



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filológicas
Posgrado en Estudios Mesoamericanos

Iniciación, Enfermedad y Curación: El Chamanismo Huichol



TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS
PRESENTA:

LIZ ESTELA ISLAS SALINAS

DIRECTORA DE TESIS: DRA: ANTONELLA FAGETTI



MEXICO, D.F.

2008



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Agradecimientos

En la vida, cada ser se convierte en un maestro que nos enseña algo que nos hace ser mejores, aunque al principio sea difícil entenderlo o no nos percatemos de cual es exactamente la lección. En el transcurso de este trabajo, hubo mucha gente involucrada para que pudiera ser concluido con éxito. Quiero expresar mi infinita gratitud a don Felipe porque gracias a él pude seguir adelante.

A la Dra. Antonella Fagetti por su amor al conocimiento y su entusiasmo.

Al Dr. Johannes Neurath por su enorme inteligencia y conocimiento.

Al Dr. Jorge Ramón González Ponciano, a la Mtra. Luz María Javiedes y a la Mtra. Laura Romero por ser parte de este trabajo, gracias por su tiempo y sus enriquecedores puntos de vista.

A la Universidad Nacional Autónoma de México, a la División de Estudios de Posgrado y a la Coordinación de Estudios Mesoamericanos especialmente a la Dra. Ana Luisa Izquierdo, la Dra. Silvia Limón, Felipe, Elvia y Andrea por su orientación y trabajo.

Al Dr. Rafael Medina del CDI de Nayarit por su apoyo y orientación.

A mis compañeros del Seminario “Iniciación, Enfermedad y Curación: El Chamanismo en México”, fue enriquecedor y divertido conocerlos.

A Eduardo, mi dualidad, compañero de viaje de curación y conocimiento por todo lo que puso de sí para que este trabajo pudiera existir.

Al Dr. Bach y a sus seguidores que han puesto su corazón en ese sendero y gracias a quien pude conocer estados más profundos, más atentos, más felices.

A Javier Hirose y su hermosa familia, jamás las palabras lograrán agradecerte lo mucho que hiciste por mí. Por ser en una etapa de mi vida mi sanador y siempre un ser maravilloso.

A todos aquellos que se han tomado el tiempo por escribir algo sobre los huicholes, el chamanismo y la curación, cuyas ideas han moldeado mi pensamiento plasmado aquí.

Al Dr. Solana por su medicina, su sinceridad y por sus intuiciones.

A mis padres por darme la vida, por su apoyo, sus pláticas y también ser maestros de paciencia.

A mis amigos *wixaritari* por todo lo que no puede expresarse con palabras. Gracias por su alegría, su valor, sabiduría, amistad, paciencia y silencios. Gracias a los *mara'akate* por compartir. Porque al encontrarnos pude mirar otros horizontes y direccionar mi vida hacia otros lugares. Especialmente a Casimiro y Alma Luz, cuyo nombre refleja su esencia.

A todos mis amigos por su presencia, porque cada uno de ustedes se ha convertido en un compañero extraordinario.

A todos aquellos que en cada ciclo, se han convertido en mis maestros de paciencia, que me han reflejado qué tengo que dejar ir...

A la milenaria ciudad de Cholula.

A la familia de siempre y a la nueva familia.

Mi infinita gratitud a todos.

INDICE

INTRODUCCIÓN	1
--------------------	---

CAPITULO I

Acercamiento a los Wixaritari

Revisión de cómo se ha construido una etnia	7
<i>El buen salvaje: ingenuo, aislado y primitivo</i>	9
Los espacios del trabajo etnográfico	20
<i>Ampliando los horizontes: La Familia Bautista Parra</i>	20
Encuentros en las ciudades de México y Puebla	20
<i>Las visitas a la Sierra</i>	21
La Cebolleta	22
La Tristeza	22
<i>Comunidades en Nayarit</i>	23
Organización de Médicos Indígenas de los Cuatro Pueblos	24
El Hospital Integral de Jesús María	25
La Mesa de Nuevo Valley	25
El <i>Callihuey</i>	27
<i>El tianguis de Mesa de Nuevo Valley</i>	29
El artista huichol: José Benítez	32

CAPÍTULO II Cuerpo del mundo y cuerpo humano

Cosmovisión y noción de persona

La cosmovisión huichola.....	34
<i>Los orígenes</i>	37
<i>Dualismo jerarquizado</i>	39
<i>Las regiones del cosmos</i>	44
<i>Santos católicos que llegan a la Sierra</i>	56
<i>Los primeros iniciados</i>	59
El cuerpo humano y la noción de persona	65
<i>El cuerpo y el cosmos</i>	66
<i>Ne-riwema</i>	68
<i>Ne-iyari</i>	70
<i>Ne-iyuxapa</i>	74
<i>Nierika</i>	77

CAPÍTULO III

Transformándose en antepasado: La iniciación del mara'akame

Aclaraciones preliminares en torno al chamanismo	81
<i>Concepciones sobre chamanes y chamanismo</i>	83
Mara'akame: El chamán huichol	91
<i>Transformándose en antepasado</i>	98
La iniciación del <i>mara'akame</i>	100
<i>De nacimiento o por petición: el principio del camino</i>	102

<i>La enfermedad</i>	103
<i>La importancia de la familia</i>	106
<i>El compromiso iniciático: Peregrinaciones, sacrificios y don de ver</i>	110
<i>El compromiso con el Kieri</i>	117
<i>Los sueños iniciáticos</i>	119
<i>Wixaritari waheimitsi: El sueño de los huicholes</i>	119
El sueño de los Mara'akate: <i>Mara'akate waheimitsi</i>	125
<i>Las primeras curaciones</i>	128
<i>Los peligros en la iniciación</i>	129
<i>Los niveles de iniciación</i>	130

CAPÍTULO IV

El mara'akame y su práctica: Enfermedad y curación

Limpias en la Sierra, limpias en la Ciudad	135
<i>El actuar del mara'akame en el contexto huichol</i>	139
El mara'akame en el nacimiento y la muerte	140
El canto chamánico	142
La salud y la enfermedad en el contexto huichol	145
<i>Persona sana, persona enferma</i>	146
<i>Las enfermedades</i>	149
Transgresiones a la costumbre	151
La enfermedad provocada por difuntos	154

La brujería	156
<i>La curación de la brujería</i>	160
<i>Niwemamapakaxiri: Se le perdieron los hijos</i>	162
La búsqueda de familia	164
Enfermedades contemporáneas: nuevos retos	165
Los sueños en la práctica del mara'akame	166
<i>La práctica en espacios teiwarixi</i>	169
<i>Nuevas curaciones...</i>	169
<i>...Nuevas ceremonias</i>	172
<i>Reflexiones en torno a la práctica: entre lo huichol y lo mestizo</i>	174
CONSIDERACIONES FINALES	177
BIBLIOGRAFÍA	187
GLOSARIO	197
MAPAS	200
FOTOGRAFÍAS	202

INTRODUCCIÓN

La esencia real de la ciencia es la humildad. La ciencia esencial comienza por interesarse en algo y tomar conciencia de que no se sabe mucho sobre ello. La ciencia institucionaliza la humildad, un darse cuenta de que, aunque uno crea que es un fantástico observador y nada se le escapa, de hecho es un pobre observador y probablemente parcial.

Charles T. Tart "Más allá del ego"

Cuando me planteé como tema de investigación para la maestría en Estudios Mesoamericanos el conocer el aspecto terapéutico del chamanismo huichol, no tenía ninguna duda de que los *mara'akate*¹ eran chamanes, pero el porqué aún estaba por resolverse. En primer lugar, porque el término chamán es controvertido y se utiliza de manera desmedida en amplios sectores urbanos. No es raro encontrar en cualquier SPA o centro de terapias alternativas, alguien que presume ser un chamán.

Sin embargo, a pesar de este panorama, a nivel antropológico el término chamán resulta de utilidad para comprender la labor de un gran abanico de especialistas, que a pesar de las diferencias en tiempo y espacio, presentan ciertas similitudes que vale la pena considerar.

El acercarse al chamanismo en México, fue un objetivo compartido por el grupo del Seminario "Iniciación, sueños y curación: El chamanismo en México" coordinado por la Dra. Antonella Fagetti, el cual planteaba como una de sus metas adecuar los distintos enfoques sobre el fenómeno chamánico a la realidad etnográfica mexicana; para discutir y comparar la información recabada por los diferentes colaboradores, con el fin de entender si los distintos especialistas indígenas podrían considerarse o no como chamanes.

¹ Plural de *mara'akame*.

Entre los huicholes, es bien sabido que sus especialistas son chamanes. Por un lado, por el empleo del peyote para entrar en estados modificados de conciencia desde los cuales se entabla una comunicación con sus deidades; por el otro, por su faceta de cantadores en los rituales en el ciclo ceremonial; sin embargo, valía la pena revisar con mayor profundidad la figura del *mara'akame* como chamán. Para ello, era necesario estudiar tanto el contexto cultural en el que actúa y desde el cual su práctica adquiere sentido, como las características propias del *mara'akame* que lo definen como chamán: su proceso iniciático, sus diferencias con respecto a los no iniciados, sus capacidades y los diferentes aspectos de su práctica.

Por otro lado, la fama que tienen los chamanes huicholes en Occidente, cubierta por un velo de exotismo, es una de las razones por las cuales esta cultura ha fascinado a los mestizos y extranjeros, lo que ha generado una amplia literatura sobre la misma, tanto libros y artículos de corte antropológico, como una gran cantidad de publicaciones de divulgación poco serias.

Interesada desde un inicio en la práctica médica tradicional huichola, me centré en la faceta terapéutica del chamán, de esta manera pude acercarme a sus formas de curación, conocer algunas de sus enfermedades y la forma en que se concibe la salud.

La primera puerta para llevar a cabo el trabajo de campo, se abrió gracias a un amigo huichol que por azares del destino fue traído a la ciudad de Puebla cuando salió de su comunidad para estudiar; gracias a la convivencia con él y su familia fue que se me ocurrió pisar las tierras huicholas, invitada a su rancho a presenciar sus fiestas y conocer su vida cotidiana.

Este trabajo ha planteado desafíos a diferentes niveles, pero quizá el mayor reto se encontró en la realización misma del trabajo de campo. Principalmente porque los huicholes se han convertido en un foco para los buscadores de espiritualidad indígena y han despertado un enorme interés en los antropólogos, científicos sociales en general y fotógrafos, por lo que cada vez se muestran más recelosos ante la presencia del extraño etnógrafo que busca entender su mundo. El

mismo recelo ocasionaba la cámara fotográfica que aunque permitida por la gente que me invitó a San Andrés Cohamiata, resultó ser agresiva para quienes no tenían la menor idea de quién era yo y por qué estaba allí. Muchas veces los huicholes piensan que uno vende su conocimiento “en dólares” o “que cada palabra en huichol se vende de a dólar”, anécdota que el Dr. Johannes Neurath me compartió.

Fue difícil explicar mi presencia en sus comunidades, en sus fiestas y en su vida cotidiana indagando cómo se volvieron *mara'akate* o qué enfermedades curan. Muchas veces mi interés fue interpretado –por cómo me miraban– como que yo deseaba aprender a curar, lo que me dio la impresión de que desde su óptica era una pérdida de tiempo preguntar sobre su medicina sin que yo estuviera dispuesta a practicar lo aprendido.

Tarea un tanto más sencilla fue acercarse a los médicos de la Organización de Médicos Tradicionales de los Cuatro Pueblos, acostumbrados ya a la presencia de “el otro”, aunque desde la primera vez que asistí a una reunión, fui advertida de que no podía indagar nada sobre las plantas medicinales que emplean. Existe la precaución de no revelar sus remedios a ningún extraño, por si alguien estuviera interesado en comerciar con el conocimiento ancestral de estos médicos tradicionales.

También realicé trabajo de campo en una comunidad cercana a la ciudad de Tepic: Mesa de Nuevo Valley, donde don José Muñoz, miembro de esta organización, y su hijo Braulio Muñoz, me permitieron acercarme a su vida y a su conocimiento.

Fue importante establecer un compromiso de reciprocidad con las personas que, amablemente, participaron en la realización de este trabajo, reciprocidad manifiesta en la naturaleza misma de la convivencia etnográfica, por ejemplo, a partir de la entrega de fotografías, y con don José Muñoz, en la elaboración de un disco en el que él y Virginio de la Cruz interpretaban música huichola.

Finalmente tuve la oportunidad de contactar a don José Benítez en la comunidad de *Zitakia*, quien es un artista huichol ampliamente reconocido por sus

magníficas obras que lo han hecho acreedor a diferentes premios; a partir de su compromiso como artista, ha logrado volverse *mara'akame* y conocer aspectos profundos de su cosmovisión, que no son accesibles a aquellos que no siguen el camino iniciático.

