranchos dispersos en la sierra.

P. ¿Quién o quiénes hacen la ceremonia?

R. Pues una sola familia, como allá estaba mi hermano, aparte lo hace él. Allí nos invitan nomás así, para que todos los chiquillos, todos los que hay, están para que laven, toda la familia, estén bien todos. Que no haya enfermedades ni nada, que siempre nos ayuden, así se reza.

(...)

P. ¿Y cómo es que se invita a la gente?

R. Es para que todos recemos, la hacemos con devoción [la ceremonia] y además se hace una comida, y ya. Ahora aquí también le vamos a hacer. Vamos a invitar a los que nos invitaron a nosotros. Ellos también vienen, nos acompañan todo el día y ya se toma atole, comida y ya, se acaba. Podemos invitar a los demás, por ejemplo si vamos a hacer algo o sembrar, y nos ayudan a sembrar.

P. ¿Quién ayuda?

R. A nosotros, que uno los invita, que hacemos mucha comida, para que también ellos coman, tenemos que hacer algo, sembrar y rezar unas oraciones y ya.

P. Eso es lo que se hace.

R. Sí, no es gran ritual, haz de cuenta, así nomás.

P. ¿No es una fiesta grande?

R. No. ⁴⁵⁰

En esta parte de la conversación resalta la acción comunitaria del rezo, al cual sucede una comida. El rezo forma parte de la comunicación entre la esfera social y la metasocial. La participación de los invitados, además de los fines ceremoniales, también se orienta al trabajo colectivo en el ámbito profano, a favor de los sembradíos de la comunidad en donde se realiza la ceremonia.

P. ¿Cuándo es que se hace la fiesta?

R. Pues en la mañana, muy tempranito, ya a medio día pues ya come uno. Algunos ayunan, ya a medio día comen.

P. ¿Por qué algunos, don Chon?

⁴⁵⁰ *Íd.*

R. Porque a veces a uno le obligan los poderosos, porque se tarda uno. Como ahorita, nos estamos tardando, como allá vive mi sobrino lejos, a veces está la familia lejos, pues tenemos que esperarlos hasta que lleguen, todos juntos lo hacemos.

P. ¿Todos juntos?

R. Mjm [afirmación].

P. ¿Y porqué hay que esperar a esas personas que viven lejos?

R. Porque pues, una familia tiene que estar presente, todos, porque es una, una sola familia vive, en esa jícara estamos; nuestras almas pues allí están, por eso hay que unirse también todos.

P. ¿Todos los que están en esa jícara?

R. Mjm [afirmación]. Cuando nos bautizamos, pues allí tocamos la jícara, pos' ahí estamos, siempre cuando se va uno lejos, pos' ya sabe. Se enferma por allá, y le dicen: 'Allá te esperan', le dicen los que saben.

P. ¿Cómo, don Chon?

R. Porque a veces se enferma uno, si se va uno de su casa, por allá está padeciendo, y el curandero llega con él, si hay, pues le dice luego luego: "pos' allá no has cumplido, por eso estás malo [enfermo]. Ahora tienes que ir, tienes una jícara". Y ya se vienen, sin querer. ⁴⁵¹

A partir de lo anterior, puede observarse la importancia de la participación colectiva en las ceremonias, comenzando por la familia. La importancia de la participación de las familias en la ceremonia, se basa en la concepción de que dichas familias "viven" (esto es, sus almas se ubican) en las jícaras. La asistencia a las ceremonias se da mediante una invitación hecha por el jefe de la familia que realizará la ceremonia:

P. ¿Cómo se hace esa invitación?

R. Pues, se hace nomás la mayor parte de que uno tiene familia, [con] puras familias se hace. Muchos a la vez están nomás con una sola familia, viven en una casa, y otros, como los primos, hermanos, a esos sí pueden invitarlos, porque ellos nos ayudan y nosotros les ayudamos también. Pero otros, fuera de otros, pues no, ellos hacen otra ceremonia ellos solos.

P. ¿Y cómo se hace esa invitación?

R. Pues nada más le dicen: 'vamos a hacer esta cosa, para que esos, los que nos obligan, pues cada año nosotros aquí los invitamos. Para que los creadores nos ayuden, hay que rezar una oración.' Así nomás, así le

⁴⁵¹ *Íd.*

dicen. Y ya se vienen, por ejemplo, si yo los invito, pues vienen, ya me acompañan.

P. ¿Quién hace la invitación? ¿Quién tiene que invitar?

R. Pues como mi primo Melesio, yo lo invito. Como otros que viven aquí, pues ya saben.

P. ¿Y lo invita con mucha anticipación?

R. No, nomás si no tiene tiempo o algo así, no viene, es una buena voluntad. Tiene otro trabajo, no viene.

P. ¿Y le dice a usted que no va a ir?

R. Sí, él dice: 'No, pues no voy a tener tiempo.' [Responde:] 'No, pues en otra ocasión', pues ya.

P. ¿Y cuántos días antes de la ceremonia lo tiene que invitar?

R. No, pues, ahora ya por ejemplo ya le dije, que va a venir mi sobrino, que aquí también vamos a hacer esa [la ceremonia]. Y ya sabe él.

P. ¿Y lo invitó hace mucho?

R. Pues ahora que hicimos la ceremonia, entonces le dije: 'No, pues allá todavía me falta a mí.' [y respondió:] 'Pues yo también voy.'⁴⁵²

Es notable la organización de las comunidades en familias, como núcleos sociales que interactúan tanto en las acciones ceremoniales, como en las cotidianas, principalmente en lo que se refiere al trabajo comunitario, como es el caso de la limpieza de sembradíos familiares.

En este caso, la fiesta no separa el ámbito sagrado y el profano, sino lo integra mediante las actividades de la sociedad: se auxilia en el trabajo agrícola, se participa en la realización del ceremonial y se comparte una comida, ofrecida por la familia que invitó a las demás. Como vemos en este caso, la actividad de la comunidad está determinada por su relación con el ámbito metasocial (los dioses, espíritus, "poderosos"):

P. ¿Qué hacen los hombres en la ceremonia?

R. Pues, si se ocupa canto, pues tienen que cantar, llamar a los poderosos. Porque siempre unen, no puede ser como uno quiere. Solamente hablando los poderosos, ellos dicen: 'de esta manera y esta, en nuestras épocas así lo hicimos nosotros, así háganlo', así dicen.

P. ¿Así como lo hicieron ellos?

⁴⁵² *Íd.*

R. Mjm, primero así lo hacían ellos. Cuando se formó el maíz, uh, pues ellos, con mucho canto, con mucha alegría lo recibieron, con mucho sacrificio. Nosotros lo tenemos que hacer así como ellos lo trataron.

P. ¿Qué es lo que ellos recibieron y trataron?

R. Recibieron su comida. Antes no había comida, maíz no había. Comían por ahí, puras raíces, verduras, como animalitos. Ya los poderosos les dijeron: ‘¿sabes qué? Sí hay vida para su vida, pero la tienen que recibir bien, como les vamos a decir: tienes que sacrificar venado, guajolote, conejo. De esa manera vas a tener vida’, les dijeron. ‘Ese es un polvito, pero si no lo haces así, pues te enfermas.’ No, pues les dieron un polvito. Lo sembraron, salió maíz. ‘Ya que estén grandes [las plantas] sacrificas una gallina’. Venado, pues había muchísimos venados. ‘Agarra un venado, lo sacrificas, y lo untas de sangre [el maíz]. Nosotros ya lo vemos que está escrito, que estás cumpliendo. Y cuando tiene jilotes, nosotros primero lo recibimos, pero escrito con sangre de venado, de pescado, de un guajolote’, había muchos guajolotes. Y así fue, por eso así lo hacemos nosotros. ⁴⁵³

En esta parte de la entrevista, el *mara'akame* explica los orígenes del culto al maíz, que fue comunicado por los antepasados. El mito sobre el que se basa dicho culto, fue referido en el segundo capítulo de esta tesis. Una vez más, en el párrafo que acabamos de citar, el *mara'akame* afirma, como razón de realizar el culto, la repetición de un acto realizado en un principio, en el tiempo mítico. Esta fundación supone un cambio radical del estado de las cosas: "Antes no había comida, maíz no había" y, después del establecimiento de la nueva forma de alimentarse (sembrando) se funda también el culto vinculado a esta actividad agrícola.

Del anterior fragmento de entrevista, destaca cómo la escritura es un medio de comunicación entre lo social y lo metasocial. En este caso, la escritura hecha con sangre de animales sacrificados, pintada sobre el maíz, como una manera de "recibirlo". También las velas son consideradas por los huicholes como una forma de escritura, equiparable al rezo, como un medio de comunicación:

P. ¿Qué significa la vela?

⁴⁵³ *Íd.*

R. Pues, ahí queda como una escritura, como un papel escrito. Ellos [los dioses] lo ven así. 'Ah, pues sí nos va a cumplir'. Lo reciben ellos, como una carta.

P. Dice que la gente tiene que rezar, ¿puede rezar aunque ellos no estén ordenados, aunque las personas no estén ordenadas?

R. Sí, pues ellos, uno tiene que rezar uno. Pero ahí queda en la vela ya escrito. Uno va diciendo, como que se pega ahí mi palabra. Ellos así ya lo ven: 'Pues sí va a cumplir. Si ya nos manda escritura.' Pues ya lo perdonan.

P. ¿Y cómo se escribe en la vela?

R. Pues nomás se necesita hablar, se necesita rezar. Eso quiere decir que ya voy a escribir. Y allí queda.

P. Dice que se pega en la vela...

R. Sí. Ya se ven nomás unos numeritos allí, letras.

P. ¿Eso quién lo puede ver, esos números y letras?

R. Pues solamente ellos [los dioses]. Ellos nos ven las palabras. Cuando usted reza por ellos, si está rezando con devoción, así te sale de la boca un escrito, muchas letras, ellos lo están escuchando ahí. También así, en una vela ven letras grandes.

P. ¿Es importante tener vela cuando se reza?

R. Sí, con su vela en la mano.

P. ¿Y qué pasa si se reza, si no se tiene vela?

R. Pues así nomás se ve. Van saliendo letras, letras, letras. Aunque no nos escuchen, pero se ven las letras.

P. ¿Las ven, en vez de escucharlas?

R. Ellos lo ven así. Hablamos, pues sí, salen los escritos. 'Ah, está rezando. Siempre quiere ver, o tiene fe en nosotros'. Así piensan.⁴⁵⁴

Dado que el maíz constituye la base alimenticia para los huicholes (así como para los pueblos mesoamericanos, en general), es importante resaltar el papel jugado por la alimentación en esta ceremonia de la limpia de jícaras, como se explica a continuación:

P. ¿Por qué se da de comer en la ceremonia?

R. ¿Se da de comer?

P. Sí, ¿por qué dan una comida a los invitados?

⁴⁵⁴ DE LA ROSA, Ascensión, *op. cit.* (2001).

R. Ah, pues porque les ofrecemos muchas cosas, como atoles, como mucha comida de pescado o gallina, sacrificamos muchos animales y untamos con sangre, y lo que sobra pues, se hace caldito, y por eso, porque va a haber mucha comida, por eso invitamos a toda la familia, para que se termine toda la comida. Primero se hace para los poderosos, ya que ellos reciben, ya nosotros enseguida comemos.

P. ¿Hay mucha comida entonces?

R. Para entonces, pues nos dieron mucho atole y luego mucha comida, estaba aquí, y otro y otro nos daban. Nos llenamos mucho. Por eso, si hacemos poquito, [se] pierde la comida. Cada familia le teníamos que ofrecer a los poderosos, y otro, y otro, y otro, por eso se hace mucha comida. A nosotros nos toca ya comer.