Con la información recabada a partir del trabajo etnográfico es como pude plasmar lo que presento en esta tesis, apoyada enormemente en distintos textos de corte antropológico sobre huicholes, sobre todo en los planteamientos realizados por el Dr. Johannes Neurath; y sobre el chamanismo, gracias al proyecto CONACyT: "Iniciación, sueños y curación: El chamanismo en México", en el que se llevaron a cabo seminarios para esclarecer y plantear nuevas dudas sobre el chamanismo en México, tuvimos acceso a una considerable cantidad de bibliografía y a las diversas investigaciones de los compañeros que participamos en el proyecto. Esto nos permitió abordar el tema del chamanismo en diferentes contextos culturales: nahua, mazateco, maya, tzotzil y huichol, dándonos así una rica gama de perspectivas y entretenidas discusiones.

Así mismo, para la consolidación de esta investigación fueron imprescindibles los recursos económicos que se me proporcionaron. En primer lugar, por la Dirección General de Estudios de Posgrado (DGEP) de la Universidad Nacional Autónoma de México, a través de la Coordinación del Posgrado en Estudios Mesoamericanos, dirigida en ese tiempo por la Dra. Ana Luisa Izquierdo, que me otorgó una beca y apoyó mis temporadas de trabajo de campo. Posteriormente, a través del proyecto a cargo de la Dra. Fagetti, también me fue otorgada una beca y apoyo económico para la realización de algunas temporadas de campo.

La información recabada en la tesis que aquí presento, consideré apropiado dividirla en cuatro capítulos y en unas reflexiones que cierran mi investigación.

En el primer capítulo abordo dos cuestiones: la primera es una revisión de los diferentes estereotipos que se han creado en torno a los *wixaritari*,² presentes

² Plural de *wixarika*, etnónimo con el que los huicholes se definen a sí mismos.

tanto en el ámbito académico como en los textos de periodismo y divulgación. Esto lo hice con el fin de analizar críticamente los diferentes trabajos, haciéndome una idea de lo que los huicholes no son, pero se cree que son. La segunda parte presenta los diferentes espacios en donde realicé el trabajo etnográfico, los *mara'akate* que participaron en la realización de este estudio, así como una descripción del contexto en donde se encuentran: sus comunidades, sus templos, la gente que habita en ese lugar.

Parto de la base de que al hablar del chamanismo en general, y del *wixarika* en particular, se hace necesario comprender cuál es su cosmovisión, porque la práctica chamánica se encuentra inserta dentro de ésta; así que en el segundo capítulo abordé la cosmovisión *wixarika*, que aunque compartida por todo el pueblo huichol, existen ámbitos de la misma reservados sólo para los iniciados. Sin embargo, los no iniciados también conocen a los dioses y siguen un ciclo ceremonial que es la base de su religión, y esto repercute en su salud y bienestar. Finalmente, desarrollo un esquema general de la concepción *wixarika* del cuerpo, de la noción de persona y de las entidades anímicas que la conforman.

En el tercer capítulo se esbozan diferentes posturas sobre el chamanismo, señalando parte de la problemática que se ha generado en torno al uso indiscriminado de este concepto. Si entendemos al chamanismo como una categoría antropológica, se hace necesario revisar qué características definen al chamán en las diferentes culturas en donde se ha estudiado, para analizar los aspectos que hacen del *mara'akame* un chamán. Un aspecto medular en el chamanismo es la iniciación, la cual también es tratada en este capítulo; pues este proceso es el que lleva a distinguir a los iniciados de los no iniciados, a partir de una enfermedad, de sueños, de sacrificios y austeridades indispensables para convertirse en un *mara'akame*.

En el cuarto y último capítulo analizo la práctica terapéutica del chamán huichol, pues dicho sea de paso no es el único rol que el *mara'akame* desempeña dentro de su cultura, su labor sacerdotal es igual o más importante que la de

sanación. Pero, como el título de esta tesis anuncia, mi eje de estudio fueron las prácticas curativas y es a éstas en las que me centro, además de exponer la concepción de salud y enfermedad y algunos de los padecimientos que cura el *mara'akame*. Posteriormente abordo algunos aspectos de la práctica que diferentes *mara'akate* llevan a cabo con gente mestiza o extranjera, que reciben el nombre genérico de *teiwari*, pues como ya mencioné, los chamanes huicholes gozan de fama y reconocimiento al exterior de sus comunidades lo que permite que trabajen de manera exitosa en distintas ciudades. Por último, cierro con algunas reflexiones finales que rescatan los elementos que vuelven del *mara'akame* un chamán, no como una figura aislada en el tiempo, sino con toda la vitalidad de su práctica en el contexto huichol, en las nuevas comunidades que se fundan y dentro del contexto urbano contemporáneo.

CAPÍTULO I

Acercamiento a los Wixaritari'

En la actualidad, es común que la gente, en su imaginación emprenda viajes y busque espíritus guardianes y animales de poder. Si bien esta práctica suele ser benéfica, o al menos inofensiva, al parecer se tiene poco cuidado en cuanto al tipo de seres de los que se trata; ésta puede ser una práctica peligrosa. Las personas parecen ser más cuidadosas al escoger un socio que a un ser no físico como guía o guardián.

Tenzin Wangyal Rínpoche

Realizar un trabajo sobre chamanismo huichol implica revisar una serie de estereotipos que se han conformado con el paso del tiempo dentro del terreno antropológico, pero que han traspasado sus fronteras y se encuentran relativamente difundidos en una gran cantidad de textos no especializados, algunos de ellos pseudoesotéricos y de corte *New Age*, que consideran a los huicholes un grupo chamánico por excelencia del cual generan una imagen idealizada y romántica. En esta primera parte expondré una serie de lugares comunes sobre el pueblo huichol y después describiré algunas generalidades del trabajo de campo que realicé.

Revisión de cómo se ha construido una etnia

Al acercarme al chamanismo huichol me he encontrado con una enorme literatura y una gran cantidad de sitios en Internet donde se habla sobre los huicholes. En general, estos textos divulgativos comparten una visión de este grupo étnico como “un pueblo sin historia de guerra que entrenan sus corazones en los poderes curativos del amor y las celebraciones de la vida a través de las estaciones”² que comparte “una mística y hermosa cultura”³ en la que “lo divino y lo profano

¹ Plural de wixarika, etnónimo de cómo los huicholes se nombran a sí mismos.

² Secunda, Bram en www.shamanisms.com

³ Pasos, Mireille, *Los huicholes una cultura indemne a través de los tiempos*, en www.vallarta.com.mx/Editorial/Huicholes/

encuentran una armonía perfecta”.⁴ También es frecuente considerarlos como un fósil cultural al verlos como “un pueblo indemne a través de los siglos”⁵ y como “una ventana abierta de los tiempos prehispánicos”.⁶

Pude ver de cerca la fascinación con que muchas personas se acercan al pueblo huichol a partir de una idealización y por un enorme interés en el consumo del peyote.

Todos estos estereotipos son, en primera instancia, diferentes versiones del “mito del buen salvaje”, que tiene raíces muy antiguas, presente ya en la época clásica griega, vigente durante la Edad Media, retomado durante el Renacimiento y apoyado por el descubrimiento de América. Esencialmente consiste en la idea de un hombre feliz cercano a la naturaleza y virtuoso, en oposición a una sociedad corrupta y decadente.⁷ Este mito influyó sobre otros autores posteriores como Rousseau y en el movimiento de la Ilustración.⁸

Para Liebersohn, desde el Renacimiento hasta la Ilustración, el discurso sobre el buen salvaje ha determinado las visiones de Occidente sobre la gente indígena presente en viajeros (como Carl Lumholtz), en teóricos, poetas y artistas.⁹ La idea de un hombre primitivo y aislado es uno de los estereotipos más difundidos sobre los huicholes. Esta representación ha alternado con la imagen contraria del indígena innoble, como salvaje, feo, infantil, irracional y degenerado, reinenciones de las nociones cristianas de barbarismo y depravación. Justamente en este sistema dual de clasificación se han caracterizado a las culturas no europeas, que hablan más sobre los occidentales mismos, que sobre los indígenas que supuestamente describen.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Mc Gee, Charmayne, *Huichol Indians of Mexico The Real Treasure of the Sierra Madre* en <http://www.planeta.com/planeta/97/0897huichol.html>

⁷ Cro, Stelio, *Las fuentes clásicas de la utopía moderna: El Buen Salvaje y las Islas felices en la Historiografía Indiana*, en www.cvc.cervantes.es

⁸ *Ibidem*.

⁹ Liebersohn, Harry, *Discovering Indigenous Nobility...*, p.746.

El buen salvaje: ingenuo, aislado y primitivo

La idea del buen salvaje se presenta a partir de Carl Lumholtz, viajero noruego quien fue uno de los primeros europeos que visitó la Sierra Huichola en el siglo XIX; sus experiencias están plasmadas en *El México Desconocido* y *El arte simbólico de los huicholes*. Neurath señala que Lumholtz fue presa de una variante de 'nostalgia imperialista' que planteaba una contradicción: si por un lado se sentía fascinado por el indígena debido a su pensamiento simple, "primitivo" y lo consideraba como una virtud, expresión de naturalidad y sinceridad, y admiraba el sentimiento religioso de los huicholes; para él las creencias indígenas son simpáticas, pero siempre ingenuas y necesariamente equivocadas en su razonamiento.¹⁰

Para Lumholtz los huicholes:

Pertencen a las tribus que han continuado en la barbarie, mientras la rama principal de la familia se desarrolló hasta llegar al culminante estado de cultura del Imperio Azteca, pero al revés de los súbditos de Moctecuzhoma, cuyo reino alcanzó trágico fin hace cerca de cuatrocientos años, los humildes huicholes se han conservado hasta ahora en sus inaccesibles montañas.¹¹

Más adelante, al hablar sobre el impacto de la Conquista señala:

No fue sino superficial la influencia de los vencedores, pues en realidad los naturales se encuentran hoy en el mismo estado de barbarie en que se hallaban el día que pisó Cortés el suelo de América.¹²

Lumholtz considera a los huicholes como muy emotivos, con una gran aptitud para la música, riqueza y profundidad en sus pensamientos religiosos pero que expresan de un modo "pintoresco e ingenuo".¹³

La idea que el huichol sea un "salvaje", cercano a un estado de naturaleza, puede rastrearse en diferentes comentarios que hace en varios apartados de su libro. Al describir la manera de andar de los huicholes señala que "son muy ágiles en trepar a los árboles" y que "tienen bastante facilidad para coger objetos con los

¹⁰ Neurath, Johannes, "Objetos votivos huicholes...", p.17.

¹¹ Lumholtz, Carl, *El México Desconocido*, p.22.

¹² *Ibidem*, p.23.

¹³ *Ibidem*, p.27.

pies”¹⁴ y que los niños para gatear “no apoyan las rodillas en el suelo como los blancos y es curioso verlos moviéndose, a manera de monos, con gran rapidez”.¹⁵

Otra de las ideas que han permeado de exotismo al pueblo huichol y que ha sido repetida en diferentes textos,¹⁶ es el considerar que *wixarika*, término con el que ellos mismos se identifican, significa “doctores”, “curanderos” “denominación muy justificada por ser *shamans* casi la cuarta parte de sus hombres”.¹⁷ Sin embargo, Neurath (2002) explica que no hay argumentos lingüísticos para sostener esta idea; inclusive el origen y el significado de este etnónimo son desconocidos.

Un joven huichol de San Andrés Cohamiata, Casimiro, me explicó que sus tíos *mara’akate* le han dicho que *wixarika* se compone de “*wixari*” que significa “telaraña” e “*ika*” que significa el que sigue, o el que tiene. En otro nivel de significado, *Wixari* hace alusión al tejido y a la manera en que se va tejiendo la tradición. Entonces desde una perspectiva endógena el *wixarika* es quien sigue la tradición.

La visión de Lumholtz se ha convertido en una concepción estereotipada que se ha venido repitiendo de manera acrítica, para Neurath más que “descubridor”, Lumholtz se puede considerar el “inventor” de los huicholes, el fundador del discurso moderno sobre este grupo”.¹⁸

En mi opinión, si una o varias de las nociones propuestas por Lumholtz se fueron repitiendo, como Neurath señala, es consecuencia de una visión del mundo segmentaria y eurocéntrica, que por un lado considera que el pensamiento occidental se encuentra en la cúspide de la razón, del avance y del progreso y, por el otro, es el resultado del desencanto contemporáneo que acarrea la fragmentación

¹⁴ *Ibidem* p.88.

¹⁵ *Ibidem* p.89.

¹⁶ Cambero, Silviano, *El chamanismo y las raíces de la terapéutica en la medicina tradicional de los huicholes*; Porras, Eugeni, *Consideraciones acerca del neochamanismo y del chamanismo huichol*; Vázquez, Castellanos, José Luis, “Mitología, enfermedad y curación entre los huicholes de la Sierra Madre Occidental”; Zolla, C., Mata, S., Méndez, D., Marmolejo, M., Tascón J.A.; Zurita, M., Lozano, G. Huicholes (Wirraritari) en *La medicina tradicional de los pueblos indígenas*, p.277, Mc Gee, Charmayne, *Huichol Indians of Mexico The Real Treasure of the Sierra Madre* en <http://www.planeta.com/planeta/97/0897huichol.html>

¹⁷ Lumholtz, Carl, *El México desconocido*, p.21.

¹⁸ Johannes Neurath, *Las fiestas de la Casa Grande*, pp.14-15.

del mundo, como explica Fernández Christlieb,¹⁹ herencia de la dicotomía cartesiana entre lo psíquico y lo físico, lo interior de lo exterior, el objeto y el sujeto, naturaleza y cultura, etcétera; que ha generado un número creciente de fragmentaciones en las sociedades occidentalizadas, y en consecuencia, un vacío que se manifiesta como falta de sentido y pérdida de significado. Se trata de llenar este hueco de muchas formas, una de ellas es buscar en las “culturas tradicionales” sociedades perfectas, incorruptas, que viven en armonía con el universo y con todos los seres humanos, anhelando el equilibrio que al interior de la sociedad occidental es difícil de encontrar, y no porque los huicholes ni ninguna otra sociedad sean parte de un “paraíso perdido”, sino porque así se les ha querido encasillar. Tal vez porque en estas sociedades la visión del mundo es dual más que dicotómica, y es que mientras que esta última separa, la primera “significa que una cosa ‘tiene cualidad de dos’ y no plantea un antagonismo, sino un continuo”.²⁰

Por otro lado está Robert Zingg, antropólogo norteamericano que hizo trabajo de campo en la década de los treinta y publicó su estudio *The Huichols. Primitive Artists* en 1938. Aunque en su obra existen datos valiosos, en este apartado retomaré los aspectos que han contribuido a este discurso superficial sobre los huicholes. Zingg consideró al pueblo huichol como un grupo casi totalmente aislado, sumamente supersticioso y desconfiado; para él es una etnia sumergida en una participación mística, que carece completamente de una ciencia que les permita “comprender una demostración objetiva de que las leyes naturales dominan gran parte de su vida”²¹ siendo éste uno de los criterios que distingue a los pueblos civilizados de los primitivos. Esta participación mística no se basa en una inteligencia racional, sino en una “fe infantil”.²² Cabe aclarar que en la época en que Zingg estuvo en la sierra huichola, acababa de pasar la guerra cristera y, no sin razón, el pueblo huichol se mostraba desconfiado.²³

¹⁹ Fernández, Pablo, *La sociedad mental*, pp.19-20.

²⁰ *Ibidem*, p.17.

²¹ Zingg, Robert, *Los huicholes. Una tribu de artistas*, Tomo I, p.57.

²² *Ibidem*, p.77.

²³ Neurath, Johannes, comunicación personal.

Respecto a la medicina huichola, Zingg considera que:

En ningún otro aspecto del ámbito cultural se advierte la diferencia esencial entre el pensamiento primitivo y el civilizado más claramente que en el tratamiento de la enfermedad. En diametral contraste con los grupos civilizados, en los cuales se trata científicamente, entre los huicholes es tratada místicamente como un rito de pasaje o iniciación. Puesto que carecen de la lógica de la ciencia, los huicholes jamás atribuyen la enfermedad o la muerte a causas naturales.²⁴

No es de extrañar que para la primitiva mente huichol la enfermedad sea un estado de impureza ritual que debe curarse mediante una limpia.²⁵

Al tener esta estrecha perspectiva sobre la medicina huichola, fue difícil que Zingg comprendiera la complejidad subyacente al sistema médico huichol y la construcción del mismo dentro de su contexto cultural. Porque la oposición entre el pensamiento científico y el primitivo sólo aporta versiones parciales, en la que el primero posee un fundamento y el segundo es consecuencia de una visión ingenua de la realidad.

Aunado a lo anterior, Neurath señala que fue Zingg quien transformó un comentario de Lumholtz, en el que plantea que el maíz, el venado y el peyote son en cierta manera la misma cosa, modificándolo en el complejo peyote-venado-maíz, famosa triada que está presente en varios de los trabajos que se han publicado sobre huicholes.²⁶ Autores como Furst y Myerhoff (1972) y Schaefer (1990) retoman esta idea, mientras que autores como Benzi, Lemaistre y Hedberg, postulan la existencia de una trinidad huichola.²⁷

El complejo peyote-venado-maíz se ha vuelto bastante popular en el discurso más superficial sobre los huicholes que muchos artesanos *wixaritari* ingeniosamente utilizan con el fin de vender al turista sus artesanías.

Neurath refuta la existencia de este complejo, pues aunque estos elementos sin duda son importantes, las relaciones que los unen no son menos sobresalientes que las que tienen con otros como el sol, la estrella de la mañana y el fuego,

²⁴ Zingg, Robert, *Los huicholes. Una tribu de artistas*, Tomo I, p.287.

²⁵ *Ibidem*, p.288.

²⁶ Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa...*, p.15.

²⁷ Cit. en Neurath, Johannes, *Soñar el mundo...*, p.11.

etcétera. Esta trinidad huichola es una esquematización cristianizante sobrepuesta a la complejidad de la mitología, que resulta digerible a los lectores ávidos de “sabiduría chamánica”.²⁸

Wiegand y Fikes (2004) comentan que de todos los grupos indígenas que viven en el occidente de México, el *wixarika* es el que más ha llamado la atención. Estos autores critican duramente a Furst y a Myerhoff²⁹ por aseverar que los huicholes tienen un origen supuestamente reciente, argumentando que no tiene mucho que se trasladaron del desierto a la sierra, descontextualizando la historia de este pueblo pasando por alto su ciclo ceremonial agrícola. Esto ha fomentado el énfasis en el chamanismo en vez de la religión y la caracterización de los huicholes como un pueblo inmerso en formas de vida aisladas en aldeas y ranchos. En realidad, los huicholes siempre han sido un pueblo que ha participado en los eventos de la zona durante su historia en la región. “Nunca estuvieron aislados y siempre fueron actores en el escenario regional aunque, quizá, en ciertos momentos sólo en la periferia.”³⁰

Todos estos elementos se han ido mezclando para generar otros problemas adicionales: la sensacionalización de ciertas prácticas religiosas, sobretudo el chamanismo y el uso del peyote, y la fabricación de datos etnográficos que apoyan esta caracterización errónea. Es así como se ha creado una imagen digerida de la cosmovisión huichola y su realidad.

En la Semana Santa que estuve en San Andrés Cohamiata, en el 2005, fue notoria la gran cantidad de jóvenes que llegaron. Cuando los peyoteros mostraron el *hikuri*³¹ recogido en *Wirikuta*, muchos de los visitantes lo tomaron, así, sin el más mínimo respeto con el único fin de poder “disfrutar” de sus efectos psicodélicos. A lo largo de los días de aquella fiesta, desfilaban por las calles de San Andrés con la

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Myerhoff, Barbara, *Peyote Hunt The Sacred Journey of the Huichol Indians*; Furst, Peter y Myerhoff, Bárbara “El mito como historia: el ciclo del peyote y la datura entre los huicholes”.

³⁰ Wiegand, Phil y Jay Fikes, “Sensacionalismo y Etnografía: El Caso de los Huicholes de Jalisco”. Para aspectos de la historia de los huicholes revisar Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande...*, Capítulo 2; Rojas, Beatriz, *Los huicholes en la historia*; Franz, Allen “Huichol Ethnohistory” pp.63-87.

³¹ Peyote

mirada “en otro lugar” lo que algunos huicholes miraban burlescamente. Furst y Schaefer apuntan que si los huicholes aceptan esto es porque les permite reforzar su identidad e incluso su superioridad al compararse con los extranjeros que ante ellos aparecen como payasos que ignoran la tradición.³²

Neurath señala que a partir de la década de los sesentas, fue cuando el culto al peyote se convierte en el tema de un número creciente de publicaciones, muchas de ellas “sensacionalistas”, a cuyos autores pareciera no importar otra cosa más que el consumo de esta planta como es el caso de: *El peyote y los huicholes* (Nahmad, Klineberg, Furst y Myerhoff, 1972) o *People of the Peyote* (Schaefer y Furst, 1996).³³ En la introducción de éste último libro los autores plantean que el “divino cactus peyote” se encuentra en el centro del universo chamánico. También señalan que el venado, el maíz y el peyote forman un complejo simbólico central de la ideología religiosa huichola y que es la contraparte experiencial de la Sagrada Trinidad de la fe católica.

Para Neurath:

En nuestro mundo dominado por los medios masivos de comunicación, la triada "peyote-venado-maíz"-con la idea de la "prístina y aislada cultura indígena" de los huicholes como telón de fondo, y algunos ingredientes más, como son el dios del fuego Tatewari, los denominados "ojos de dios" y los *mara'akate* (chamanes) con sus "varas emplumadas" *muwieri*- se han convertido en lo que podría llamarse la "versión apta para el consumo masivo" de la religión *wixarika*. Presente en casi la totalidad de los artículos periodísticos y publicaciones de divulgación, en gran parte de la producción académica, en exposiciones, videos y programas de televisión... así como en el discurso de muchos “huicholes profesionales” que se dedican a la artesanía o negocios similares y quieren impresionar a sus potenciales clientes.³⁴

Comparto la idea de Neurath de que la experiencia visionaria no puede explicarse únicamente a partir del efecto químico del peyote, el “don de ver” o *nierika*, sólo se obtiene mediante el sacrificio y la austeridad.

³² Furst, Peter y Stacey Schaefer, “Conclusion. Peyote Pilgrims and Don Juan Seekers”, p.510.

³³ Neurath, Johannes, “Soñar el mundo...”, p.8.

³⁴ *Ibidem*, p.12.

En conclusión esta tendencia suele poner en el centro de la cultura huichola el consumo de peyote y en ciertas ocasiones pareciera reducir los diferentes aspectos de ésta como el arte, la artesanía, el chamanismo y la religión a la química del peyote.³⁵ Por otro lado, también resulta reduccionista considerar que los *mara'akate*³⁶ son los únicos actores importantes dentro del universo huichol, los peregrinos de peyote en tanto que encargados de centros ceremoniales son igualmente significativos entre los huicholes.³⁷ A lo largo del ciclo ceremonial, existen una gran cantidad de cargos que se reparten entre los diferentes miembros de la comunidad como los encargados de las jícaras rituales³⁸ y los músicos.

Wiegand y Fikes (2004) hablan de la existencia de una intensa y romántica curiosidad respecto del uso del peyote y del chamanismo. Consideran que como ha crecido el interés en prácticas médicas alternativas y el espiritualismo, el chamanismo huichol se convirtió en una mercancía comercializable y hacen una división en tres categorías de este tipo de estudios y promociones poco profesionales:

- 1) Empresas abiertamente comerciales que venden el chamanismo huichol a clientes *new age*.
- 2) Las representaciones ficticias y disfrazadas del chamanismo huichol basadas hasta cierto punto en prototipos chamánicos de Carlos Castaneda.
- 3) Las versiones sensacionalistas del uso de peyote por los huicholes sobretodo de Peter Furst.³⁹

Estas categorías tienen en común:

- 1) Escasa investigación etnográfica.
- 2) Un marco ahistórico o una recreación ficticia de la historia.
- 3) La falta de contextualización del chamanismo huichol.

³⁵ *Ibidem*, p.9.

³⁶ Plural de *mara'akame*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Xukuri'kame*

³⁹ Wiegand, Phil y Jay Fikes, "Sensacionalismo y Etnografía...", p.55.

- 4) Informes selectivos del chamanismo y del ceremonialismo.
- 5) Fabricación de datos etnográficos y prácticas.
- 6) El uso de una base de informantes extremadamente limitada. Estas investigaciones se basan en Ramón Medina, su suegro José *Matsuwa*, y la esposa de Ramón, Guadalupe.⁴⁰

Es verdaderamente impactante la comercialización de versiones tergiversadas del ceremonialismo y chamanismo huicholes. Wiegand y Fikes relatan el caso de Prem Das, Brant Secunda y Larain Boyll, quienes -inspirados por Castaneda, Myerhoff y Furst- promovieron “viajes del espíritu” que permitían a otras personas, mediante un “módico” pago, adquirir lo que ellos aducían tener: poderes chamánicos, visiones espirituales y remedios para las enfermedades como el cáncer o el SIDA.⁴¹

Por ejemplo, Bram Secunda dirige un instituto llamado “*Dance of the Deer Foundation for Shamanic Studies*” que se anuncia como un lugar dedicado a conservar la cultura huichola. Secunda se presenta como el continuador del trabajo de “su abuelo” José *Matsuwa*, quien, según él, le dejó la misión de preservar la sagrada tradición huichola y enseñar el chamanismo. Explica que ha realizado trabajos en varias partes del mundo sobre todo en lugares de Europa y de los Estados Unidos con el fin de que los participantes: “*take part in ceremony, learn practices of shamanic health and healing, how to use dreams to guide and empower their lives, as well as how to approach sacred places of power in nature*”.⁴² También promete rejuvenecer el cuerpo, el corazón y el espíritu utilizando prácticas chamánicas de curación. **[Ver Foto 1]**

Estos personajes podrían denominarse como *huichizos*, término acuñado por los mismos huicholes. Un *huichizo* es un *teiwari*⁴³ que emula ser huichol ya sea en

⁴⁰ *Ibidem*, pp.55-56.