P. ¿Por cada familia se ofrece?

R. A todos los poderosos les dan. Matan una gallina, otra familia pescado, otra, atole, mucho atole hacen.⁴⁵⁵

Como puede notarse, la comida es preparada por las familias de la comunidad donde se realiza la ceremonia. Los alimentos son cocinados tanto para “los poderosos” (ámbito metasocial) como para los participantes en la ceremonia que, como hemos visto, pertenecen tanto a la propia comunidad, como a otras comunidades (ámbito social). De hecho, se ofrecen sacrificios a “los poderosos” (esfera de lo sagrado) y, de los animales sacrificados “(...) y lo que sobra pues, se hace caldito, y por eso, porque va a haber mucha comida, por eso invitamos a toda la familia, para que se termine toda la comida.”

La comunicación entre lo profano y lo sagrado no se agota al concluir la ceremonia. La correcta o incorrecta realización de la misma, supone –respectivamente— beneficios o perjuicios a la comunidad:

P. ¿Cambian las cosas para la gente y para el rancho, después de la ceremonia?

R. Sí a veces, cuando hacemos fiesta, todos recibimos salud. Ya se quita toda la enfermedad. Ya vive uno tranquilo. Pero si, si fallamos algo, si no le entregamos todo completo, pues nos enfermamos. Nos dicen: "¡Ah! Pues no recibí nada. ¿Qué pasó?" Pues ya está enfermo. Pues la palabra de Dios es fuerte... Pero si no hago bien, uh, pues se acaba la salud.

⁴⁵⁵ *Ídem*

P. ¿Qué es lo que ellos dan?

R. Pues que no esté uno enfermo, que esté uno bien. Si está uno enfermo, pues hay que quitar la enfermedad, en un ratito y al otro día ya estoy bien.

456

En efecto, el error en la fiesta, la entrega incompleta de lo que se exige desde el ámbito de lo delicado, tiene como consecuencia la enfermedad en las personas que incumplieron. Sin embargo, el chamán puede ayudarles a recobrar la salud, informándoles del incumplimiento y la forma de remediarlo, como se ha señalado anteriormente.

Sobre la participación de los miembros de la comunidad en las ceremonias, de acuerdo con Eutimio Morales, se da en forma activa a partir del matrimonio:

Cuando uno ya se casa, se junta, tiene compromiso de participar ahí, porque el niño que tenga, va a recibir la bendición del cantador, por eso participa, en repartir tejuino, ayudar a tocar el tambor, a llevar la leña. Primero se junta la gente para poder traer al cantador, platicar con él, que vamos a hacer fiesta y arrimar todo, y a cazar venado también, hacer flechas que les dicen *ulú*, para poder cazar el venado. Y decirle al cantador que vamos a ir a la sierra, para que también tenga nociones, tenga ya el venado listo.⁴⁵⁷

El mismo informante indica que las personas solteras, si bien no tienen una participación activa, pueden estar como invitados en la fiesta.

La participación en las ceremonias, por parte de los miembros de la comunidad, se da en distintas actividades, como repartir el tejuino (entre personas del mismo sexo que quien reparte).

4.5. Análisis del proceso de comunicación entre lo sagrado y lo profano (lo metasocial y lo social) en el ceremonial huichol, a la luz del modelo actancial de Greimas

⁴⁵⁶ *Íd.*

⁴⁵⁷ MORALES, Eutimio, *op. cit.*

Tomando como base el modelo de Greimas, la comunicación entre la esfera metasocial y la social –en el ámbito ritual de una comunidad huichola– se da con base en relaciones recíprocas entre las dos esferas, que comparten un modo de existencia, como actantes de un microuniverso (el proceso de comunicación investigado), y sus actividades tienen un sentido general, además de operar transformaciones.

El modelo referido permite categorizar a los actantes y sus funciones, de manera abstracta y formal, aplicable a distintas situaciones, aunque enmarcadas dentro del contexto ceremonial.

En el caso de la comunicación efectuada entre la comunidad huichola y lo sagrado, se presentan los tres ejes básicos de relación en el modelo actancial desarrollado por Greimas, tal como se presentó en el primer capítulo de la presente investigación:

- a) Sujeto-objeto (fin)
- b) Destinador-destinatario (mediados por el objeto)
- c) Ayudante-oponente (actantes circunstanciales)

Estos ejes básicos representan oposiciones, bajo la forma de términos actanciales, y son suficientes para describir la organización del proceso comunicativo entablado entre una comunidad huichola y el terreno de lo sutil. La distribución de los papeles y de los actantes suele mantenerse igual, independientemente del tipo de acción ceremonial presente. Como se vio al principio de este capítulo, hemos revisado dos tipos básicos de ceremonia:

- a) Una, realizada con mayor frecuencia y caracterizada por su prolongada duración. Estas ceremonias inician en el crepúsculo, con cantos que terminan al amanecer, alternando con música, danza y distintos pasos rituales, como entrega de ofrendas y preparación de bebidas y alimentos rituales. El canto y parte de la danza se llevan cabo en torno de un fuego ritual. En este tipo de ceremonias, suele llevarse a cabo el sacrificio de un bovino al amanecer de la primera noche. La carne del animal sacrificado es cocinada durante la segunda noche de ceremonia, en que también están presentes el canto, la música y la danza. Por lo común, cuando no se lleva a cabo el sacrificio, estas ceremonias duran sólo una noche.

- b) El otro tipo de ceremonias es de menor duración, se realiza durante el día, no hay cantos ni danzas, y los sacrificios son de especies menores (como gallinas o peces).

En los dos tipos de ceremonias hay homogeneidad en la distribución de papeles y de actantes.

4.5.1. Sujeto y objeto

Recordemos que en el modelo actancial, el sujeto (S) desea o busca un cierto objeto o fin (o), referido a lo material, lo inmaterial, o a un valor orientado a determinados fines.

En el caso estudiado, el sujeto se refiere a dos categorías: cada individuo y la sociedad huichola (tanto una comunidad en específico, como el grupo de comunidades pertenecientes a un mismo centro ceremonial).

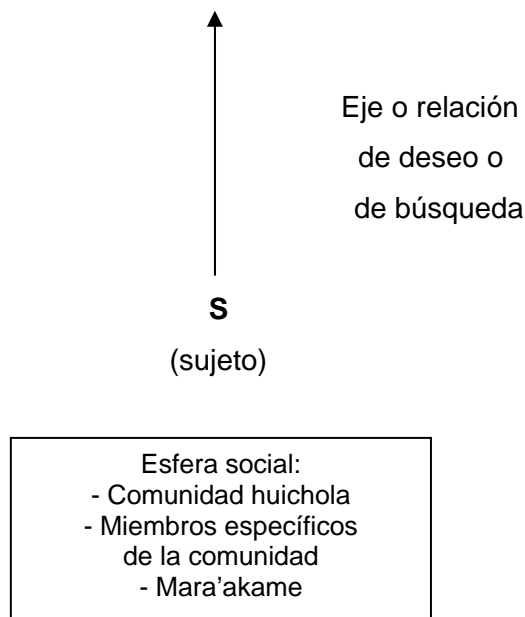
El objeto deseado es variable, tanto en el plano individual como en el colectivo. Puede referirse a información (que, como lo hemos visto, se presenta en forma de palabras cantadas), el mantenimiento o recuperación de la salud (para alguien en particular, para una familia, para la comunidad entera), fertilidad de los campos, las personas y los animales, desarrollo en el aprendizaje (del chamanismo, de la música, del trabajo con estambre o con chaquira, entre otros saberes y habilidades), así como seguridad en la subsistencia cotidiana.

El objeto puede ser deseado por el sujeto para sí o para otra persona o personas. Al ser receptor del objeto, el sujeto es destinatario del mismo. Como se vio en el primer capítulo, la relación entre sujeto y objeto está investida de deseo:, es decir, el sujeto y el objeto están unidos por un eje o relación de deseo:

o

(objeto o valor)

Salud, fertilidad, seguridad, conocimiento (información), subsistencia, etc.
--



La relación entre sujeto y objeto posee un carácter teleológico, por el cual se manifiesta un poder hacer que, en términos de Greimas (1966), puede ser práctico o mítico.⁴⁵⁸ La relación de deseo se transforma en búsqueda. Es decir, el sujeto (la comunidad o el individuo) busca objetos o valores tales como información, salud, sustento, fertilidad, seguridad.

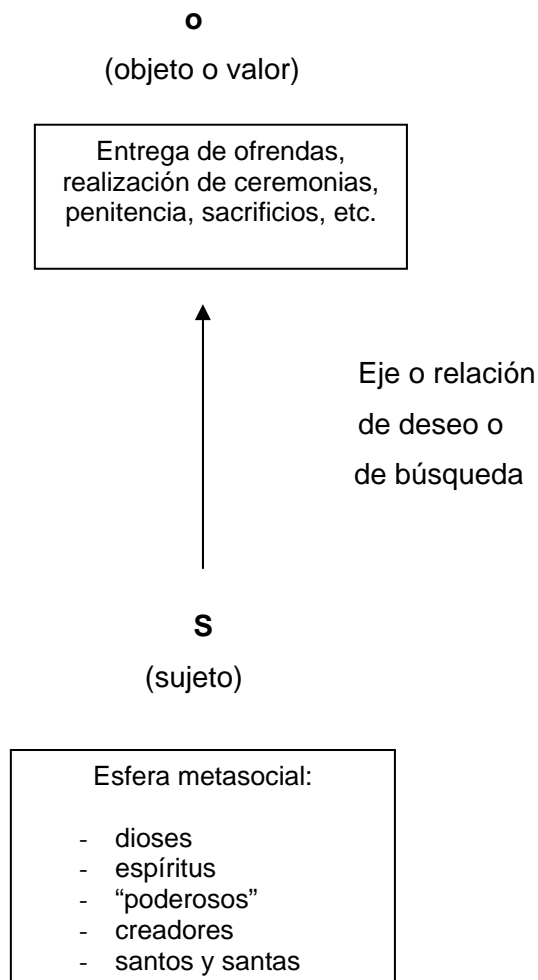
No obstante, la comunidad o el individuo no se mantienen constantes en llevar a cabo la función de sujeto que desea objetos o valores. Como se demuestra en las entrevistas referidas anteriormente, también lo sagrado desempeña la función de sujeto en búsqueda de objetos o valores, si bien tales objetos o valores son diferentes a los deseados por la comunidad o el individuo, cuando se constituyen como sujetos.

La diferencia radica en la naturaleza de lo deseado por el ámbito sagrado pues, como se ha visto en las entrevistas, los objetos de deseo en este caso son ofrendas, realización de ceremonias y de penitencias. En efecto, tal como citamos en el punto 4.1.1.: (...) ellos [los dioses, espíritus] dicen: 'Hagan penitencia, que yo ya tanto darles nomás y darles y ustedes también hagan penitencia, hagan por mí, acá estamos, nosotros también queremos.' Y así.⁴⁵⁹

⁴⁵⁸ cf. GREIMAS, Algridas. (1966). *Semántica estructural*. Gredos. Madrid.

⁴⁵⁹ DE LA ROSA, Ascensión, *op. cit.* (1996).

Resulta palmario cómo el objeto de deseo es, en este caso, la penitencia que debe ser realizada por los humanos. En el “nosotros también queremos” se manifiesta la relación de deseo o búsqueda, entre lo metasocial y el objeto.