⁴¹ *Ibidem*, p.61.

⁴² en www.shamanisms.com.

⁴³ Aedo señala que el término *teiwari* se emplea para designar a lo forastero en sentido amplio, incluye los fenómenos que proceden de afuera como el viento y a los individuos se habitan otras tierras, desde los mestizos de los alrededores y los turistas de lugares exóticos, hasta los hombres míticos de humanidades pasadas. En Aedo, Ángel, *La región más oscura del universo*, p.233.

su vestimenta, por el uso de *muwieri* o por creerse *mara'akame*. En Puebla he tenido la oportunidad de conocer a algunos personajes que con *muwierite* en mano dicen tener “nierika” y autodenominarse *mara'akame* por alguna visión “revelada” por el peyote, pero sin seguir la gran cantidad de austeridades y sacrificios que son parte de la iniciación, como veremos más adelante. Además una persona ajena a la cultura *wixarika*, sin conocer la lengua, la vida cotidiana, sin haber crecido desde niño en una comunidad huichola, ¿Qué tendría de especial para ser un *mara'akame*?

Esta invasión a las comunidades huicholas y el lucrar con la desesperación de las personas enfermas, son algunas de las consecuencias negativas de la comercialización de un pseudochamanismo huichol; el saqueo al desierto de *Wirikuta* y el que actualmente el peyote sea una especie en peligro de extinción, son resultado de esta visión peyotecentrista.⁴⁴

Casimiro y Alma Luz, unos de mis jóvenes amigos huicholes que viven actualmente en la ciudad de Puebla, no ven con buenos ojos la existencia de estos pseudochamanes y de las hordas de gentes que van a *Wirikuta* y a San Andrés Cohamiata. Casimiro me contó que los *kawiteros*⁴⁵ de San Andrés, también se encuentran molestos por la presencia de la enorme cantidad de turismo que llega a este lugar, donde además, se inauguró un centro ecoturístico en el 2005 que ya ha sido quemado en un par de ocasiones, como prueba de la inconformidad que produce en algunos sanandreceños la presencia de este lugar donde se alojan los turistas y el beneficio económico que conlleva, que sólo es para unos cuantos.

Furst y Schaefer hablan de los “don Juan seekers” quienes, siguiendo las *Enseñanzas de don Juan* y otros libros de Carlos Castaneda, buscan una supuesta espiritualidad en las comunidades huicholas. Los autores dan algunos ejemplos de estos “buscadores” y sus “*bad trips*” con los huicholes. *Wixaritari* entrevistados por ellos, explican estas catastróficas experiencias por el hecho de no realizar las austeridades y las ofrendas que su religión señala. Lo más paradójico es que

⁴⁴ Neurath, Johannes, *Soñar el mundo...*, p.14.

⁴⁵ Castellanización del término *kawiteru*, Miembro del consejo de ancianos, cargo vitalicio del *tukipa* y de la comunidad.

algunos de estos se autodenominan “chamanes huicholes” y dicen poseer mayores conocimientos que aquellos,⁴⁶ unos perfectos *huichizos*.

Cabe señalar que esta problemática sobrepasa las fronteras del pueblo *wixarika* y es un mal muy difundido en la actualidad. Por ejemplo, Marlene Dobkín de Ríos (1994) denuncia la existencia de supuestos mestizos ayahuasqueros profesionales en Perú y Brasil, quienes sin pasar por un período de aprendizaje se anuncian en una especie de agencia de viajes y prometen a turistas norteamericanos y europeos “ayuda para integrarse con el Universo y tener experiencias místicas”.⁴⁷ Desgraciadamente, “lejos de desvanecer la ilusión del sentido de lo exótico, este turismo de la droga en el Amazonas deja una estela de depresiones psicóticas y estados de confusión mental”.⁴⁸

En opinión de Eleanor Ott (1995) muchos de los que ahora se autodenominan chamanes, no pertenecen a una comunidad que comparta una perspectiva chamánica, sino que forman parte del grupo de personas que se buscan a sí mismas, por lo que muchas no están preparadas para trabajar con personas que acudan a ellas con toda clase de dolencias físicas, psíquicas y espirituales.

Para Piers Vitebsky (1995) el chamanismo: “no puede evitar el compartir el destino de cualquier otro conocimiento indígena en el mundo industrial (...) En un nivel global de toma de decisiones, el deseo de actuar convierte el conocimiento indígena en una mercancía en lugar de ser un modo de vida (...) Esto se hace patente cuando vemos a las poblaciones indígenas llevar su propio “conocimiento indígena” a lo que ahora se llama “el mercado”.⁴⁹ En consecuencia, este conocimiento –cuando se transforma en mercancía– se vuelve fragmentario.

Sin embargo, esta versión digerida hacia el mundo exterior también ha sido adoptada por varios huicholes con el fin de vender su artesanía a los turistas

⁴⁶ Furst, Peter y Stacey Schaefer, “Conclusion. “Peyote Pilgrims and don Juan Seekers...”, pp.503-521.

⁴⁷ Dobkín de Ríos, Marlene, “Turistas y pseudo-chamanes”, p.251.

⁴⁸ *Ibidem.*, p.253.

⁴⁹ Vitebsky, Piers, “El chamanismo y el mercado especulativo”, p.275.

“ávidos de espiritualidad indígena”⁵⁰ y al mismo tiempo, proteger lo que realmente consideran valioso para su tradición. Al escuchar a algunos de los artesanos huicholes, es frecuente que hablen del “peyote - venado - maíz” y que al vender alguna artesanía, la promuevan como amuleto de buena suerte, para la abundancia o para “alejar las malas vibras”.

Por otro lado, los trabajos realizados en el marco del Seminario Permanente de Etnografía del Gran Nayar, pertenecen a una nueva generación de investigaciones que con estudios innovadores y con una profundidad antropológica mayor, logran deconstruir estos estereotipos sobre los huicholes.⁵¹

Poniendo en la balanza lo dicho hasta este momento, debo señalar que el volver conscientes estos estereotipos, me permite evitar ciertos lugares comunes, tratando de profundizar un poco en la vida de los *mara'akate* con los que tuve oportunidad de interactuar, abordando su labor desde diferentes ángulos: como sanadores, como cantadores, como artesanos y artistas, y sobre todo como seres humanos comprometidos con el bienestar de su comunidad. La versión superficial de los huicholes, su cultura, religión y chamanismo, en vez de facilitar su entendimiento, lo dificulta.

Para finalizar este apartado, debo aclarar que la participación de gente no huichola en ceremonias *wixaritari* y el consumo de *hikuri*, no necesariamente tiene que ser una experiencia negativa, sino que puede resultar sanadora o ampliar el conocimiento de sí mismo. Sin embargo, como Santos, un aprendiz de *mara'akame* dijo un día, nunca un no huichol puede llegar a ser *mara'akame*; porque no habla con los dioses huicholes, no ha participado en los rituales, no piensa y siente como *wixarika*. Furst y Schaefer comentan al respecto de los extranjeros: “No importa lo sincero, respetuoso o deseoso por ser enseñado se esté, nadie podrá convertirse en un chamán huichol”.⁵²

⁵⁰ Neurath, Johannes, “Máscaras enmascaradas. Indígenas, Mestizos y Dioses Indígenas Mestizos”, pp.23-50.

⁵¹ La obra de Johannes Neurath, Jáuregui y Neurath, de Olivia Kindl, Arturo Gutiérrez y Ángel Aedo son algunos ejemplos de obras de esta naturaleza.

⁵² Furst, Peter y Stacey Schaefer, “Conclusions. Peyote pilgrims...” p.510. La traducción es mía.

Los espacios del trabajo etnográfico

Mi experiencia etnográfica no se circunscribe a una sola región. Con el fin de convivir con diferentes *mara'akate*, tuve que buscar distintas formas de acercarme a estos especialistas. Así que mis datos de campo los obtuve en primer lugar por la relación que entablé con la familia Bautista Parra de San Andrés Cohamiata y en segundo, con huicholes que habitan en el estado de Nayarit. Conviví con varios *mara'akate* de la Organización de Médicos Indígenas de los Cuatro Pueblos (Coras, Huicholes, Mexicaneros y Tepehuanos) en el marco del Hospital Integral de Jesús María y también me acerqué a otro de sus integrantes: don José Muñoz, quien es miembro fundador de la comunidad de Mesa de Nuevo Valley, en Francisco I. Madero, Nayarit. Así mismo, contacté con el famoso artista huichol don José Benítez, quien hasta el año 2006 vivía en la comunidad de Zitakia, siendo uno de los fundadores de aquel lugar. [Ver mapa 1]

Ampliando los horizontes: La Familia Bautista Parra

Encuentros en las ciudades de México y Puebla

Casimiro y su hermano Antonio fueron los primeros en llegar a Puebla, ahora Antonio regresó a su comunidad en la sierra. Después llegó Alma Luz quien hizo sus estudios de secundaria en esta ciudad, y al concluirlos volvió a su pueblo. Actualmente, Casimiro se encuentra estudiando la licenciatura en derecho, con el fin de conocer las leyes y resolver los frecuentes problemas de tierras que los huicholes tienen. La aparente lejanía de su comunidad no ha mermado su interés por conservar las tradiciones y al terminar sus estudios profesionales, planea regresar a la sierra y compartir lo aprendido con su gente.

El hecho de que Casimiro siga viviendo en la ciudad de Puebla, ha permitido que me comparta diferentes conocimientos de la cosmovisión huichola durante todo el proceso de investigación de la presente tesis.

Esto también ha dado pie a conocer a otros miembros de la familia que han ido a la ciudad con el fin de vender artesanía y realizar limpiezas y velaciones. Santos, quien se está enseñando en el arte chamánico huichol, ha encontrado propicio ir a Puebla a realizar limpiezas y conocer a otros terapeutas alternativos que lo invitan a curar en diferentes espacios. Su tío don Antonio, también realiza un trabajo de curación en la ciudad de México desde hace ocho años. El trabajo de sanación de algunos *mara'akate* en centros de medicina alternativa no es privativo de esta familia, sino que varios *mara'akate* han seguido esta misma vía. **[Ver Foto 2]**

Entre la gente mestiza de diferentes lugares, los *mara'akate* gozan de cierto prestigio por su habilidad para curar, ya sea gracias a su efectividad curativa, al halo de exotismo y misticismo del que se les ha rodeado o por los motivos que sean. El hecho de ampliar sus horizontes no sólo los favorece individualmente, sino que como he podido constatar, el dinero se emplea para mantener a sus numerosas familias y para realizar las ceremonias anuales de *Hikuri Neixa*, *Tatei Neixa* y emprender la peregrinación a *Wirikuta*, en San Luis Potosí. Es así como a partir de la diáspora de esta familia y la creciente amistad que con ellos he desarrollado desde hace ya un par de años, se abrió un camino para la realización de este trabajo. **[Ver foto 3]**

Las visitas a la Sierra

Tuve la oportunidad de ir a la sierra de Jalisco en tres ocasiones: en julio del 2004, la semana que se llevó a cabo la fiesta de *Hikuri Neixa* en La Tristeza; fui a San Andrés Cohamiata (*Tatei Kie*) en la Semana Santa del 2005 y finalmente estuve en enero del 2006 conviviendo con don Toño, con Santos y con sus familias, y culminé este viaje con la “Fiesta de Nuestra Madre” o *Tatei Neixa*. En esta visita también pude conocer *Turikie* (El lugar de los niños), lugar sagrado en las cercanías de San Andrés Cohamiata en donde se consagran ofrendas y peticiones a los lobos.

La Cebolleta

Al interior de la sierra huichola existen numerosas rancherías en las que los *wixaritari* establecen sus casas. Tal es el caso de esta familia que habita en “La Cebolleta”, rumbo a San Andrés Cohamiata. Se encuentra en una parte boscosa y fría, donde los pinos son parte del ambiente del lugar. **[Ver foto 4]**

Al recorrer la Sierra, llama mi atención la gran cantidad de basura que contamina el ambiente con plásticos, pilas, pañales desechables y demás basura inorgánica no degradable. Incluso, cuando estuve en San Andrés, pude ver uno de los riachuelos que están a las afueras lleno de bolsas de detergente, y demás desechos. Con la presencia de los detergentes, el agua también se está contaminando rápidamente, por ejemplo, un ojo de agua considerado sagrado que se encuentra cerca de este riachuelo y del que se extrae agua para diferentes ceremonias, se encuentra ya contaminada con estos químicos.

Es imprescindible que se les haga ver a los huicholes el impacto ambiental que causan esta clase de desechos. Al platicarlo con Casimiro, estuvo de acuerdo y concluyó que era necesario un huichol “ecologista” que les explicara a sus coterráneos los problemas generados por la basura y por los químicos. Éste es un problema contemporáneo que podría tener graves implicaciones en un futuro.

La Tristeza

La Tristeza se localiza en la parte baja de la barranca, en una región más cálida de la Sierra. En este lugar hay un centro ceremonial con el *tuki* al oriente, el patio ceremonial al centro donde se encuentra un *tepari* y al poniente el *xiriki*. Al oriente se encuentra la piedra de cuarzo *Mukaiyarixiate* -La Tristeza- cuyo mito me fue narrado por don Toño: **[Ver foto 5]**

En aquel tiempo, cuando los padres de los padres de los actuales habitantes de la Tristeza se dispusieron a preparar aquella tierra, quitando los árboles del lugar para poder hacer el patio ceremonial y levantar el *tuki* que iban a heredar a sus hijos y nietos, cuentan que el *mara'akame* y su esposa hacían los arreglos para todo esto y dejaron por ahí a su pequeña hija, lejos de su vista. No se dieron cuenta de que un alacrán la picó y la niña murió.

Posteriormente sus padres soñaron que esto había sucedido debido a que el guardián del lugar estaba triste porque no se le había pedido permiso para ocupar este espacio, pero como en el sueño aparecía como persona, no sabían quién era ni cómo era, ni dónde estaba. Entonces lo comenzaron a buscar y al cabo de un tiempo encontraron una roca de colores, un gran cristal; al que identificaron como *Mukaiyarixiate*, La Tristeza o el guardián del lugar; y por eso a aquel sitio desde entonces lo conocen como La Tristeza y cada vez que se realiza una ceremonia ahí se le ofrecen a este antepasado petrificado comidas y bebidas para que no esté triste.

Para esta familia este es un lugar sagrado, en donde está el ombligo (*tepari*) a donde pertenecen. Esta piedra de cuarzo mide alrededor de cincuenta centímetros de altura. Se encuentra ubicada en el Oriente, alineada aproximadamente con el punto en donde sale el sol. [Ver foto 6]

Neurath (2002) explica que en adoratorios como éste se realizan fiestas parentales, que involucran a un grupo de parentesco mucho más amplio que una familia nuclear o extensa. Es como un “granero ritual” que combina el culto a los antepasados con el culto a las diosas *Niwetzika* del maíz. Este adoratorio ha sido objeto de envidias de otros habitantes de la zona, por lo que ha sido quemado en un par de ocasiones.[Ver fotos 7 y 8]

Comunidades en Nayarit

La primera vez que fui a Tepic fue en diciembre del 2004. Ahí conocí a otro miembro de la familia Parra, Julio, aprendiz de *mara'akame* que estaba haciendo limpias en una feria de medicinas tradicionales en el zócalo de esta ciudad. Desde ahí me movilicé para contactar con otros *mara'akate*. Fue asó como me acerqué a la Organización de Médicos Tradicionales de los Cuatro Pueblos (Cora, Huichol, Tepehuano y Mexicanero).

Organización de Médicos Indígenas de los Cuatro Pueblos

En el centro de la ciudad, representantes de dicha organización venden diferentes remedios herbolarios como un compuesto a base de peyote y árnica para golpes, reumas y calambres; gotas de pirul para las cataratas y las nubes que se forman en los ojos; pomada de manzanilla para el pie de atleta; aceite de ajo para el dolor de muelas, un jarabe para problemas respiratorios y un remedio para las hemorroides.

Por recomendación del encargado de la sección de medicina tradicional de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), asistí a un Taller Intercultural en Jesús María, Nayarit, en diciembre del 2004, encaminado a la sensibilización del personal del Sector Salud que trabaja en zonas indígenas y/o en los Hospitales Integrales.

En la organización hay médicos en su mayoría huicholes y coras, muy pocos tepehuanos y ningún mexicanero. Para formar parte de la organización es necesario que la autoridad de la comunidad de donde son originarios expida una carta que explique que el aspirante es reconocido(a) como curandero(a), partera, o hierbero (a).

Estos médicos indígenas son sumamente celosos acerca de los remedios medicinales que conocen y no hablan sobre ellos, así que tuve que advertirles que esa parte de su trabajo no me interesaba, para que accedieran a colaborar conmigo. La médica Concepción de la CDI me dijo que a ella nunca le han querido revelar sus remedios herbolarios.

En el marco de esta reunión elaboraron la “Declaración de la Organización de los Médicos Indígenas Tradicionales del Estado de Nayarit” A.C. y platicaron de diferentes temas relacionados con la medicina tradicional y diversas necesidades de la organización. También hablaron de la incredulidad con la que algunos de los médicos “de bata blanca” ven lo que hacen.

En la clausura, el encargado del Hospital Integral de Jesús María habló sobre los nuevos problemas de salud que enfrentan los indígenas de Nayarit, como son la contaminación del agua y del aire, el consumo de comida chatarra, refrescos

y cerveza, que están provocando padecimientos como la diabetes, que antes no afectaban a estas poblaciones.

En este contexto, pude entrevistar a cuatro *mara'akate*: Pascual Carrillo de la comunidad de Arroyo Cañaveral, Nazario de la Cruz y don Cruz Silvestre de Zoquipan, y José Molina Carrillo de Prado Cañaveral, Nayarit. Estos especialistas tienen más de 60 años y varios años de experiencia como sanadores. También pude platicar y ver curar a doña Silvia, una curandera ampliamente reconocida.

El Hospital Integral de Jesús María

Cada seis meses, los miembros de la Organización de Médicos Tradicionales de los Cuatro Pueblos se presentan a trabajar en el Hospital Integral, en donde se requiere un curandero, una partera, un huesero, un “sobero”, un hierbero y alguien que atienda la farmacia de remedios herbolarios. Tanto la consulta como las medicinas se otorgan gratuitamente a los pacientes. A cada sanador se le paga un sueldo de 2000 pesos quincenales, los médicos tradicionales cuentan con un espacio donde dormir. Trabajan de lunes a viernes y tienen que checar tarjeta a las 8 de la mañana. **[Ver foto 9]**

Regresé en dos ocasiones más a este Hospital con el fin de contactar con *mara'akate* huicholes y observar la dinámica de atención en este lugar.

La Mesa de Nuevo Valley

A esta comunidad llegué en julio del 2005 y regresé de nuevo en julio y diciembre del 2006. Se encuentra fuera de la ciudad de Tepic, Nayarit, cerca de Francisco I. Madero; se fundó en 1993, según me dijo Braulio, hijo de don José Muñoz, pero el médico Rafael Medina, coordinador de Cultura y Medicina Tradicional de la CDI, Nayarit; me dijo que en ningún registro oficial aparece la fecha de establecimiento.

Mi intención era conocer a don José Muñoz, miembro fundador de la comunidad, quien como ya mencioné es *mara'akame* y miembro de la Organización de Médicos Indígenas de los Cuatro Pueblos. Don José goza de amplio

reconocimiento por parte del gobierno de Nayarit como *mara'akame*, por lo que ha sido invitado a participar en diferentes eventos. A finales del 2005, fue a España junto con su esposa, invitados por el gobernador de Nayarit a un encuentro entre España y México. Me mostró una foto de un periódico español donde aparece don José junto con el gobernador y el Presidente de Asturias. Al pie de la foto decía "Ambos gobernadores se estrechan la mano en presencia de un nativo". Don José nos dijo que les hizo una limpia antes del acto político y varias personas en el transcurso del encuentro le pidieron limpias. El interés de don José para ir a este lugar era vender su artesanía, pero no estaba permitido vender. A pesar de esto pudo hacerlo, cambiando el costo de sus artesanías a euros. Si, por ejemplo, un collar costaba 80 pesos, ellos lo vendían en 80 euros.

Me contó que repartía en papelitos su teléfono a la gente que se lo pedía y les decía: "Si es tu suerte tus palabras llegarán allá, si no es tu suerte no nos comunicamos". De nuevo en noviembre fue invitado a hacer una limpia a la inauguración de una presa en el estado.

Braulio, hijo mayor de su primer matrimonio, también es aprendiz de *mara'akame*. Este último me comentó que los habitantes de Mesa de Nuevo Valley provienen tanto de Zoquipan, como de la Palmita, Municipio del Nayar, Nayarit. La gente llegó a este nuevo espacio para tener acceso a servicios de salud, educación y con el fin de encontrar trabajo en la ciudad de Tepic u otras ciudades cercanas, ya sea como asalariados y también para vender artesanías.

Esta comunidad se encuentra en lo alto de un pequeño cerro. En la parte baja de éste hay otras colonias donde viven mestizos. "Mesa de Nuevo Valley" no es la única colonia huichola en esta zona, hay otra un poco más abajo llamada "Wirikuta".

Al preguntarle a don José Muñoz el origen del nombre, me dijo que así lo dijeron los dioses en la primera velación que se hizo en este lugar. Se llama "Mesa", porque es una mesa (geográficamente, Nuevo Valley está situada en una parte plana del cerro) "Nuevo" porque es una nueva comunidad. Esta comunidad

es como “zacate de venado” haciendo alusión al *itari*, es decir un petate, que es una mesa en donde se ponen las ofrendas cuando se hace una fiesta.

Estas palabras, cuyo significado puede parecer un tanto oscuro, creo que se aclaran al leer que Medina (2006) encuentra que en los mitos de creación huicholes, el mundo se teje al cruzar y entrelazar la trama con hilos como en un telar, y similarmente, se tejen los petates con tiras de hojas de palma. Comenta que Preuss (1931) registra un mito en el que se narra que los ancestros deificados crean el mundo extendiendo cinco petates en los cinco rumbos cósmicos. Mesa de Nuevo Valley es un *itari*, un petate en donde fue posible fundar una nueva comunidad.

En esta comunidad se encuentra una escuela primaria bilingüe llamada “Yurame” y una preprimaria “Uru’ukame”. Don José explicó que *yurame* es una palabra que evoca a los retoños que nacen; mientras que *uru’ukame* se refiere a una jicarita “de donde todo nace”, “de donde nacemos”.

En la comunidad existe un templo ceremonial o *callihuey*, que es de forma redonda. Afuera se encuentra el patio ceremonial en donde se hacen las fiestas tradicionales aunque, en diciembre del 2006, aún no se realizaba la Fiesta del Tambor porque es necesario matar venado y ahora se necesita pedir un permiso a SAGARPA para poder hacerlo. Si se omite este sacrificio, la fiesta en vez de beneficiar a sus participantes, les causaría enfermedad. **[Ver fotos 10 y 11]**

El Callihuey

Este centro ceremonial es redondo, en su centro se encuentra el *tepari* y los postes de madera que sostienen el techo. **[Ver foto 12]** Neurath señala que el *tuki* es una estructura ovalada, semi-hundida que representa la parte oscura y antigua del universo, el cielo nocturno, el inframundo, el poniente, el mar y la costa de Nayarit.⁵³ Arturo Gutiérrez explica que el piso del *tuki* es el centro del universo donde habitan los humanos. La deidad del fuego, *Tatewari* se asocia al punto

⁵³ Neurath, Johannes, “Mitos cosmogónicos, grupos rituales e iniciación”, p.99.

cardinal central. Junto al fuego al lado oeste está el *tepari*, por donde se alimenta con la sangre de los animales sacrificados al ídolo que representa a *Tatewari*.⁵⁴

En su altar tienen imágenes católicas como San José y Jesús, un cuadro de la Virgen de Guadalupe y diferentes velas y cirios. También están colocadas las varas de mando del pueblo y unas piedras sagradas. Una de ellas es una escultura en forma de “Mujer Dormida”. Don José me comentó que la consiguió en una feria de Tepic, y para él es “Nuestra Madre”. Miguel, un guía de turistas que los jueves lleva a un grupo, les explicó a éstos que es una representación de *Takutsi Nakawe*. **[Ver foto 13]** Al lado de esta figura están unas piedras, una es una culebra que don José encontró en Tequila, Jalisco. Cuenta que iba caminando y que halló un manantial con un montículo de piedras. Entre éstas vio una serpiente (la piedra con forma de serpiente) y ésta le pidió que le hiciera un *nierika* con lana de borrego, pero que no encontró la lana y no lo pudieron hacer.

Esa noche, soñó con una muchacha que era la misma culebra; don José le preguntó si quería irse a vivir con él (o sea irse al *Tuki*), ella aceptó. Esta serpiente está ahí para que no falte el agua en Mesa de Nuevo Valley. Las madres de la lluvia, tienen forma de serpiente. Esta culebra se llama *Urieme*. Braulio, su hijo, dice que esta serpiente también es una diosa del maíz.