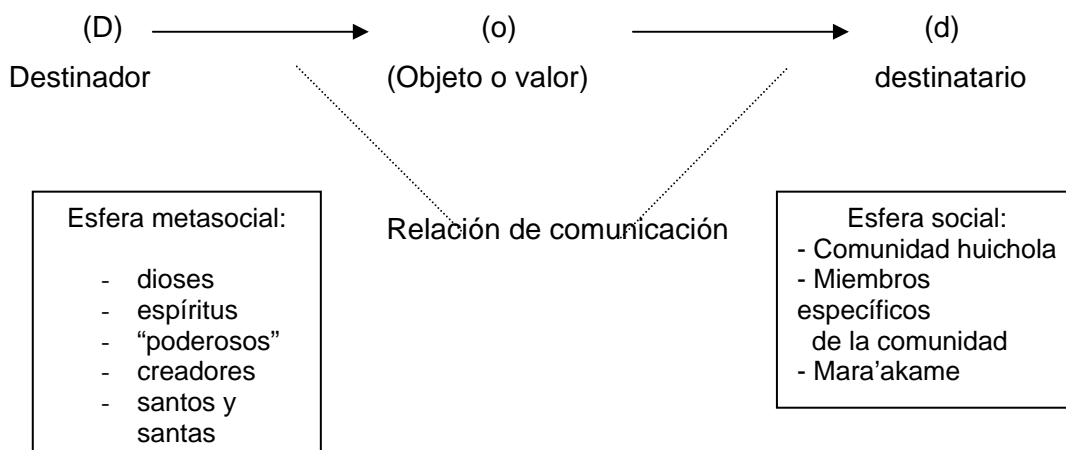


4.5.2. Destinador y destinatario

El sujeto busca los objetos o valores deseados en el destinador, esto es, el actante de donde proviene el objeto deseado. El destinador dirige o comunica el objeto o valor deseado al destinatario, es decir, el actante receptor de tal objeto o valor. Destinador y destinatario están vinculados por el objeto, en una relación de comunicación.

En una etapa del proceso estudiado, el destinador corresponde a los seres ubicados en la esfera metasocial o sagrada, tales como dioses, santos o héroes, que comunican o donan el objeto o valor (información, salud, alimento, entre otros) al destinatario, correspondiente a la comunidad huichola o el miembro de la misma. El objeto de deseo, al ser concedido, es un objeto de comunicación.

Esto ocurre en dos niveles: el primero se presenta durante el canto ceremonial en que, de acuerdo con el informante, le son comunicadas palabras (información), en forma de cantos. El segundo nivel se da cuando se comunican objetos o valores que representan un bienestar sensible o tangible para la comunidad (salud, buenas cosechas, prosperidad en la cría del ganado, entre otros).

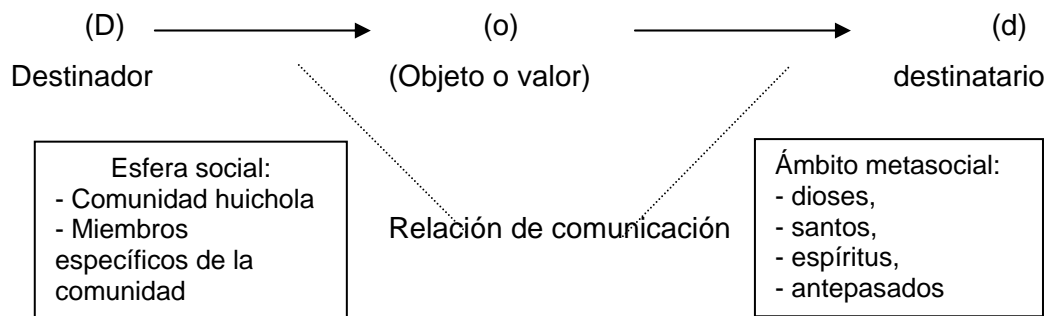


Se presenta una segunda etapa en el proceso que aquí estudiamos, relacionada con el cambio de sujeto y objeto o valor, analizada en el punto anterior.

En efecto, conforme a los datos arrojados por la investigación de campo (las entrevistas), la pareja de actantes no permanece constante en el desempeño de sus funciones. Como en todo proceso comunicativo, hay una retroalimentación que invierte la relación; en el caso del modelo actancial, el destinador se convierte en destinatario, y viceversa.

Como acabamos de ver, la comunidad o alguno de sus miembros son destinatarios cuando se recibe el objeto o valor deseado, comunicado por el destinador (en este caso, los dioses, los espíritus, los "poderosos"). Sin embargo, en esta otra etapa la misma comunidad o sus individuos se constituyen, a su vez, en destinador, cuando cumplen con las peticiones hechas por los dioses, espíritus o poderosos (los cuales han devenido sujetos que desean un objeto o valor), como se vio en el punto 4.1.: (...) sacrificamos venado, pescado o sacrificamos algún becerro, y ya dicen: 'Ya deben mucho, pues ya cinco años y nada, pues les toca, un torete o algo', entonces ya nos unimos, tenemos que darle.⁴⁶⁰

⁴⁶⁰ *Ídem*



4.5.3. Adyuvante y oponente

Dentro del modelo actancial existen dos tipos de funciones. La primera consiste en operar en el sentido del deseo y facilitar la comunicación del objeto, por parte del Donante hacia el destinatario. La segunda se basa en obstaculizar la realización del deseo y, en consecuencia, impedir la comunicación del objeto.

Tales funciones se atribuyen, respectivamente, a otra pareja de actantes: el Adyuvante y el Oponente, cuya participación es circunstancial. Incluso puede considerárseles como actantes secundarios, si bien son determinantes para el establecimiento o ruptura del proceso de comunicación aquí estudiado.

Como hemos visto en los puntos anteriores, las parejas de actantes (sujeto-objeto y destinador-destinatario) no se mantienen constantes; la esfera social y la metasocial pueden ser, alternativamente, tanto sujeto que desea, como destinador o destinatario.

La dualidad adyuvante-oponente opera solamente en la etapa del proceso, en que el sujeto y el destinatario están constituidos por la esfera social o humana, pues esta se ve condicionada a realizar o dejar de realizar ciertas acciones, a fin de poder obtener el objeto deseado.

En concreto, el llevar a cabo adecuadamente las penitencias; el cumplir correctamente con las distintas etapas que componen los ritos; el llevar a cabo las ceremonias en los momentos indicados; el resistir el sueño y evitar la embriaguez, principalmente durante las noches de canto y danza ceremoniales. Todo lo anterior representa al Adyuvante, en cuanto a que permite establecer la comunicación del objeto o valor deseado por el sujeto.

La palabra de los dioses es fuerte, pues ellos nomás están hablando, pues todos no escuchamos, todos no vemos. Se necesita... así nace, pues ya ve lo que vienen, lo que aparecen, cómo aparecen los espíritus. Todos pues no vemos, nomás el que está ordenado, pues sí puede ver.⁴⁶¹

La penitencia, como una forma de adyuvante, es un elemento básico para alcanzar la condición de chamán, y es lo que permite al individuo común y corriente, acceder al chamanismo:

P. ¿Por qué no todas las personas pueden escuchar a los dioses?

R. Porque no se previenen bien, no llegan a un cierto grado, y ya es muy pesado. Tienen que hacer mucha penitencia. Cuando se está enseñando uno, si ya tengo los dones, tengo que hacer mucha penitencia. Un mes sin comer sal, muchos ayunos. Tengo que emparejar como Dios ayunó, cuarenta días y cuarenta noches, para poder apartar el diablo. Ese tiene once grados, fuerte él, poderoso. Uno tiene que ser más arriba, quince grados, vámonos. Ya no se te arrima el diablo.⁴⁶²

Recordemos que el sujeto puede ser una comunidad, un grupo de comunidades (integradas en un mismo territorio o centro ceremonial), así como cualquiera de los miembros integrantes de tal comunidad o grupo de comunidades. Dentro de estos miembros, destaca especialmente el *mara'akame* o chamán, figura central del proceso de comunicación referido, pues por su mediación se establece la comunicación entre la esfera metasocial y la social.

Por su parte, en el proceso comunicativo aquí presentado, el actante Oponente se constituye por lo contrario al actante Adyuvante. En concreto, la comunicación entre lo sagrado y lo profano se interrumpe o, definitivamente, no se establece cuando cualquiera de los miembros de la comunidad (comenzando por el chamán) o la comunidad entera (plano social) se comporta de manera inaceptable, o evita hacer penitencias (no se ayuna o se tiene intercambio sexual durante el tiempo ceremonial); no se efectúa el rito en las fechas establecidas por la costumbre; no se entregan las ofrendas, o están incompletas; se duerme mientras se realiza el ritual; se bebe demasiado alcohol. El no resistir el sueño o embriagarse en exceso es perjudicial principalmente para el chamán, pues el sueño o la embriaguez –tal como lo expresa el

⁴⁶¹ DE LA ROSA, Ascensión, *op. cit.* (2001)

⁴⁶² *Ídem*

mara'akame entrevistado—interrumpen la comunicación entre la esfera metasocial y el especialista en lo sagrado, como se manifiesta en los siguientes fragmento de entrevista, realizada al chamán Ascensión de la Rosa.

P. ¿Qué tiene que hacer usted para poder escuchar?

R. Pues uno ya está ordenado, uno nomás está al pendiente. No emborracharse mucho. [Uno] tiene que estar al tanto. Si me duermo, si me emborracho, pues ahí está sonando el teléfono. No me hablan ya después. Pues ya, ya perdí.

P. Entonces, ¿emborracharse hace difícil que le hablen los dioses a las personas?

R. Sí, pues ya, pierde uno.

P. Y aparte de emborracharse, ¿hay otras cosas que hagan difícil que uno pueda escucharlos?

R. Sí, aparte de no emborracharse, no tomar mucho. Si tomo de más, pues ya, dejo mi teléfono y no lo voy a escuchar.

P. Entonces. ¿nada más tomar [alcohol] es lo que hace difícil que uno pueda escucharlos?

R. Sí. Tomar. (...) Todavía el peyote, pues [con] ese no pierde. Entre más, más ve uno bien. El vino hace daño, el alcohol, ese no sirve.

(...)

P. Si alguien como un *mara'akame*, que puede escuchar a los dioses, también puede dejarlos de escuchar, ya perder eso?

R. Pues sí, unos lo pierden por pecadores, por matones, o algo que hacen, muchas cosas, pues ya. Si, como dicen, hacer mal puesto a los demás, pues ya, ese ya no se vale. Ya se le arrima el diablo. Eso es malo. Por eso pierden.⁴⁶³

El actante adyuvante está constituido por distintos factores, los cuales han sido explicados en los anteriores puntos. Algunos de estos factores son de índole ética y moral (un comportamiento considerado positivo por las normas de la divinidad y de la propia comunidad), y otros son externos, como es el héroe mítico *Tamachi Kauyumari*, que es el ayudante por excelencia del *mara'akame*, tanto en su papel de mediador entre la divinidad y la comunidad, como en el de curandero; así lo señala Rito Carrillo:

⁴⁶³ DE LA ROSA, Ascensión, *op. cit.*, (2001)

P. ¿Y además de a *Tatevarí* [el dios del fuego], *Tamachi* le habla a otros *cacauyaris*?

R. Sí, pues también, por medio de *Tamachi*, [los dioses] se unen así. Ellos van a decirle que se unan, a ver qué dice, por qué está ese enfermo ahí. Ya ellos se preguntan: 'Me faltan mis aretes, es mi voz, yo creo'. Y ya le dice: 'Ah, pues tú, ahora qué vas a decir, ¿qué es lo que quieres?', 'Ah, me debes'. Y ya *Tamachi* ya lo entrega, un arete que se le cayó. 'Es tuyo, ten'. Y se sana el enfermo. Además otros que son nuestros poderosos, que son santos, también tienen todo eso. Yo les debo mucho, les prometí, no, pues se me caen las pulseras. Ya está uno ahí tendido. Ya *Tamachi* dice: 'Ahí se ve esa, vamos a preguntar de cuál es.' No, pues ya pregunta: '¿A ver de quién es, el que se le tiró?', 'Ah, pues yo, es mío'. 'Ah, ¿entonces qué es lo que quieres tú?' Él siempre está hablando por nosotros. 'No, pues, es que me debe. Quiero que me entregue lo que me prometió'. 'Ah, pues aquí tengo los rezos, mire, léale'. No, lo lee. 'Ah, pues sí va a cumplir'. Pues tú, meramente, *Tamachi*, y ya lo sana, y ya lo reciben, su pulsera, y ya se sana el enfermo. Y así nos libramos, siempre que estemos en la luz, allá, que no vayamos a otra parte. Es un recordatorio que nos hace, para que no nos fuéramos para allá con el diablo. Nos mandan una cosa que es enfermedad. Ya para que *Tamachi* se desengañe también. 'Ah, pues, acuérdate que tú debes con los poderosos. Mira, aquí te tienen este anillo, o algo así'. Ellos tienen muchas, y aparecen como muchos collares, adornado todo. Por eso ellos, como son poderosos, cualquier [cosa] se les cae, y cae en mí. Así lo tiene que sacar uno. 'No, pues ese es tuyo'. *Tamachi* se lo lleva.