Don José me dijo que una vez en Puebla fue a una cueva en donde estaban varias culebras, algunas eran “prietas” (piedras como *Urieme*), pero que no las pudo agarrar y llevarlas a Mesa de Nuevo Valley. **[Ver foto 14]**

Al centro del templo, hay una escultura de piedra con forma de libro, don José dijo que es *Kauyumari* y que nació en la comunidad. La encontró entre un montón de piedras cerca de la escuela cuando una pala mecánica inútilmente trataba de moverlo, entonces él la vio y la sacó. Me dijo que la piedra “habla bonito”, es una piedra que dice muchas cosas, pero “se quedó abierta sólo en dos de sus páginas”. **[Ver foto 15]**

⁵⁴ Gutiérrez, Arturo, *La peregrinación a Wirikuta*, pp.63-64.

El tianguis de Mesa de Nuevo Valley

Una peculiar característica de Mesa de Nuevo Valley, es el tianguis de los jueves que se realiza en el patio desde hace diez años. Miguel lleva a un grupo de personas desde Puerto Vallarta, la mayoría de la gente que asiste es norteamericana o europea, aunque también pueden llegar turistas nacionales.

El tianguis se basa en una representación de la tradición huichola; es un divertido encuentro que básicamente sigue el mismo esquema cada semana y que permite observar lo que estos *wixaritari* dejan ver de sí mismos al exterior.

En el centro del patio don José coloca unos maderos, en ocasiones los enciende, a veces no; clava cinco flechas en el suelo, pone una cráneo de venado, un *itari*⁵⁵ con su *takuatsi*⁵⁶ y encima sus *muwierite*. También coloca unos peyotes, unas mazorcas y una jícara que espera recibir alguna cooperación después de la representación. [Ver fotos 16 y 17]

Braulio me dijo que cuando el fuego se enciende, lo hace don José y esos objetos ceremoniales se colocan con el fin de que haya buenas ventas y les vaya bien. Pero también estos objetos apoyan la representación que se monta para los turistas.

A medio día, los huicholes de esta comunidad ponen sus puestos a lo largo del patio; el más grande es el de don José. De cualquier modo, la realización de este tianguis representa un beneficio económico para todos los participantes.

Entre las 12 y las 13 horas, llega Miguel con el grupo de turistas. Todos se reúnen en el patio alrededor de don José, quien les da la bienvenida y después limpia a cada una de las personas con sus *muwierite*, pasándolos por encima de la cabeza, los hombros, el pecho y el estómago, después les sopla y lo que “recoge” lo avienta sobre el fuego o a los maderos apagados. Las reacciones de los turistas son

⁵⁵ Petate

⁵⁶ Petaquín de palma donde los mara'akate guardan sus *muwierite*.

diversas: caras de felicidad, de incredulidad, de gusto. Muchos de ellos no desaprovechan la oportunidad de tomar alguna foto como recuerdo. **[Ver foto 18]**

La primera vez que fui llamó a cinco personas para que entre todas agarraran un listón atado a un palo, sacó de su boca un carbón, explicando que era la mala suerte y la enfermedad que tenía el grupo; pero en las otras ocasiones esto no se repitió. Aunque Miguel siempre le pregunta a don José cómo está el grupo, salvo esta ocasión, generalmente responde que todo está bien. A veces alguna persona le pide de forma particular que la limpie para liberarla de algún padecimiento, como un dolor de cabeza o para la buena suerte.

Miguel enfatiza la oportunidad que significa el estar en una comunidad huichola y les da una somera explicación de su religión y tradiciones. También les advierte que el peyote es algo que pertenece a los huicholes, y que aquellos “viajes del espíritu” que salen desde Puerto Vallarta hacia el Desierto de San Luis Potosí no son serios; explica que el consumo de esta planta por parte de los huicholes es estrictamente ritual y que no es una droga que provoque alucinaciones, sino que en realidad los dota de visiones.

Después entran al templo o *tuki* y Miguel hace hincapié en el privilegio que representa ingresar a este lugar, porque en otras comunidades está prohibido y les describe los objetos ceremoniales que aquí se encuentran. Por la copresencia de elementos cristianos y huicholes, subraya que la religión *wixarika* es sincrética. **[Foto 19].**

Posteriormente se da paso a la música y la danza que, dependiendo del número de gente que haya, puede ser al interior del *tuki* o en el patio. Santos, un amigo de don José que no vive en la comunidad, y Virginio tocan los instrumentos tradicionales: *el kanari*⁵⁷ y *el xaveri*⁵⁸, algunas veces don José toca o canta. En este momento muchos de los huicholes se involucran para bailar, mujeres de un lado, hombres del otro y finalmente los turistas también se unen a la danza. **[Ver foto 20]**

⁵⁷ Instrumento musical cordófono de cuatro cuerdas similar a una guitarra.

⁵⁸ Violín tradicional.

Finalmente Miguel les solicita una ayuda para la comunidad y les pide que compren artesanías con diferentes personas para que el dinero se reparta entre todos. Como en toda actividad comercial, a veces la gente compra mucha artesanía, en otras ocasiones las ganancias son menores. **[Ver foto 21]**

Asistir al tianguis es una experiencia interesante, pues permite ver la representación que los mismos huicholes realizan de su tradición. Danzan, sin ningún otro fin más que mostrar un aspecto de su cultura, fuera de cualquier contexto ritual, a cambio de recibir un beneficio económico que la venta de sus artesanías les traiga. En esta comunidad se ha sabido sacar provecho del interés que mestizos y extranjeros muestran por su cultura.

Don José posa con sus *muwierite* ante las cámaras que lo buscan. Incluso tiene a la venta un “petaquín de *mara’akame*” como Zingg bautizó al *takuatsi*, por la suma de 500 pesos. Adentro de este objeto hay varias flechas y *muwierite* hechos a la manera tradicional, con madera de palo de Brasil y pude ver que se encontraban untadas con sangre, aunque don José no me dijo a qué animal pertenecía. **[Foto 22]**

En una ocasión Braulio, el hijo de don José, les explicaba a los posibles clientes algunos significados de las artesanías. Uno de ellos, que era latino, le pidió una pulsera que significara “prosperidad”. Braulio le contestó: “Todo significa, éste es el venado, éstos son los puntos cardinales, ésta es el águila que representa el poder de nosotros”. Justamente esta pulsera con el águila bicéfala fue la que se llevó.

Para el turista no cercano a la cosmovisión *wixarika*, el acercarse a esta cultura con fama de chamánica es una opción más entre otras alternativas para hacerle frente al infortunio de una manera trivial, nunca está de más “algo para la buena suerte”, como los objetos de Feng Shui que se obtienen de una tienda pseudoesotérica, sin entender a fondo los símbolos propios de la cultura a la que pertenecen.

Una visión superficial de lo que ocurre en el tianguis de los jueves, podría sugerir una pérdida cultural, al dar una representación de su cultura. Sin embargo,

ésta es una manera de recibir un beneficio económico al mostrar una imagen teatralizada de su cultura, sin revelar ningún conocimiento verdadero de su tradición.

En mi última visita, uno de los turistas le pidió a don José que lo llevara a un lugar sagrado perteneciente a la cultura huichola, a lo que se negó. Miguel argumentó que dicha negativa se debe a que algunas personas han quemado los templos ubicados en los lugares sagrados como el de *Tatei Haramara*. Para mí, esto refleja que don José no está dispuesto a revelar su tradición más allá de la representación del tianguis de los jueves. Esto satisface la curiosidad del turista, pero siempre es más lo que permanece oculto.

El artista huichol: José Benítez

Finalmente el reconocido artista José Benítez o en huichol: *Yukaye Kukame* (Caminante Silencioso) también contribuyó a la realización de este trabajo al contarme, a partir de sus cuadros, aspectos de su mitología. Tuve contacto con él en enero, marzo y julio del 2005. Don José vivía hasta el 2006 en una colonia huichola a las afueras de Tepic llamada *Zitakia*, de la que es miembro fundador.

Don José es conocido a nivel internacional por su obra, siendo acreedor al Premio Nacional de Ciencias y Artes en la rama de “artes y tradiciones populares” en el 2003, por su obra “La semilla del mundo”, mural de 20m² que se encuentra en una estación del metro en Guadalajara, el cual representa el origen de los tres mundos de acuerdo a la cosmovisión *wixarika*.⁵⁹ Resaltando su obra chamánica, Peter Furst también escribió un libro.⁶⁰ **[Ver fotos 23 y 24]**

⁵⁹ Pacheco Gabriel, José Benítez y José Luis Iturrioz Leza, *José Benítez y El Arte Huichol. La semilla del mundo*.

⁶⁰ Furst, Peter, *Visions of a Huichol Shaman*.

Las cuatro veces que lo visité en su estudio en *Zitakia*, siempre se encontraba trabajando en sus cuadros. El mismo me dijo que en vez de andarse emborrachando o en los bailes, prefiere ponerse a trabajar en su obra.

Su fama como artista huichol obviamente le retribuye grandes beneficios económicos que han causado envidias en otros huicholes. Pero estos beneficios no son sólo para él o para su familia inmediata, sino que cuando se requiere lleva maíz u otros alimentos a Naranjito de Copal, Nayarit, comunidad en donde viven su segunda esposa y sus hijos, donde realiza ceremonias en las que canta.

CAPÍTULO II

CUERPO DEL MUNDO Y CUERPO HUMANO: COSMOVISIÓN Y NOCIÓN DE PERSONA

La naturaleza o materia también es creatividad y percepción interna, y las formas de la materia son el resultado de esta creatividad. La naturaleza está viva, como diría Whitehead, en todos sus niveles y es inteligente. Así, pues, es mental y material a la vez. En realidad, no existe dualismo.

David Bohm

La cosmovisión huichola

El término cosmovisión tiene una gran historia en el ámbito mesoamericano.¹ Neurath advierte que se ha convertido en un “tema predilecto de la antropología mesoamericana”.² Entre las definiciones que se han dado sobre lo que es la cosmovisión están las proporcionadas por Johanna Broda y Alfredo López Austin.

Broda define a la cosmovisión como:

La visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre. También incluye las nociones acerca de las fuerzas anímicas del hombre; el cuerpo humano como imagen del cosmos.

El estudio de la cosmovisión plantea explorar las múltiples dimensiones de cómo se percibe culturalmente a la naturaleza. Se refiere a una parte del ámbito de la religión, ligado a las creencias, las explicaciones del mundo y al lugar del hombre en relación con el universo, pero de ninguna manera puede sustituir el concepto más amplio de religión.³

¹ Un libro donde se reúnen trabajos de diferentes autores que abordan el tema de la cosmovisión es Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix (2001); otros autores que tocan el tema son López Austin (1990) (1994) (1996), Page, Jaime (2005) y Romero, Laura (2003) (2006), entre otros.

² Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande...* p. 97.

³ Broda, Johanna, “Introducción” en Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix, *Cosmovisión, ritual e identidad...* pp. 6-17.

Por otro lado, para López Austin:

La cosmovisión puede definirse como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo.⁴

Este autor también considera que es “un hecho instrumental que opera en el ámbito general de percepción/acción frente al universo en general, frente a la sociedad y, reflexivamente, frente al propio individuo”.⁵

Plantea que la cosmovisión se crea de dos maneras:

- a) Como un producto de las relaciones cotidianas de los seres humanos, con su entorno natural y artificial, con sus semejantes y con su propio ser. Esta construcción cotidiana, se percibe más claramente en algunos campos de acción como la alimentación y la concepción de la salud, la enfermedad y la curación.
- b) Como obra consciente y sistematizadora de pensadores individuales como los sabios, sacerdotes y en el caso de los huicholes, los *mara'akate*.

Una diferencia entre ambos autores es que, para López Austin, la cosmovisión permea todos los ámbitos de la vida social, mientras que para Broda, la cosmovisión se circunscribe al ámbito religioso y no sustituye a la categoría más amplia de religión.

En el caso específico de la literatura sobre huicholes, autores como Johannes Neurath, Olivia Kindl y Arturo Gutiérrez han esclarecido aspectos de la cosmovisión de este grupo étnico. Johannes Neurath advierte que dentro de las cosmovisiones indígenas no existe una separación entre los ámbitos de la naturaleza, la sociedad y lo sobrenatural o sagrado. Plantea que para los huicholes y los coras, las fuerzas o los elementos de la naturaleza son vistos como deidades y también como antepasados o parientes de los seres humanos.⁶

⁴ López Austin, Alfredo, “La cosmovisión mesoamericana”, p.472.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa...*, p.197.

Postula que la cosmovisión se reproduce en la confluencia de dos campos cognitivos que son bastante diferentes, aunque no están completamente desvinculados. Por un lado, los conocimientos prácticos y empíricos que se aprenden en situaciones de la vida cotidiana, por el otro, los aspectos mitológicos que se reproducen principalmente en las fiestas y los rituales.⁷

En la cosmovisión se combinan los saberes prácticos y empíricos con construcciones mitológicas muy elaboradas; formándose “concepciones complejas’ que sintetizan ámbitos de la naturaleza o la sociedad, que para el pensamiento analítico de la ciencia – y para el entendimiento práctico cotidiano de los mismos indígenas – ‘no tienen nada que ver’ ”.⁸

Plantea que “la cosmovisión se entiende al analizar cómo el mito, ritualmente escenificado se sobrepone a la cotidianidad”.⁹ Es durante los procesos rituales, “cuando la comunidad regresa a sus orígenes, lo cual significa que los hechos narrados en los mitos de creación vuelven a suceder”.¹⁰ “El ‘mundo mágico’ de los huicholes existe, principalmente, durante las grandes fiestas y rituales”.¹¹

En la obra de Gutiérrez (2002), titulada *La peregrinación a Wirikuta*, el autor recurre al concepto de cosmovisión con el fin de entender las prácticas rituales de los huicholes y en particular la peregrinación, como aspectos íntimamente relacionados con la forma en que contemplan el mundo y la existencia.