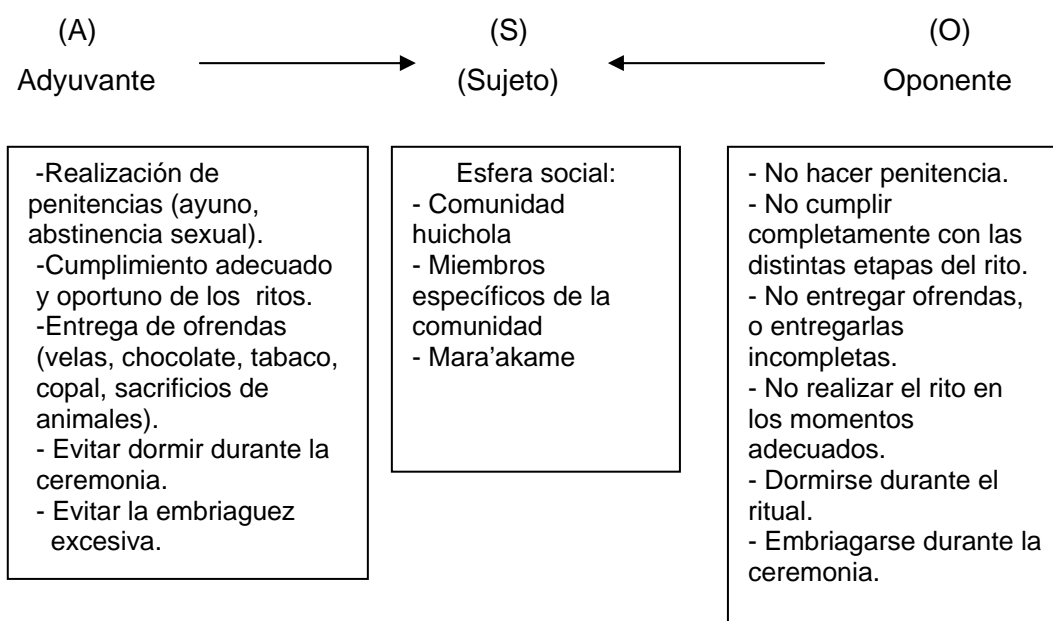
P. ¿Lo regresa, lo devuelve?

R. Sí, así, eso quiere decir eso. Es nuestro representante, de las personas, aquí que vivimos. Alguien se enferma, y por medio de él se cura.

P. ¿De los virríríka o también de otras personas?

R. De cualquiera, pues si lo llama uno, también ayuda. Nomás se le dice: '*Tamachi Kauyumari*, tú que eres representante de nosotros, aquí te tengo este rezo'. Prendes la vela, él luego luego va, y lo presenta. Porque ellos están lejos, ellos están muy arriba. Aunque esté uno rezando, pues no llega hasta allá. Él tiene que dar, por eso así murió. Ese castigo le hicieron. Hizo muchas penitencias. Lo llevaban lejos, caminando, se iban y venían, hasta que cumplió. Llegó a varios grados. Él peleó con el diablo.

El diablo no lo quería soltar: 'Hágase a un lado, estos son míos', decía. Trabajó mucho por nosotros, hasta que lo ganó. Se retiró el diablo. Por eso no había envidias, no había celos, nada. Ni envidia había. Nomás que, ya, ahí se terminó, porque los más poderosos empezaron a matarlo, a matarlo, y ya, se acabó ahorita. Estamos batallando para saber, casi pues ya no se puede, porque grandes ya no, ya no hay nada. Hay poquitos, porque nos orienta *Tamachi*. Si lo ves en el sueño o algo, pues él, solamente, nos ayuda.⁴⁶⁴



Recordemos que el modelo actancial, caracterizado por la relación entre adyuvante, oponente y sujeto, sólo opera cuando el sujeto está conformado por el ámbito social.

Cuando el sujeto es el ámbito metasocial, no se presentan el adyuvante o el oponente, porque la comunicación de objetos o valores provenientes desde la esfera social (como destinador) se da por obligación de la propia esfera social, cuya existencia se ve en riesgo, en caso de no otorgar los objetos o valores revisados en los puntos 4.4.1. y 4.4.2.

4.6. Análisis del proceso de comunicación entre el ámbito social y el metasocial en el ritual huichol, a partir del enfoque de Walter Benjamín en “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”.

⁴⁶⁴ CARRILLO DE HARO, Rito, *op. cit.*

En las entrevistas presentadas en este capítulo, se establecen distintas formas de comunicación entre lo sagrado y lo profano, de acuerdo con la cosmovisión y acciones rituales de una comunidad huichola. Una de las formas de comunicación es la simbólica, a través del empleo de colores y determinados dibujos, representativos de los dioses y héroes primordiales de los virrírka. En el siguiente fragmento de entrevista, realizada al *mara'akame* Rito Carrillo, se explica la relación entre la divinidad y las figuras y colores plasmados en los objetos rituales:

P. Y esas jícaras o los ojos de Dios que se hacen, ¿los colores o las figuras que se les deben poner, cómo tienen que ser? ¿Lo piden también los cacauyaris?

R. Ellos así le dicen. Por ejemplo, si yo tengo don, con eso me cobran. 'Vas a hacer esta figura'. Al otro, 'otra figura, porque ves, con una estrella o algo', lo tengo que formar. 'Y porque nos escuchas, tienes que hacer como un caracol'. 'Me ves, pues como un sol'. Así lo va escribiendo, para que allá lo vean, todo completo está. Y ya, se alivia uno. Haz de cuenta que voy a entregar mi retrato. Así se hace.

P. ¿Esas figuras representan el don o la enfermedad?

R. Sí, porque ellos nos ponen el aura. Luego, muchos colores. Si los tengo hasta mis pies... todo así, tengo que entregar todo lo que me van a pedir. Ya ellos te ven, si está completo, como igual.⁴⁶⁵

Como se refiere en las entrevistas, es mediante símbolos que lo sagrado establece contacto con lo profano, a través de sueños y visiones: "Se ve todo el mundo, viendo ese espejo, pos ya se ve por donde quiera. Entonces allí nos fijamos porque, si viene el peligro, ya se ve qué está pasando lejos, en las cuatro direcciones."⁴⁶⁶

Y la comunicación de lo profano a lo sagrado, puede darse mediante dibujos hechos con chaquira, estambre o bordados, entre otros, que expresan peticiones y agradecimientos, por lo cual se presentan como ofrenda en los lugares considerados sagrados: "(...) tenemos en estas jicaritas figuras de chaquira. Ahí tienen pintadas milpas, calabacitas."⁴⁶⁷

⁴⁶⁵ *Ídem*

⁴⁶⁶ DE LA ROSA, Ascensión, *op. cit.*, (1998).

⁴⁶⁷ *Ídem*

Sin embargo, esa no es la única forma de comunicación, al darse una comunicación oral y auditiva, basada en palabras, como parte central de las ceremonias. Como lo expresa en las entrevistas antes presentadas, el chamán escucha a los seres del ámbito metasocial, los cuales cantan en un idioma sagrado. El *mara'akame* repite el canto y este es traducido –o bien, repetido– por los segunderos al huichol profano, el que hablan todos los miembros de la comunidad, a fin de que estos comprendan el mensaje. En suma, se trata de un proceso en donde interviene en forma preponderante el lenguaje.

En el segundo capítulo, se planteó cómo, de acuerdo con Walter Benjamín (1998), la comunicación de contenidos espirituales es lenguaje y, en concreto, la comunicación mediante la palabra es un caso particular del lenguaje humano o de su fundamento.

En el proceso que analizamos, sobre la comunicación entre lo sagrado y lo profano en el seno de una comunidad huichola, destaca el lenguaje como una forma central de establecer dicha comunicación entre lo sagrado y lo humano. A este respecto, el lenguaje es un elemento común entre las dos esferas, por lo cual posibilita su comunicación. En el contexto ceremonial, el lenguaje es la comunicación de contenidos espirituales.

La palabra de los *cacauyaris* es distinta. Ellos no hablan así, al derecho, ellos nomás cantan, como por decir, 'Ah, queremos éste, que ahí le va estos...' Pues ellos cantan, no hablan así nomás. Ellos cantan, como cantan ellos, nosotros nomás, así nomás lo estamos grabando, en canciones. Por eso cantamos.⁴⁶⁸

A decir de Benjamín (1998), "cuanto más profundo, es decir, cuanto más existente y real es el espíritu, tanto más pronunciable y pronunciada resultará (...) la relación entre espíritu y lenguaje, hasta ser unívoca."⁴⁶⁹ Por lo tanto, lo puramente espiritual es lo que posee existencia lingüística, una expresión duradera, cargada y pronunciable.

La palabra es intangible, lo cual caracteriza la manifestación de la divinidad en la propia palabra, de ahí la univocidad entre espíritu y lenguaje planteada por Benjamín.

⁴⁶⁸ DE LA ROSA, Ascensión, *op. cit.* (2001).

⁴⁶⁹ BENJAMIN, Walter. (1998). "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos". En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Taurus. Madrid, p. 65.

La intangibilidad de la palabra remite al concepto de revelación, como en el caso de los chamanes huicholes, quienes tienen la capacidad de escuchar el ámbito espiritual.

Para los huicholes, los mensajes emanados de la divinidad pueden ser tanto en forma de palabras (audibles) como imágenes, en el caso de la visión y del sueño. Además, el sentido suele trastocarse y presentarse al revés de cómo se pretende manifestar. Así lo explica el chamán Ascensión de la Rosa:

P. Otra pregunta. Usted me ha hablado mucho acerca de los sueños. De cómo en los sueños los dioses le hablan a usted, como cuando me contaba que le enseñaban cuáles eran las plantas medicinales, por ejemplo. ¿Para qué son los sueños? ¿Para qué sirven?

R. Los sueños, para que uno se oriente, para que uno conozca medicina también. Muchos a la vez son al revés, así. Te hablan. Si cuando estás malo, ahí estás tendido. Te dicen: 'Mira, ¿sabes qué? Te vamos a enterrar aquí.' Te arriman la caja, como que te avientan ahí. 'Te vamos a sepultar'. Te echan tierra. Y te despiertas bien asustado. Eso quiere decir que te vas a sanar ya. Para que no te asustes, si sueñas así. Y luego te dan, si te dan agua muy clarita, bonita: 'Mira, tómatela, está buena'. Pues eso es malo, te enfermas. Si te dicen: 'Mira, toma esa agua, tienes sed'. 'Ay, está bien fea'. Si te la tomas, pues te sanas, no es mala. También tenemos un camino, bonito, con muchas flores. 'Véngase por aquí'. No, pues ese es malo. Tienes que siempre subir donde no hay gente, está bien feo, una veredita. Ese es el bueno. Y otros van caminando allá arriba. 'Allá van, síguelos'. Eso quiere decir que son más ancianos que yo. Van subiendo arriba. Uno todavía es muchacho y apenas va subiendo. Híjole. Ya cuando unos tres, cuatro años, allá vienes, donde iban otros, allá. Y así, todo ese sueño es bueno. Si vas caminando para abajo, pues es malo. Siempre encuentras malos, malas suertes. Tienes que, si vas arriba, vas encontrando una suerte buena, trabajo, siempre hallas. Vas caminando, hasta que tienes que llegar a un cierto lugar, parejito, y ya te dicen: 'No, pues aquí, nomás cumple y ya'.

P. ¿Cómo hablan los dioses en los sueños, cuando sueña uno?

R. Pues allá te dicen, si usted ya tiene mucha fe, si usted tiene fe de ellos, te van diciendo. 'Vamos a caminar aquí, por este camino es'. Y para curar a una persona, así nomás, así: 'Este rezo es para así, esta voz, y se sana'. Ya eso no se te olvida, ya nomás pones la palabra, para

enfermedad del hígado, de los riñones, de la espalda. [Para] todo hay rezo. [Para] el cerebro, ya nomás pones una palabra, si está abierto el cerebro, ya nomás lo tocas y ya se acomodó. Si está mal del corazón, también esa palabra le das, luego luego en su lugar el alma, se cura también. Y así muchas, tiene que aprender muchas cosas.

P. ¿Hablan con palabras?

R. Sí, pues ellos cantan, te dicen. Por eso a veces yo, así, canto. Como para el alma, dicen. (Cantos en huichol). Pones los cuatro hilos, y ya. (Cantos en huichol). El cerebro, ¡zas!. Y ya. (Cantos en huichol). El estómago, se acomoda. (Risas). Todos esos, así, se tiene que enseñar uno. Le enseñan, pues, así cantan. Se ven las palomitas así cantando, son espíritus. Palomas cantan. No se ven así como gente.

P. ¿En el sueño?

R. En el sueño, o sea, así, muy noche o muy temprano. En la noche se ven palomitas, allá, pero grandes, bonitas, blancas, cantando así. 'Mira, canta así y verás que sí se va a acomodar'. Si está caída la matriz, luego luego cantas, y ya se acomoda.

P. ¿Y cuando cura usted con esas palabras, tiene que cantar en voz alta?

R. Así, yo, pues allá en [la Ciudad de] México, para que no se asusten, calmado, así. (Risas). 'Éste que está diciendo'. Se asustan, se desmayan más. (Risas). Como aquí ya conocen, ya saben, pues no dicen nada. Yo así cantando, como en las ceremonias. (Risas).

P. Me dice usted que los dioses hablan en las ceremonias, y también hablan en los sueños. ¿Hablan de otra forma, aparte de en las ceremonias y en los sueños?

R. No, así igual. No lo cambian. Lo hablan así. Ellos cantan puras canciones. Te están diciendo, como que están vacilando, pero te dicen, te están orientando. (Risas)

P. ¿Por qué dice usted que están vacilando?

R. Pues uno así lo ve, pero son palabras bonitas.⁴⁷⁰

Hemos visto cómo por medio de un lenguaje, se comunican los huicholes con el ámbito espiritual. La entidad lingüística y la entidad espiritual son equivalentes, toda vez que la entidad espiritual se puede comunicar por completo. Para que ello ocurra en la esfera social, es necesaria la traducción del idioma sagrado a otro lenguaje, el profano.

⁴⁷⁰ DE LA ROSA, Ascensión, *op. cit.* (2001).

Es decir, existen niveles de lenguaje o diferencias entre lenguajes. Como se vio en el segundo capítulo, estas diferencias corresponden a distintas densidades y graduaciones entre medios diferentes. Esto debe entenderse “en el doble sentido de la densidad del comunicante (nombrador) y del comunicado (nombre) en la comunicación.”⁴⁷¹

Es por ello que, en el proceso de comunicación en la ceremonia huichola, los dos niveles de comunicación, de lo espiritual a lo social, deben pasar por un proceso de traducción, como transferencia entre lenguajes, de uno a otro, es decir, es un proceso de transformación.

P. ¿Por qué dice usted que lo traducen?

R. Porque ellos [los dioses] están cantando, yo también, quiere decir que uno lo está traduciendo, así como están diciendo ellos.

P. ¿Es el mismo idioma en el que cantan, que el que entiende la gente?

R. Sí, pues ya la palabra... como allá no se escucha, pues uno está escuchando bien, sólo tiene que traducirlo para que todos sepan, todos, cómo dicen. El que tiene interés de escuchar, pues escucha uno. Tiene que estar nomás al tanto ahí, lo que están diciendo. Unos como que no escuchan, están dormidos, hasta que el segundero les dice: ‘mira éste, y éste, y van a cumplir o qué’. Por eso los regañan.⁴⁷²

Una vez transformada la palabra, puede constituir una ayuda o un obstáculo (cuando enferma a las personas, como hemos visto anteriormente), lo cual depende de la forma en que sea percibida por los individuos.

P. ¿La palabra de los dioses puede ayudar a la gente?

R. Pues a todos nos ayuda, nomás que no le hacemos caso siquiera. Muchos niños, muchos nacen con su don, con su aura bien, pero nada. Se van perdiendo muchas cosas.

P. ¿Y cómo ayuda la palabra de los dioses a las personas?

R. Pues que escuchen, que siempre entienda lo que le diga. Si platica su papá a su mamá, él le tiene que decir: ‘ah, pues este quiere decir, cumple’. Ya él hace unos ayunos, una penitencia. A mí así me hicieron cuando

⁴⁷¹ BENJAMIN, Walter, *op. cit.*, p. 64.

⁴⁷² DE LA ROSA, Ascensión, *op. cit.* (2001).

estaba chiquillo. ‘Mira, soñé este y este y este. Me dicen acá arriba. ¿Qué quiere decir?’ ‘Ah, pues este quiere decir que te están orientando para que vayas aprendiendo’. No, me escondían [la] sal, no, pues sal, en ese tiempo dónde. Tiene que conseguir muy lejos. ‘No, pues ya se acabó la sal, pues así tienes que comer.’ Me daban así, frijol sin sal, huevo así, nomás asadito y ya. Pues hasta unos cuantos, unos diez días, ya decían: ‘no, conseguí tantito, ahora sí vas a comer sal’. Me contentaba así. Y otra vez así, pues me iban orientando. Más veía, ya a los enfermos: ‘ese está enfermo’. Pues ya veía bien. Luego venían otros, ‘no, aquél también’. Híjole, da lástima a uno, pero todavía no estaba ordenado. Buscaban curanderos, llegaban, no, cómo curaban, ya me fijaba bien. Empezaron a más y más, y más y más, que me vino de arriba, conocí muchas hierbas, plantas medicinales me decían, nomás me fijaba en las hojas, tenía que buscarlas al otro día. Me las encontraba. ‘No, esta es medicina, vámonos’. Si alguien está enfermo, ya lo curaba así. No, pues se aliviaba. Así conocí muchas plantas. Ahora a veces, pues ya no, como ya me ordenaron de curandero, pues ya no necesito hierbas. Con puras manos. Así aprendo, así estoy curando ahora, pues ya tengo años que ya.⁴⁷³

De lo anterior puede notarse cómo, la palabra proveniente de la divinidad –que puede manifestarse mediante sueños o cantos— puede ayudar tanto a los miembros de la comunidad, en general, como al *mara’akame* en ciernes o ya constituido.

⁴⁷³ *Ídem*

Conclusiones

La presente investigación ha tenido por objeto explicar una variante de la comunicación social: la comunicación entre un grupo humano y lo sagrado. Estructuralmente, lo sagrado se ubica más allá de lo social, al no formar parte de la sociedad, de la cual está –hasta cierto punto—separado.

El estudio de lo sagrado –y sus vínculos con lo humano— puede abordarse desde distintas perspectivas, como la antropológica, la sociológica, la psicológica, la filosófica o la teológica. Aquí se ha abordado desde el punto de vista de la comunicación, ya que el objeto de estudio elegido es la relación entre la esfera de lo sagrado y la esfera social.

Para el caso, elegí como objeto de estudio una comunidad indígena mexicana, concretamente una comunidad huichola o *virráríka* del estado de Nayarit. Se trata de una comunidad del estilo arcaico, una sociedad tradicional, en donde la noción de lo sagrado tiene una gran importancia dentro de la vida cotidiana, pues impregna prácticamente todas las actividades de los individuos y de la comunidad entera.

Es una sociedad agraria, ya que se practica la agricultura de temporal, orientada al autoconsumo, por lo que hay dependencia con respecto a los elementos naturales: la tierra, la lluvia y el sol, entre otros. En la cosmovisión huichola, los elementos naturales adquieren el carácter de deidad. Por ello, a partir de lo expresado por mis informantes, pude descubrir que la relación entre la comunidad y lo sagrado es fundamental, a la vez que cotidiana, pues se considera que la continuidad de la vida depende de una adecuada comunicación entre el ámbito social y el ámbito divino.

Ésta investigación se orientó, por lo tanto, a explicar la forma en que se presenta el proceso de comunicación entre dichos ámbitos: los medios a través de los cuales se logra, los códigos empleados, las personas que intervienen, los momentos en que se da.

La estructura de la tesis se compone de cuatro capítulos, en los cuales se explican, respectivamente: a) las herramientas que sirven para explicar –desde la perspectiva teórica— el fenómeno investigado; b) las sociedades tradicionales, ya que la etnia estudiada es una de ellas; c) la sociedad huichola, en distintos aspectos de su vida; d) la comunicación entre el ámbito metasocial y el social, en una comunidad huichola.

Así, en el primer capítulo se expusieron las herramientas teóricas, en primer lugar, el modelo de comunicación, basado en el modelo actancial derivado del análisis estructural de los relatos. Se siguió el modelo actancial propuesto por Algridas Greimas, y se explicaron sus tres categorías básicas, a partir de las relaciones entre sus elementos o actantes: sujeto y objeto; destinador y destinatario; adyuvante y oponente. Se explicaron los procesos del modelo actancial: el deseo o búsqueda, y la comunicación. Se expuso una interpretación del modelo actancial, realizada por Jorge González para explicar una variante de la comunicación entre lo social y lo metasocial (los reablitos en santuarios católicos). El modelo actancial sirve como fundamento teórico para explicar, en el cuarto capítulo, la estructura de la comunicación entre la comunidad huichola y la divinidad, de acuerdo con la cosmovisión propia de la etnia *virráríka*.

En el mismo capítulo, se presentó el modelo estructural del mito del héroe, según lo explica Joseph Campbell. Se tomó este modelo mítico, porque constituye una base para los mitos en general, donde se establece la forma en que el individuo (ser humano) se encuentra con la divinidad, a través de un camino que inicia con la separación de la sociedad, su entrada al mundo sobrenatural y su reingreso a la sociedad. Es el trayecto de una evolución espiritual que redundará en el beneficio del individuo y de sus semejantes. Esto sirve como base para entender, en posteriores puntos y capítulos, el proceso mediante el cual una persona puede acceder a la condición de chamán y entablar comunicación con la divinidad, tal como se concibe en las sociedades premodernas.

También se presentaron las categorías de lo sagrado, dentro de las cuales se ubica el tema investigado: la religión, el mito, el rito o ritual y la fiesta; así como la función del chamán en la conservación de las ceremonias y de la vida comunitaria, que gira en torno a un ciclo ceremonial vinculado al ciclo estacional anual, como ocurre en toda sociedad tradicional.