Por su parte, Olivia Kindl (2003) analiza la pertinencia de la cosmovisión para comprender la manera en que la jícara huichola expresa una visión del mundo propia de su contexto social. En cada jícara huichola está presente una representación de éste. Señala que “los huicholes conciben el mundo como una totalidad cuyas múltiples facetas se corresponden” y que:

⁷ *Ibidem*, p.198.

⁸ *Ibidem*, p.199.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, p.200.

El “mundo” o “cosmos” contenido en el concepto de cosmovisión puede definirse tanto por el estudio de la mitología como por los conocimientos que los huicholes poseen acerca de su entorno natural, mediante sus concepciones del espacio y del tiempo, y según su manera de aprehender sus relaciones de parentesco, la diferencia entre los sexos, las transacciones económicas, los ciclos rituales o la jerarquía política.¹²

Podemos ver que a partir de la cosmovisión se ha abordado, por ejemplo, el ámbito artístico y ritual de la cultura *wixarika*, y que es un concepto que permite estudiar otros terrenos como el curativo, el político o el económico. [Ver foto 25]

Los orígenes

Neurath explica que en el tiempo mítico, “todas las cosas, plantas, animales y seres humanos formaban una unidad indiferenciada, conviviendo sin reglas pero sin problemas de comunicación”.¹³ Después devino el orden fundado en diferenciaciones categoriales, reglas de intercambio y una alternancia rítmica de segmentos temporales. Aunque todos los antepasados sufrieron transformaciones, “todos los seres animados del universo somos descendientes del mismo grupo de ancestros deificados”.¹⁴ En el tiempo actual, los seres humanos, los animales, plantas y elementos naturales aún pueden comunicarse entre sí, pero con dificultad, para lograrlo es necesario someterse a una iniciación chamánica.

Lumholtz con respecto a los orígenes míticos relata que: “En el principio de los tiempos, la gente era en su mayor parte, serpientes, jaguares y leones, pues en concepto de los huicholes, los dioses, los animales y los antepasados no son sino la misma cosa”.¹⁵

Desde el pensamiento huichol, todos los elementos de la naturaleza están deificados; en palabras de don Toño, todo es dios: el Sol, la Tierra, la Lluvia, el Venado y el Maíz.

¹² Kindl, Olivia, *La jícara huichola...*, p.39.

¹³ Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande...*, p.198.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Lumholtz, Carl, *El México desconocido*, p.194.

Respecto a la capacidad de transformación de las divinidades huicholas, Medina (2006) comenta:

Una misma deidad puede aparecer con nombres distintos, por lo que es común encontrar réplicas de las deidades en las diferentes regiones del cosmos [...] Las deidades huicholas pueden adoptar diferentes formas en función de las circunstancias... Un ancestro puede representar una planta[...] un animal y un astro o un fenómeno celeste.¹⁶

La idea de que todos los seres animados son personas, se encuentra presente en Preuss:

Las raíces, las plantas, las flores, las frutas, los animales, el agua y otros objetos de la naturaleza que aparecen en los mitos, todos eran seres humanos, por eso actuaban como tales y se comunicaban hablando. En los mitos se les dice *téiwari*, "persona", término que se añade al nombre del objeto.¹⁷

Este "otro tiempo" que pertenece al orden del mito, tiene una presencia constante en el universo mesoamericano. López Austin explica que una característica de este "otro tiempo" es la naturaleza imprecisa de los seres: animales, plantas, piedras, seres humanos y demás cosas comparten un lenguaje, que no son los que conocemos ahora, sino sus antepasados. Estos seres "eran como gente, tenían pensamientos y pasiones porque eran personas".¹⁸ De repente, a partir de un acto transformador, que en muchos casos es la salida del sol, estos seres "fueron arrojados al tiempo de los hombres con atributos disminuidos y con el destino de incoar una clase... desde entonces les fue impuesto un nombre, con el que son conocidos en el tiempo de los hombres".¹⁹

Para este autor, una particularidad de las religiones de la tradición mesoamericana, a la que pertenece la *wixarika*, es la necesidad de comunicación con el ámbito de las divinidades, una de las formas es a partir de un estado modificado de conciencia inducido por una sustancia psicoactiva, por dolor o por una vigilia

¹⁶ Medina, Héctor, *Las andanzas de los dioses continúan...*, p.46.

¹⁷ Preuss, Theodor Konrad, "La boda del maíz y otros cuentos huicholes", p.169.

¹⁸ López Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache*, p.54.

¹⁹ *Ibidem*, p.57.

prolongada. Los chamanes son quienes pueden establecer la comunicación con las divinidades y pueden trasladarse a distintos ámbitos del cosmos.

Dualismo jerarquizado

En diferentes trabajos sobre el pueblo huichol está presente la división del universo *wixarika* en dos ámbitos del cosmos: “la temporada de secas” y “la temporada de lluvias”.²⁰ La alternancia entre ambas es bastante marcada en el territorio de la Sierra Huichola. Recientemente Neurath (2002) ha propuesto un dualismo jerarquizado con el *tukari* y *tikari* como los polos de éste. Dichos ámbitos estructuran el “tiempo-espacio” huichol y son indispensables e inseparables el uno del otro, pero siempre se encuentran en una relación jerarquizada, en la que *tukari* es siempre el principio más prestigioso.

Neurath explica que el *tikari* hace referencia al ámbito nocturno, al lado femenino, placentero y caótico de la vida; que también corresponde a la temporada de lluvias, al inframundo, al poniente, a *Tatei Haramara* (Nuestra Madre el Mar), al mar y la costa de Nayarit; nos remite a todo lo de “abajo”. También se relaciona con la energía vital, la sexualidad, la fertilidad desenfrenada y todo lo que se asocie con *Takutsi Nakawe* (Nuestra Abuela Crecimiento).²¹ Aedo emplea esta división para situar al *kieri*²² como parte de la región oscura del universo.²³

Al respecto de la época de lluvias Preuss (1998:1907) comenta:

Dentro de los tres meses que duran las lluvias, las milpas deben producir el alimento para todo un año. Los huicholes tienen un término interesante que se refiere al aspecto que ofrece la sierra durante esta época del año: *natikári*, “la noche de ellos (los dioses)”... “En la noche” *tikáripa*, también significa “en la estación de las lluvias” o “en las aguas”.²⁴

²⁰ Zingg advierte esta dicotomía dividiendo los mitos y las ceremonias de la época de secas de los mitos y ceremonias de la temporada de lluvias. Sugiere la expresión de una lucha entre los dioses de ambas temporadas, en Zingg, Robert, *Los huicholes...*, Tomo I

²¹ *Ibidem*, pp.229-239.

²² *Solandra breviculix*, planta psicoactiva.

²³ Aedo, Ángel, *La región más oscura del Universo...*

²⁴ Preuss, Konrad, “La boda del maíz...”, pp.154 -155.

Por su parte, Gutiérrez (2002) explica que el *tikaripa* es una temporada que inicia en junio, cuando las lluvias están por llegar, este periodo coincide con los trabajos agrícolas del cultivo y se representa con *Hikuri Neixa* (Fiesta del Peyote). “Es una época de siembra, crecen las plantas y se espera la cosecha, todo es tierno, inmaduro e incluso inexistente; es el momento del caos primordial, donde no hay ley”.²⁵ Este autor equipara esta etapa con la época de embarazo de la mujer. Comenta que es un tiempo “delicado” por la incertidumbre respecto a la salida diaria del sol.

En oposición, *tukari* se relaciona con el lado masculino, con la temporada de secas, con el ámbito celeste, con la vida luminosa del mediodía, que proviene del padre sol y se asocia con el orden y la sabiduría ancestral que se encuentra en *Wirikuta* (ubicado en el desierto de San Luis Potosí), con la práctica de sacrificios y la austeridad. Tiene relación con el *tonalli* náhuatl, que designa la energía solar. El sol es *tukari* por excelencia.²⁶ Para don Toño, el Sol es una divinidad primordial, porque es quien propicia la vida. El maíz también pertenece a este ámbito, “es *taitukari*, porque es nuestro sustento”.

En la época de cosecha, inicia la temporada de secas y el nacimiento de las leyes aplicadas por los *kawiterutsixi*.²⁷ Es la época de las grandes celebraciones, cacerías y peregrinajes, es el tiempo de las deidades solares. Este dualismo jerarquizante, además de proyectarse en su cosmovisión, organiza su ciclo ceremonial y sus trabajos agrícolas.²⁸ En términos generales, *tukari* se refiere al día y a la vida, mientras que *tikari* es la noche y un aspecto de la fertilidad.²⁹

En los mitos de origen, los antepasados³⁰ salieron del lado poniente y su destino se encontraba en *Wirikuta*, del lado oriente. En este tiempo mítico,

²⁵ Gutiérrez, Arturo, *La peregrinación a Wirikuta*, p.45.

²⁶ Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa...*, p.236.

²⁷ Los miembros del consejo de ancianos.

²⁸ Gutiérrez, Arturo, *La peregrinación...*, pp.46-47.

²⁹ Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa...*, p.238.

³⁰ Neurath explica que estos primeros antepasados eran una gran familia: Bisabuelo (Tatutsi Maxakwaxi), abuelo (Tatewari), abuela (Takutsi), un padre (Tayau) con sus cinco esposas (Las Tateiteime) y cinco hijos, los hermanos mayores (Tamatsime), *ibidem*, p.233.

indiferenciado y caótico, todo se encontraba en la oscuridad. *Wirikuta* fue creado a partir del sacrificio de *Tamatsi* (Nuestro Hermano Mayor) y de su autosacrificio surgió el peyote. El cerro *Reu'unari* (El Cerro Quemado) fue el lugar donde salió el sol por primera vez: *Tayau*. Ambos eventos son simultáneos y después de que surge el sol, los peregrinos que no llegaron hasta *Wirikuta* dieron origen a los diferentes *Kakauyarite* (ancestros deificados) que se encuentran en la Sierra. Estos ancestros “fracasados” son divinidades asociadas con la fertilidad, con los *kakauyarite* de los cerros y las madres de los ojos de agua y las lagunas, que simbólicamente son inferiores a los antepasados que llegaron a *Wirikuta*.³¹

Gutiérrez comenta que estos primeros peregrinos que salen del mar todavía no eran humanos, sino animales como lobos, serpientes, águilas, tigres. Éstos se conocían como *hewiritsiixi* y fueron destruidos por el diluvio ordenado por *Nakawe* (el aspecto destructor de *Takutsi*).³²

Don José Benítez narra que, cuando el mundo estaba cubierto de mar, gobernaba *Takutsi Nakawe* (Nuestra Abuela Crecimiento), y de ella surgió la idea de “retirar su corona”, es decir, de instaurar un nuevo orden, bajando el nivel del mar, para que hubiera tierra, alimento y personas que habitaran y trabajaran en ella. *Takutsi Nakawe* dijo: “Yo voy a dar de baja al mundo, se van a perder los espíritus, los antepasados”³³ y entonces designó el medio del mundo para que ahí brotaran las primeras semillas de todo lo que existe; se llenó de agua, vino el diluvio y poco a poco, a los seis días, se formó el mundo como lo conocemos ahora. *Takutsi* posee diferentes aspectos, uno de ellos es *Nakawe*, en su forma destructora. Otro aspecto es *Takutsi Imiákame*, que para don José es la “fundadora del mundo” y es la diosa del maíz.³⁴

Antes de la salida del Sol, los seres que habitaban en ella no necesariamente tenían la forma que poseen en la actualidad. Por ejemplo, don José Muñoz relató

³¹ *Ibidem*, pp. 230 -234 y Neurath, Johannes, “Los mitos cosmogónicos...”, pp.108-111.

³² Gutiérrez, Arturo, *La peregrinación a Wirikuta*, p.39.

³³ Entrevista grabada en *Zitakáa*, enero del 2005.

³⁴ Glosario, Arte Huichol, *Artes de México*, p. 66. Gabriel Pacheco explica que es la misma que *Takutsi Nakawe* con falda, estómago y cabeza, en *José Benítez y el arte huichol...*, p.34.

que el venado (*maxa*) le pidió al conejo (*tatsú*) que le prestara sus huaraches y su sombrero y ya no se los devolvió; por eso el conejo ya no tiene pezuñas ni cuernos, porque el venado se los quedó.