De acuerdo con lo investigado *in situ*, la base de esta relación entre las personas y las deidades, es la reciprocidad sobre la que se funda el ciclo vital. En efecto, los *mara'akate* entrevistados, señalaron que los dioses *alimentan* a las personas, otorgando los elementos necesarios para que la vida humana continúe y, en correspondencia, los seres humanos deben *alimentar* a los dioses, brindándoles distintos bienes —en forma simbólica— a través de ceremonias, ofrendas y penitencias.

De este modo, el ritual, ceremonia o fiesta, tiene la finalidad de comunicar a la sociedad con la divinidad, para así cerrar el ciclo de reciprocidad entre ambas esferas.

El ceremonial huichol se compone de determinadas fases y normas, cuyo conocimiento es transmitido generacionalmente y conservado por un grupo social: el de los *mara'akate* (sacerdotes o chamanes), cuyo papel principal consiste en establecer la relación entre la divinidad y la comunidad a la cual pertenecen. El chamán es un miembro más de su comunidad, pero es una persona *sui generis*, al haber adquirido una condición especial, que le permite ser el mediador entre el ámbito divino y el humano.

El chamanismo, como institución, se remonta al paleolítico, caracterizado por el nomadismo. Durante el paso de la trashumancia al sedentarismo, basado en la agricultura, el chamanismo se conservó y se ha mantenido hasta nuestros días en culturas como la *virrrika*. Conforme a lo observado durante mis estancias en la zona investigada, los *virrrika* –aun cuando son una sociedad agrícola— conservan algunos aspectos de la vida nomádica, como es la cacería con fines rituales y profanos, o el relativo desplazamiento de sus viviendas, dentro de un determinado territorio.

Al comparar los resultados de la indagación de campo, con el trayecto del héroe (tal como lo describe Campbell), pude constatar que, entre los huicholes, el proceso de conversión de una persona común en chamán, tiene comienzo mediante un proceso iniciático, vinculado estructuralmente con el mito del héroe, pues implica un cierto alejamiento de la sociedad, la integración al mundo sobrenatural, y el retorno a la vida común: la reinserción a la sociedad, para beneficio de la misma, ya que el chamán se encarga de la conservación de la vida humana, a través de la relación con los dioses, en dos formas básicas: a) conoce los pasos necesarios para realizar las ceremonias, y los tiempos en que éstas deben llevarse a cabo; b) mantiene la salud de la comunidad, pues cumple la función de médico tradicional, al curar a las personas.

Por ello, también en el primer capítulo se explicó lo relativo al chamanismo: el desarrollo del chamán; su iniciación; los distintos niveles de chamanismo; la vinculación entre el chamán y los dioses; el modelo chamánico de salud y enfermedad; los sistemas de diagnóstico y formas de curación. A partir de los trabajos de Jacobo Grinberg sobre el tema, se presentó un panorama general del chamanismo en México.

El segundo capítulo se enfocó a las sociedades tradicionales y se abundó en los conceptos que se presentaron en el primer capítulo. Se explicó la relación entre lo sagrado y lo profano, y la noción de realidad, entendida como todo aquello que se basa en un modelo divino. En efecto, para las sociedades premodernas, la realidad sólo es posible mediante la repetición o imitación de los actos u objetos primordiales, lo cual verifiqué a través de la investigación. En un sentido opuesto, lo profano es todo aquello que, al no ser la imitación de un acto divino, carece de realidad y de sentido. Para los huicholes, la mayor parte de las actividades –materiales y rituales— necesarias para la subsistencia, revisten un carácter sagrado porque se basan en un modelo mítico.

Dentro de lo profano, se explicó el mito, como historia de la creación del mundo y de las instituciones culturales, que –en la concepción premoderna— emanan de la voluntad divina. El mito constituye la base de los rituales, que representan simbólicamente las etapas de la creación, las deidades participantes, los lugares donde ocurrieron acontecimientos relevantes de los orígenes del mundo. Además, el mito simboliza aspectos cósmicos, meteorológicos y agrarios, así como psicológicos, lo cual permite la proyección idealizante de lo humano hacia lo divino y dota a la vida humana de sentido e identidad. Según descubrí, el mito es un elemento de gran importancia para los huicholes, pues en él se basan los rituales, la organización social y actividades como la agricultura, la ganadería y la elaboración de artesanías.

El mito se expresa a través del símbolo y éste, a su vez, se manifiesta mediante la imagen. El símbolo es la unidad básica de expresión de la conciencia y permite la comunicación del saber humano. La función de los símbolos es cognoscitiva y comunicativa, al posibilitar la interpretación y comprensión de la realidad. Entre los huicholes de la comunidad investigada, acontece esta función de los símbolos, en los que se utilizan para la elaboración de objetos votivos.

El arquetipo es uno de los niveles del símbolo, basado en la repetición de motivos, que se evidencian a través de mitos, cuentos, sueños o figuraciones imaginativas. Los arquetipos son sistemas básicos de imágenes y emociones que integran la estructura de la psique humana, individual y colectiva, y permiten la comprensión de misterios vitales. En la dimensión individual, se manifiestan como funciones psíquicas; en el nivel colectivo, se presentan como mitos. De acuerdo con Julio Amador, los mitos operan en las dimensiones: cognoscitiva; ontológica; psicológica y moral; social y política. Por mi parte, añado que –en el caso de los huicholes— los mitos además

operan en la dimensión orgánica o fisiológica, al sustentar la concepción de salud y enfermedad, que forma parte de la medicina tradicional.

A partir de los mitos, se integra un conjunto de relaciones sociales, basadas en la comunicación o transmisión de creencias, a partir de la tradición oral, que permite la reproducción y recreación de la vida. En el caso de las sociedades premodernas, como la huichola, la historia del grupo se transmite por medio de la tradición oral, cuyas raíces se hunden en los tiempos míticos, y se proyecta hacia la posteridad. Es en las ceremonias huicholas, cuando los chamanes recrean —a través del canto— los mismos pasajes míticos que han sido repetidos por generaciones enteras, a lo largo del tiempo.

A partir de la dualidad entre lo profano y lo sagrado, la vida profana o cotidiana tiende a la quietud y a las restricciones, a la cual se opone el exceso característico de la fiesta; las prohibiciones dejan de existir, al identificarse el tiempo ceremonial con el momento caótico, desordenado y pleno del origen. Se actualizan los tiempos primigenios y se propicia la renovación, tras el desgaste ocurrido durante el tiempo profano. Al término de la fiesta, se retorna al tiempo profano y el ciclo inicia de nuevo. En las ceremonias huicholas estudiadas, pude observar la presencia del exceso, manifestado en la abundancia de comida y bebida (en determinadas etapas del ceremonial), así como en la profusión de la danza y la jocosidad de las conversaciones.

A diferencia de la escatología, proyectada hacia el futuro mediante el milenarismo o la apocalíptica, el mito —en las sociedades premodernas— se refiere al pasado, al constante retorno al tiempo originario de la creación. No obstante, escatología y mito pueden asimilarse, en cuanto a que la destrucción y la extinción son procesos previos a la regeneración del mundo. Referido asimismo a la destrucción, está otro elemento integrante del mito y el ritual: el sacrificio, entendido como rito de construcción y creación: una muerte necesaria para la generación de la vida. Además, según lo explica René Girard, el rito tiene la función social de canalizar la violencia inherente a la sociedad que lo efectúa, a fin de protegerse de sí misma, al desviar la agresión hacia víctimas externas al grupo social.

Como pude atestiguar en la investigación de campo, esta función del rito, de encauzamiento de la violencia, está presente en los sacrificios realizados en el marco del ritual huichol, sobre todo cuando se sacrifican bovinos, ya que la captura y sujeción

de los animales se da en un entorno similar al de la cacería, pues los hombres de la comunidad deben buscar en el monte a la res sacrificial (ya los huicholes dejan a su ganado pastar libremente en el bosque), perseguirla, atarla y conducirla al centro ceremonial. En la búsqueda y captura del animal participan los hombres, acompañados de perros que contribuyen a la persecución.

El chamán es protagonista de los actos rituales, los cuales conoce y conserva. Además, conduce a la comunidad para llevarlos a cabo y lograr la coincidencia cíclica de los mundos social y sagrado. Al ser especialista de lo sagrado, del trance y del éxtasis –según la definición de Mircea Eliade— el chamán establece la comunicación entre lo profano (social) y lo sagrado (metasocial), con el auxilio de técnicas como la penitencia, el sacrificio o la medicina, a partir del conocimiento de la mitología. Entre los chamanes de la comunidad indagada, están presentes las técnicas que –de acuerdo con Eliade— conducen al éxtasis. Además, suele añadirse el uso de alucinógenos, en particular el peyote, aunque no es una técnica indispensable para la realización de ceremonias, ya que no siempre se cuenta con el cacto.

Otro elemento importante que se desarrolló en ésta investigación, es el lenguaje. En específico, se explicaron las dos formas en que –según Jurgen Habermas, en su teoría de la acción comunicativa— los seres humanos establecemos la comunicación: el lenguaje racionalista, específico y basado en la lógica, en que la verdad o falsedad de lo enunciado es independiente de las personas que lo expresan.

La otra forma es el lenguaje mítico que, en las sociedades tradicionales, configura el orden y la comunicación social, al dar coherencia a la comunidad, en un ordenamiento producido por la creación colectiva, vinculada a la acción social, que puede darse en dos formas: a) la acción comunicativa, dirigida al entendimiento; y b) la acción racional, orientada a ciertos fines, como es el éxito y que, por lo tanto, implica la influencia sobre los demás.

Las sociedades tradicionales, como la huichola, basan su interacción en la acción comunicativa, en cuanto al concepto de *mundo de la vida*, al existir un saber implícito sobre el cual se erige el saber explícito. A partir del trasfondo (saber implícito), se inician secuencias de acción y se comprende lo propio y lo ajeno. Esto acontece en el mundo de la vida, el cual abarca la cultura, la sociedad y la personalidad, es decir, los tres ámbitos donde transcurre la vida humana, articulada entre el concepto de sociedad y el concepto de mundo de vida.

La religiosidad de las sociedades tradicionales es, para Habermas, la primera fase del desarrollo de los sistemas culturales, cuyo cenit corresponde a las sociedades autorreflexivas. En las sociedades premodernas, el elemento básico es la religión, presente en la cosmovisión, las instituciones políticas y las estratificaciones de una sociedad. Así ocurre entre los huicholes, que cuentan con una estructura de gobierno tradicional, en la que deben participar –en alguna época de su vida– los hombres de las comunidades. Cabe destacar que, conforme a lo indagado, la forma de seleccionar a quienes formarán parte de las autoridades tradicionales, es a través de los sueños: los miembros más prominentes, en la jerarquía del gobierno saliente, sueñan quiénes deben ser los próximos en asumir los cargos correspondientes.

Considero que la cultura huichola, a pesar de estar inserta en una sociedad donde prevalece la comprensión moderna –racional– del mundo, ha sobrevivido gracias a la subjetividad crítica, apoyada en la racionalidad comunicativa, que se dio durante la Conquista. Desde mi punto de vista, ello permitió la continuidad de sus tradiciones, si bien no hay concordancia entre las orientaciones racionales de la acción y las visiones míticas del mundo, en un país como México, donde coexisten –si bien antitéticamente– dos civilizaciones: la mesoamericana y la occidental, que tienen proyectos históricos diferentes, acordes con sus respectivas concepciones del mundo, la sociedad, la naturaleza y la humanidad.

La cosmovisión *virráríka*, de estirpe mesoamericana, hace hincapié en la dimensión espiritual del mundo y del ser humano, al comunicar ambos por medio de distintos medios, entre los que prevalece el lenguaje. Para entender este proceso comunicativo, empleé la explicación de Walter Benjamin, de acuerdo con la cual la entidad espiritual se comunica en el lenguaje y no mediante el mismo. Dicha comunicación acontece tanto en la naturaleza –aunque con un lenguaje mudo– como en el ámbito humano, en donde se presenta completamente, dada la capacidad humana de nombrar fonéticamente las cosas.

En las sociedades premodernas, se da una comunicación basada en contenidos espirituales; a partir de esa comunicación se construye el lenguaje, del cual la palabra es un caso concreto. Para Benjamin, el ser del lenguaje trasciende lo humano y se expande hacia el todo, pues el universo entero participa del lenguaje, ya que todas las cosas comunican su contenido espiritual. De ahí que la entidad espiritual se exprese de forma inmediata a través de la entidad lingüística, derivada de la espiritual, y el

lenguaje es lo que puede comunicarse de una entidad espiritual. A su vez, en el nombre se comunica el lenguaje a sí mismo, no como medio, sino absolutamente; es en el nombre donde radica la naturaleza espiritual que se comunica, y que se expresa en el ser humano, quien es portador exclusivo del lenguaje: el nombrador.

En la comunidad investigada, en el contexto ritual, el lenguaje tiene un papel de primer orden. Así, por ejemplo, los informantes explican que es a través de palabras, en forma de canto, como se comunican con los dioses. Además, consideran que las palabras emanadas de la divinidad son sagradas y poderosas, por lo que tienen cualidades como la concesión de dones o son origen de enfermedades.

El tercer capítulo tiene por tema la cultura huichola, en general, que se distribuye en el nor-occidente de México, en la porción de la Sierra Madre Occidental que atraviesa los estados de Durango, Zacatecas, Jalisco y Nayarit. Los contenidos de este apartado, se elaboraron a partir de investigación documental e investigación de campo (etnografía). Se explicaron la vida profana y la vida sagrada —dentro de la cual se ubican el chamanismo y el ceremonial— así como el papel de la peregrinación. En primera instancia, se expuso un panorama histórico sobre la configuración de la etnia, a partir de antiguos pueblos del occidente de México. La conservación de la cultura huichola, a pesar de la conquista espiritual de casi todo nuestro país, se dio gracias al factor geográfico, pues la accidentada orografía de la zona *virráríka* retrasó la entrada de los militares y los evangelizadores españoles, quienes no ingresaron a la región sino hasta el siglo XVIII y, aún así, su influencia fue relativa, ya que incluso en nuestros días, es notable la persistencia de la cosmovisión indígena, si bien es notoria cierta mezcla con algunos elementos occidentales, como la presencia de Cristo, santos y vírgenes en el imaginario religioso huichol.

A partir de la conjunción entre investigación documental e investigación de campo, se presentó el panorama de la vida profana huichola. Su forma de organización político-religiosa, en torno a distintos centros ceremoniales, a los cuales se adscriben pequeños asentamientos (ranchos), como la comunidad investigada. La base de la subsistencia —como ocurre en general entre los indígenas mesoamericanos— es la siembra y consumo de maíz y otros vegetales, como frijol, chile y calabaza. Las demás actividades económicas son: ganadería, pesca, fabricación de artesanía, comercio en pequeña escala y, en la época de secas, trabajos agrícolas de carácter temporal, en regiones lejanas a la Sierra Huichola. En algunos casos aislados, se siembran enervantes de manera clandestina.

Dados los objetivos de la presente investigación, no se abordaron cuestiones de género. Sin embargo, cabe mencionar que en las comunidades huicholas hay una marcada separación entre las actividades femeninas y las masculinas, por lo que cada sexo tiene bien delimitada su esfera de acción. Esto se da tanto en la vida profana como en la sagrada. En el contexto profano, la preparación de alimentos o el lavado de ropa son ejemplos de actividades desempeñadas por mujeres, mientras la recolección de leña o el manejo del arado, son actividades masculinas. En el contexto ritual, mujeres y hombres pueden participar en las ceremonias y, si bien hay acciones comunes, suele distinguirse entre ambos géneros; un ejemplo es el de la danza ceremonial, en la que las mujeres y los hombres danzan por separado, sin mezclarse, en una misma coreografía. Como lo indico más adelante, el chamanismo puede ser practicado tanto por hombres como por mujeres.

Se explicó acerca de las instituciones gubernamentales que operan en la zona, sobre todo escuelas y clínicas de salud. Como pude observar, ambas han influenciado la cultura *virrárika*, de forma directa o indirecta; las escuelas, porque modifican la cosmovisión, al presentar una versión oficial del conocimiento, sustentada en la racionalidad y el método científico y, por lo tanto, opuesta a la explicación mágica del mundo, imperante entre la mayoría de los huicholes. Las clínicas de salud no se oponen directamente a las prácticas y concepciones de salud y enfermedad de la etnia, y son utilizadas por los huicholes, de forma complementaria a la medicina tradicional.

Otro factor importante en la actual configuración de la religiosidad huichola, en general, es la presencia de iglesias protestantes, de diversas denominaciones, que prescriben otras perspectivas y prácticas religiosas, distintas de las concepciones de herencia prehispánica. No obstante, la vida sagrada de la etnia continúa con su raíz indígena en la mayor parte del territorio huichol, lo cual se debe en buena medida a la conjunción entre ritos sustentados en la continuidad de los ciclos de lluvias y secas, indispensables para la agricultura de temporal. Cada fase del trabajo agrícola, se realiza con base en una ceremonia durante la cual se hace referencia a los acontecimientos míticos, relativos al equilibrio entre las deidades ígneas y las acuáticas.

Como se explicó en el segundo capítulo, la función del chamán (*mara'akame*) es indispensable para la realización de ceremonias y para la continuidad misma de las

tradiciones y narraciones míticas. Por lo tanto, al interior de las comunidades, la institución chamánica constituye el eje en torno al cual giran las actividades de la comunidad, no sólo para aspectos religiosos, sino también para la vida común o profana, sobre todo en materia de salud pues el *mara'akame* es asimismo curandero, como es el caso de don Ascensión de la Rosa o de don Rito Carrillo, mis principales informantes.

Entre los huicholes, la condición de chamán es accesible a hombres y mujeres, siempre y cuando cumplan con una serie de restricciones y condiciones, basadas sobre todo en la penitencia bajo distintas formas: la alimenticia, la sexual y la peregrinación, así como el servicio comunitario, desempeñando uno o más cargos dentro del esquema de las autoridades tradicionales. Considero que la exaltación de la penitencia como base del sistema de vida y conocimiento entre los huicholes, es una herencia prehispánica, en particular de lo establecido por el héroe mítico Quetzalcóatl, quien fundamentaba el sentido de la vida humana en la penitencia y el autosacrificio, como medios para aproximarse a la divinidad.⁴⁷⁴

El principal papel del chamán es establecer la comunicación entre el mundo humano (social) y el mundo espiritual (metasocial), para distintos fines que pueden sintetizarse en uno solo: la conservación de la vida y el cierre del ciclo, en cuanto a los dones o bienes que –según la concepción huichola– son dados por los dioses a las personas, las cuales deben devolver, en forma simbólica, a través del ritual en sus distintas manifestaciones. Por tanto, los chamanes de la comunidad investigada se encargan de establecer dicha comunicación, a través de la realización periódica de ceremonias, con participación de la comunidad.

El último capítulo se dedicó a explicar y analizar el proceso de comunicación entre los ámbitos metasocial y social, en una comunidad huichola. A diferencia del capítulo tercero, en donde se habló de la etnia huichola en términos generales, aquí se trató de una comunidad en específico: Chapalilla, ubicada en el estado de Nayarit. Se describieron sus prácticas rituales y se hizo énfasis en las formas que reviste la comunicación entre las personas y los dioses, de acuerdo con las creencias de la comunidad. Cabe acotar que la explicación y análisis, se basa –por una parte– en la descripción que los sujetos entrevistados hacen de la relación entre el mundo espiritual y el social, a partir de su propia cosmovisión; por la otra parte, con base en la

⁴⁷⁴ *vid.* SEJOURNÉ, Laurette. (1999). *El Universo de Quetzalcóatl*. Fondo de Cultura Económica. México.

observación directa y participante, de las prácticas rituales de la comunidad de Chapalilla.

A partir de lo observado, encontré que el proceso comunicativo ritual se da en tres ámbitos. En los extremos están, por un lado, la esfera sagrada y, por el otro, el ámbito social (constituido por los habitantes de la comunidad de Chapalilla). En medio de ellos, se ubica el chamán o especialista en lo sagrado, quien lleva a cabo la función de vehicular los mensajes entre lo social y lo metasocial: entre los dioses y las personas, pues él comparte una parte de la naturaleza de cada uno. El chamán es auxiliado por los *segunderos*, que son otros chamanes, o bien, aprendices de chamanes, quienes ayudan a transmitir el mensaje divino hacia la comunidad, mediante un proceso de traducción.

Con base en lo anterior, puedo establecer que el lenguaje sagrado y su transformación en lenguaje inteligible para los humanos, así como la traducción del lenguaje humano al sagrado es, por tanto, el núcleo de la actividad comunicativa realizada por el estamento chamánico de la comunidad: el *mara'akame* y los *segunderos*.

Dentro de la concepción huichola del mundo y de la vida, esta comunicación es indispensable para la continuidad de la existencia, no sólo de la comunidad sino del mundo entero, integrado por lo natural y lo social. Por ello, puedo afirmar que la comunicación con lo sagrado es un factor que influencia el comportamiento social de la comunidad y la relación de ésta con la naturaleza.

El proceso comunicativo entre lo sagrado (metasocial) y lo profano (social), fue analizado a partir del modelo actancial de Greimas (que se explicó en el primer capítulo). Encontré que la comunicación entre lo social y metasocial se fundamenta en relaciones recíprocas entre los dos ámbitos. Estos tienen un modo de existencia mutua, dada su condición de actantes del universo constituido por el proceso de comunicación.

En dicho proceso, están presentes los tres ejes básicos de la relación del modelo actancial: a) sujeto-objeto (fin); b) destinador-destinatario (a través de la mediación por el objeto); c) ayudante-oponente (que son actantes circunstanciales). Se trata de oposiciones, a partir de las cuales se organiza el proceso de comunicación entre la comunidad huichola y lo sagrado, en el marco de la ceremonia.

En la primera relación, el sujeto (el individuo o la comunidad entera) pretende un determinado objeto o fin, que en el caso investigado puede corresponder tanto a lo material como a lo inmaterial: información, una buena cosecha, salud, riqueza. Se desea el objeto para beneficio del propio individuo o comunidad, o bien, para goce de otras personas. Como receptor del objeto, el sujeto es asimismo destinatario. El sujeto y el objeto están unidos por una relación –o eje– de deseo o búsqueda, y tiene un carácter teleológico. En otro sentido, lo sagrado es un sujeto que desea objetos o valores, como la realización de ceremonias y penitencias, o la entrega de ofrendas.

En la relación destinador-destinatario, éste último es el sujeto y pretende objetos o valores que serán provistos por el actante destinador, quien comunica lo deseado al destinatario o receptor. El eje de unión entre ambos actantes es el objeto comunicado. En un sentido del proceso investigado, el destinador corresponde a los seres espirituales y el destinatario, el individuo o la comunidad huichola. El objeto es, en una primera fase, información (palabras o cantos) y, en una segunda, los objetos o valores deseados por la comunidad o el individuo. En el otro sentido del proceso, el destinador es la comunidad, que comunica objetos o valores (ofrendas, penitencias, ceremonias) al destinatario (ámbito metasocial).

En la tercera relación (adyuvante y oponente), ocurren dos tipos de funciones. Una, efectuada por el actante adyuvante, es la operación en el sentido del deseo para fomentar la comunicación del objeto, del donante al destinatario. La otra, atribuida al actante oponente, es el impedimento de la comunicación del objeto. En el caso investigado, el adyuvante está representado por distintos factores, como el cumplimiento adecuado de las condiciones necesarias para tener una relación adecuada con el ámbito espiritual (realización puntual de penitencias y ceremonias), o bien, por los dioses y el héroe mítico *Tamachi Kauymari*; ello facilitará la comunicación del objeto o valor deseado por el sujeto.

En tanto, el actante oponente se representa por el incumplimiento de las obligaciones espirituales, cuando el sujeto (individuo o comunidad) se abandona a los impulsos proscritos por las normas ceremoniales. Éste abandono impide la comunicación de objetos y valores entre lo metasocial y lo social. Otra variante del actante oponente, está representada por deidades axiológicamente negativas (como demonios) o por chamanes (brujos) que practican el mal.

Los actantes adyuvante y oponente, sólo se presentan cuando el sujeto está constituido por el ámbito social, incluyendo al individuo. Pero no se presentan cuando el sujeto es el ámbito metasocial, ya que —en este caso— la comunicación de objetos o valores es obligatoria del ámbito social, que resulta el único perjudicado si no se establece esa comunicación hacia lo metasocial.

En el mismo capítulo, se analizó el proceso de comunicación existente en el ritual huichol, según la perspectiva de Walter Benjamin. Se encontró que una de las formas en que se realiza la comunicación entre lo sagrado y lo profano, es la simbólica, mediante colores y figuras que representan distintos aspectos de la divinidad y del mundo natural. Los colores y diseños son plasmados a través de las ofrendas —y también se expresan en la artesanía— hechas con estambre o chaquira, principalmente. La comunicación también se da mediante sueños, en donde aparecen situaciones simbólicas representadas en un sentido opuesto (por ejemplo, lo puro aparece como impuro) al que tienen en el mundo de la vigilia. Asimismo, la comunicación se presenta en forma oral y auditiva, en el contexto de la ceremonia, ya que —según lo indagado— el chamán escucha a los espíritus y repite sus palabras, en forma de canto, a la comunidad. Aquí aparece un proceso de traducción —realizado por los segunderos— porque las palabras expresadas por los dioses, son distintas a las utilizadas por la comunidad; se trata de la traducción del lenguaje sagrado al profano.

En general, la comunicación entre los dioses y la comunidad se basa en el lenguaje, mediante el cual se vehiculan contenidos espirituales entre un ámbito y otro. Por ello, el lenguaje es un elemento común a los dos. Según Benjamin, lo verdaderamente espiritual tiene existencia lingüística y puede expresarse en forma duradera y pronunciable. Espíritu y lenguaje son unívocos y, por esa razón, la divinidad se manifiesta en la palabra, que es intangible y puede ser revelada.

A partir de lo anterior, considero que en el fenómeno investigado, la comunicación de la entidad espiritual es posible, porque las entidades lingüística y espiritual son equivalentes, si bien deben traducirse: de ahí el proceso de traducción, transferencia o transformación del lenguaje sagrado al profano, realizado en la ceremonia huichola por el chamán y los segunderos. La necesidad de traducir, se funda en la existencia de diversos niveles de lenguaje, o bien, de diferencias entre lenguajes, dada su proveniencia de medios distintos (el sagrado y el profano).

El manejo de categorías como sagrado y profano, ha hecho que esta investigación se adentre en el terreno de la subjetividad (e incluso en el de la fe), toda vez que no hay manera objetiva o científica de demostrar la existencia del mundo espiritual. La influencia de la comunicación con lo metasocial en el comportamiento comunitario, puede incluso percibirse o interpretarse como una forma de control social, por parte de la esfera sacerdotal o chamánica.

No obstante, no ha sido objetivo de la presente tesis discutir sobre la existencia o inexistencia de los espíritus, dioses o héroes míticos, sino de describir y analizar un proceso de comunicación entre lo espiritual y lo humano, a partir de una concepción premoderna del mundo, expresada mediante el discurso de distintos miembros de una comunidad indígena mexicana, cuya cosmovisión y conducta se basan en la certidumbre de la existencia de una esfera espiritual, con la cual los miembros de la comunidad mantienen una relación de interdependencia, a través de los chamanes. A partir de esta relación, en la comunidad investigada se construye un modo de vida y de conocimiento que, en buena medida, ha sido heredado de las culturas prehispánicas.

Por último, de acuerdo con el estado de la cuestión, no ha habido un acercamiento de las Ciencias de la Comunicación a la investigación del fenómeno aquí estudiado. Por lo tanto, la aportación del presente trabajo ha sido dar luces —desde el punto de vista de la comunicación— sobre la relación entre el ámbito divino y el humano, según la concepción de distintos miembros de una comunidad huichola, en especial los chamanes, quienes son los especialistas en efectuar esta relación, sobre todo en el contexto de la ceremonia, aunque también en otros aspectos de la vida comunitaria, como es el caso de la medicina tradicional.

Documentación

Bibliografía

BARTHES, Roland. (1997). *La aventura semiológica*. Paidós. Barcelona.

BAUDRILLARD, Jean. (1999). *Crítica de la economía política del signo*. Siglo Veintiuno Editores. México.

BENJAMIN, Walter. (1998). "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos". En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Taurus. Madrid.

BERGER, Peter. (1999). *El dosel sagrado*. Kairós. Barcelona.

BONFIL BATALLA, Guillermo. (1994). *México profundo. Una civilización negada*. Grijalbo. México.

BROWN, Peter J. (comp.) (1988). *Understanding and Applying Medical Anthropology*. Mayfield Publishing. California.

CAILLOIS, Roger. (1996). *El hombre y lo sagrado*. Fondo de Cultura Económica. México.

CALASSO, Roberto. (1994). *Las bodas de Cadmo y Harmonía*. Anagrama. Barcelona.

CAMPBELL, Joseph. (1997). *El héroe de las mil caras*. Fondo de Cultura Económica. México.

CAMPBELL, Joseph. (1996). *Las máscaras de dios. Mitología primitiva*. Alianza Editorial. Madrid.

CAZENEUVE, Jean. (1971). *Sociología del rito*. Amorrortu. Buenos Aires.

DIEL, Paul. (1998). *El simbolismo en la mitología griega*. Idea Books. España.

DURAND, Gilbert. (1993). *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*. Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana. Barcelona.

DURAND, Gilbert. (2000). *La imaginación simbólica*. Amorrortu. Buenos Aires.

DURKHEIM, Émile. (2000). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón. México.

ELIADE, Mircea. (1986). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica. México.

ELIADE, Mircea. (1998). *El mito del eterno retorno*. Alianza/Emecé. Madrid.

ELIADE, Mircea. (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. tomo I: *De la edad de piedra a los Misterios de Eleusis*. Paidós. Barcelona.

ELIADE, Mircea. (1980). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, tomo IV. Ediciones Cristiandad. Madrid.

ELIADE, Mircea. (1988). *Lo sagrado y lo profano*. Labor. Barcelona.

ELIADE, Mircea. (1992). *Mito y realidad*. Labor. Barcelona.

FIKES, Jay, C., GARCÍA DE WEIGAND, Acelia y WEIGAND, Phil C. (1998). "Introducción a la Mitología de los huicholes". En ZINNG, Robert M. La mitología de los huicholes. El Colegio de Jalisco/ El Colegio de Michoacán/ Secretaría de Cultura de Jalisco. México.

FINKLER, Kaja. (1998). *Sacred Healing and Biomedicine Compared*. En BROWN, Peter J. (comp.) *Understanding and Applying Medical Anthropology*. Mayfield Publishing. California.

GIRARD, René. (1995). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama. Barcelona.

GONZÁLEZ, Jorge. (1994). *Más (+) cultura (s)*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

GREIMAS, Algridas. (1966). *Semántica estructural*. Gredos. Madrid.

GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo (1987a). *Los chamanes de México. Vol. I. Psicología autóctona mexicana*. Alpa Corral. México.

GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo. (1987b). *Los chamanes de México. Vol. II. Misticismo indígena*. Alpa Corral. México.

GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo. (1989). *Los chamanes de México. Vol. IV. La cosmovisión de los chamanes*. Vol. IV. Alpa Corral. México.

GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo. (1990). *Los chamanes de México. Vol. VI. La voz del ver*. Instituto Nacional para el Estudio de la Conciencia, A. C. México.

HABERMAS, Jürgen. (1984). *The Theory of Communicative Action. Volume One. Reason and the Rationalization of Society*. Beacon Press. EEUU.

HOCART, Arthur M. (1975). *Mito, ritual y costumbre. Ensayos heterodoxos*. Siglo Veintiuno Editores. Madrid.

JENSEN, Ad. E. (1998). *Mito y culto entre pueblos primitivos*. Fondo de Cultura Económica. México.

JUNG, Carl Gustav. (1997). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Paidós. Barcelona.

LE GOFF, Jacques. (1991). *El orden de la memoria*. Paidós. Barcelona.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. (1990). *Los mitos del tlacuache*. Alianza Editorial Mexicana. México,

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1995). *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica. México.

MARDONES, José María. (2000). *El retorno del mito. La racionalidad mito-simbólica*. Síntesis. Madrid.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. (1993). *De los medios a las mediaciones*. Gustavo Gili. México.

MARTÍNEZ, M. "Islas míticas", en: Díez de Velasco, F.; Martínez, M. y Tejera, A. (eds.). (1997). *Realidad y mito*. Ediciones Clásicas. Madrid.

MAY, Rollo. (1998). *La necesidad del mito*. Paidós. Barcelona.

MICKLEM, Nathaniel. (1991). *La religión*. Fondo de Cultura Económica. México.

NAHMAD SITTÓN, Salomón. (1990). "Coras, huicholes y tepehuanes durante el periodo 1854-1895". En HINTON, Thomas, *et. al.*, Coras, Huicholes y Tepehuanes. Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, p. 157.

OTTO, Rudolph. (1992). *Lo santo*. Alianza Editorial. Madrid.

ROJAS, Beatriz. (1993). *Los huicholes en la historia*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Colegio de Michoacán/Instituto Nacional Indigenista. México. 1993.

SOLARES, Blanca. (1997). *El síndrome Habermas*. Miguel Ángel Porrúa. México.

VANSINA, Jean. (1967). *La tradición oral*. Labor. Barcelona.

VARIOS. (1993). *Diccionario Latino-Español/Español-Latino*. Everest, España.

WITTFOGEL, Karl A. (1962). *Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario*. Guadarrama. Madrid.

ZINNG, Robert M. (1998). *La mitología de los huicholes*, El Colegio de Jalisco/ El Colegio de Michoacán/ Secretaría de Cultura de Jalisco. México.

Hemerografía

AMADOR BECH, Julio. "Mito, símbolo y arquetipo en los procesos de formación de la identidad colectiva e individual". En: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año XLIV, núm. 176, México, mayo-agosto de 1999.

Entrevistas

DE LA ROSA, Ascensión, en entrevista, rancho Chapalilla, Nayarit, junio 22, 2001.

DE LA ROSA, Ascensión, en entrevista sobre la ceremonia de la Reina del Maíz, rancho Chapalilla, Nayarit, diciembre 26, 1996.

DE LA ROSA, Ascensión, entrevistado el 16 de febrero de 2006.

DE LA ROSA, Ascensión, en entrevista sobre la ceremonia de la limpia de jícaras, rancho Chapalilla, Nayarit, 16 de julio de 1998.

CARRILLO DE HARO, Rito, en entrevista. Rancho de Nanchilera, Nayarit, 27 de junio de 2001.

CARRILLO MONTOYA, Crispín, en entrevista. Rancho de Nanchilera, Nayarit, 25 de junio de 2001.