La salida del Sol marca el surgimiento del orden del mundo, “el tiempo del hombre”, como lo concibe López Austin (2003). Don José Muñoz dijo que antes de que naciera el Sol, los antepasados se reunieron e hicieron un fuego, que un niño se aventó y se transformó en el Sol, saliendo por *Reu'unari*, el Cerro Quemado. Cuenta que el Sol se llama *Tau* porque así le puso el guajolote, que al verlo comenzó a gritar: “Tau, Tau, Tau”.

El mito del origen del Sol entre los huicholes se encuentra bien documentado.³⁵ Gutiérrez apunta que para dar luz, el Sol sostuvo una lucha cósmica con la parte oscura y húmeda del cosmos, al vencer conformó el mundo y el universo, dividiéndolo en noche y día, aguas y secas, estableciendo así el orden actual. En el momento en que apareció el Sol, para preservar este orden se le colocaron cuatro pinos en los rumbos cardinales y el Sol les dijo a los antepasados que lo tenían que alimentar con sangre.³⁶ “Ahí cortaron unos pinos y ya no se juntó el Sol y el agua y quedó hecho Tateikie y los otros puntos cardinales”³⁷. Dichos pinos delimitan la geografía cosmogónica: lo de arriba, lo de abajo, el centro y los cuatro rumbos del universo.

La salida del Sol también fue un evento que generó enfermedades. Medina comenta que cuando apareció, salió humo y con “éste llegó la enfermedad, como borrachera, granos y todo tipo de enfermedad”.³⁸

Fernando Benítez explica el aparecimiento de estas enfermedades porque el niño que se transformó en el Sol era buboso y cuando entró al fuego, se formó un gran viento que arrastró las enfermedades de éste y salpicó a las autoridades, por

³⁵ Véase: Benítez, Fernando, *Los indios de México*; Gutiérrez, Arturo *La peregrinación a Wirikuta*, y Medina, Héctor, *Las andanzas de los dioses continúan*, entre otros.

³⁶ Gutiérrez, Arturo, *La peregrinación...*, p.42.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Medina, Héctor, *Las andanzas de los dioses...*, p.146.

lo que desde entonces los huicholes se enferman. “A Itzú le pegó catarro, al capitán mal de ojo, pulmonía al alcalde y viruela al comisario.”³⁹

Casillas Romo narra:

Cuando salió el sol por primera vez en *Teupa*, nacieron otras enfermedades a los cuatro vientos (en cada uno de los cuatro puntos cardinales) además de al centro. La primera de estas enfermedades que apareció fue *xuriyacuitayara* (disentería), la cual nació al oeste. La segunda enfermedad fue *tapacuiniya* (neumonía) que nació al este. La tercera fue *tawaiya* (peste) que nació al sur. La cuarta enfermedad, *tsipúriquiya* (rubéola) nació por el norte. En quinto lugar nacieron *etsá* (viruela) y sarampión, apareciendo estas dos en el centro... Después de este grupo de enfermedades, aparecieron todas las demás. Cada enfermedad tiene su *caca+yari* (deidad) y su *xiriki* (templo parental).⁴⁰

Gutiérrez considera que el tema principal de la religión huichola es la lucha cósmica entre los seres del inframundo, del espacio del *tikari*, y las deidades celestes del *tukari*.

El bienestar del grupo depende de que *Tawewiekame* (Nuestro Padre Sol) venza, cotidiana y cíclicamente, a la terrible *Nakawe*. Sin embargo, el principio oscuro del inframundo es el origen de la existencia y del universo, es decir, el momento prenatal, al cual una y otra vez regresan los huicholes mediante sus rituales, creando un ciclo periploidal.⁴¹

Todas las noches, *Tau*, Nuestro Padre el Sol, se enfrenta a las serpientes nocturnas que tratan de devorarlo, afortunadamente – como don Toño relató – las estrellas (*xurawe*) son sus ayudantes, y matan a las serpientes que quieren destruirlo y comérselo. Las serpientes habitan en las aguas, el mar, los ríos y en peñascos. Estas últimas tienen la peculiaridad de que son grandes y pueden hacerse chiquitas. Las estrellas las flechan y por eso caen piedras y peñascos en la Sierra.

Neurath y Gutiérrez comentan la existencia de leyendas que se refieren a piedras que se convierten en monstruos, y que gracias a los flechazos de *Xurave Tamai* (El Joven Lucero de la Mañana) no logran su objetivo. Estos flechazos se

³⁹ Benítez, Fernando, *Los indios de México*, p.188.

⁴⁰ Casillas, Armando, *Nosología mítica...*, pp.115-116.

⁴¹ Gutiérrez, Arturo, *La peregrinación...*, p.35.

dirigen al poniente, porque los dispara en contra de las serpientes y demás monstruos que quieren salir del mar para devorar a la gente.⁴²

Dentro de este juego de oposiciones, don José Benítez señaló dos lugares sagrados: por un lado en *Wirikuta* está *Paritekia*,⁴³ donde inicia el amanecer y por otro, en el poniente, *Tunuarita*, lugar donde se recibe el anochecer: “es donde inicia el sueño de los dioses y se encuentra el mar”.

Según Gutiérrez, los extremos del universo que representan la dualidad son *Reutari* y *Reunari*. El primero es la puerta hacia el inframundo y es la morada de los muertos que transgredieron las normas. Se ubica en el antiguo camino real a Santiago Ixcuintla. Por otro lado, *Reunari* (Cerro Quemado) es un lugar de vida, amanecer y cielo, donde habitan los que lograron purificarse. *Reutari* designa “lo de abajo” mientras que *Reunari* “lo de arriba”.⁴⁴

Las regiones del cosmos

El cosmos huichol se encuentra dividido en cinco zonas, y cada una está representada por un lugar sagrado, que todo aprendiz de *mara'akame* tiene que recorrer; aunque también los no iniciados asisten a éstos con el fin de pedir salud, protección, buenas cosechas o ganado.

Neurath plantea que dichos puntos forman un quincunce.⁴⁵ Jáuregui explica que dicha representación del cosmos está presente tanto en el pueblo huichol como en el cora; encarnándose en pequeños objetos rituales como las jícaras y hasta el *tukipa* o centro ceremonial. Aclara que los elementos que constituyen el quincunce no pueden ser iguales entre sí, sino que se organizan con respecto a la totalidad: el centro es el punto principal y el eje oriente-poniente tiene preponderancia con

⁴² Neurath, Johannes y Arturo Gutiérrez, “Mitología y Literatura del Gran Nayar (Coras y huicholes)”, pp.289-337.

⁴³ Otro nombre del Cerro Quemado

⁴⁴ Gutiérrez, Arturo, *La peregrinación...*, pp.51-54.

⁴⁵ Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa...*, p.203.

respecto al eje norte-sur. Además se puede sintetizar amalgamando el oriente con el norte, y el poniente con el sur.⁴⁶ [Ver mapa 2]

El *tsikuri*, objeto utilizado en la ceremonia de *Tatei Neixa*, es otra representación del quincunce. Para Preuss (1998: 1908) el *tsikuri* es una réplica del mundo. Braulio, quien es aprendiz de *mara'akame*, me explicó que el *tsikuri* es el mundo y es una protección para el mismo. Para don José Benítez es la representación del cuerpo de Nuestra Madre Tierra y también del cuerpo humano. [Ver fotos 26 y 27]

La concepción de las cinco regiones del cosmos se encuentra también en el trabajo de Lumholtz quien someramente da una explicación de la religión huichola:

Los dioses de los huicholes son evidentes personificaciones de los fenómenos naturales, siendo los principales los que representan a los cuatro elementos: fuego y aire (machos), tierra y agua (hembras). Los dioses son llamados bisabuelos, abuelos y hermanos mayores. Al más grande de todos, el Fuego, denominándolo abuelo porque existía antes que el Sol, al que llaman padre. A las diosas se les dice madres, y las consideran origen de la vegetación y las lluvias. Hay una madre en cada punto cardinal y otra arriba, cuidando que no se caiga el mundo. Estas cinco madres y la bisabuela Nacahue, que está debajo de la tierra, constituyen las cinco regiones de los huicholes⁴⁷.

En este punto cabe hacer una aclaración: las regiones del cosmos aunque corresponden al concepto occidental de puntos cardinales, no son equivalentes. Para Rossi (1997) el concepto de puntos cardinales no existe entre los huicholes, sino que su concepción del espacio es parte de una red de relaciones que vinculan las cuatro extremidades de la Tierra y el centro, inscritos dentro del pensamiento mítico huichol.⁴⁸

Como ya mencioné, los ancestros salieron del mar, en el poniente, que es la región más fértil del universo huichol. Desde la Isla del Rey, en San Blas Nayarit, en el Océano Pacífico, se vislumbra la piedra blanca y sobre la isla hacia el oriente

⁴⁶ Jáuregui, Jesús, "El cha'anaka de los coras, el tsikuri de los huicholes...", pp.281-282.

⁴⁷ Lumholtz, Carl, *El México desconocido*, p.194.

⁴⁸ Rossi, Ilario, *Corps et chamanisme...*, p.49.

hay un templo dedicado a *Tatei Haramara*, “quien se autosacrifica aventándose contra las rocas de la costa para revivir como el rocío y las nubes que se levantan al cielo. Por medio de canales subterráneos, todos los manantiales y ojos de agua están conectados al mar”.⁴⁹ Don José Muñoz dice que existen cinco manantiales de agua dulce, que se juntan en el sexto que está en *Haramara*. [Ver foto 28]

Este espacio encarna el lado acuático, femenino, es el *tikari* por excelencia. Cuando los huicholes visitan este lugar, dejan ofrendas en diferentes sitios: en el templo, en la cueva, en la punta del cerro, en el mar y algunos de ellos visitan la piedra blanca y suben a la parte superior a dejar sus ofrendas.

Braulio me dijo que enfrente del templo está una cueva llamada *Zacaimuka* y en la punta del cerro se encuentra *Tatewarita*, lugar en donde estuvo el fuego porque su madre, *Tatuksi Nakawe* ahí lo llevó, pero se lo llevaron unos hombres-animales que lo querían apagar y lo trasladaron a *Te'akata*,⁵⁰ donde finalmente nació. [Ver foto 29]

En la versión relatada por Santos, en la cueva habita *Takutsi Nakawe*, y es ahí a donde van a ofrendarle y a pedirle dinero, salud y que las cosechas se den. Medina identifica a esta cueva como *Tatewarita*.⁵¹

Don José Muñoz me narró que en este lugar, se originó el fuego por primera vez. Un antepasado, *Seria'akame*, el *tautsú* (tuza) tomó una braza y se la metió en su marsupia, cuando los antepasados se dieron cuenta lo castigaron y golpearon. A pesar de todo, llevó el fuego a *Tea'akata*, donde *Tatewari* (Nuestro Abuelo Fuego) finalmente nació. Este primer fuego, nacido en *Tatewarita* era un fuego indomado, Neurath explica que era *Nairi*, el esposo de *Takutsi Nakawe*, la lluvia de fuego o fuego volcánico, que “fue domesticada por un flechazo más de la Estrella de la Mañana y confinada así a una fogata, ‘el lugar del horno’ *Tea'akata*. Desde entonces se conoce como *Tatewari*, Nuestro Abuelo”.⁵²

⁴⁹ Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa...*, p.231.

⁵⁰ Lugar sagrado que se encuentra en el centro de la geografía *wixarika*.

⁵¹ Medina, Héctor, *Las andanzas de los dioses...*, p.92.

⁵² Neurath, Johannes, “Máscaras Enmascaradas. Indígenas...”, p.27.

Neurath y Gutiérrez apuntan que se han publicado numerosas versiones del mito del tlacuache entre coras y huicholes. Entre estos últimos, el lugar del origen del fuego se ubica en el occidente o en una barranca; mientras que en algunos relatos de los coras, el fuego se originó al oriente y arriba, es decir, que proviene del Sol.⁵³

Don José Muñoz también relató que en *Haramara* encontró una piedra amarilla en la punta del cerro y se la llevó al templo ceremonial de Mesa de Nuevo Valley y siempre que hay una fiesta la sienta en su banco, “ahí se sienta como gente, y cada fiesta que haces ahí está siempre presente, las velas se las prende uno”, pues esta piedra es parte del poniente.

Braulio y Ma. Elena, la esposa de don José, me comentaron que cuando van a dejar ofrendas a este lugar, llevan un *nierika* (instrumento para ver, tipo circular de ofrenda elaborado de varitas y estambre), con el que limpian a la familia para que no se enferme.

Con respecto a las ofrendas, Santos me explicó que las flechas con *nierika* son para ver. De los dibujos que hacen los niños, señaló que son para que les dé inteligencia y facilidad para aprender. Aunque no existe un día o temporada específica para ir, cada huichol tiene que peregrinar a *Haramara* una vez al año. **[Ver foto 30]**

Santos me relató que una ocasión tuvieron que realizar una ceremonia en *Haramara* durante el sexenio de Salinas de Gortari entre 1988-1994, porque la lluvia era abundante y no cesaba. Los huicholes, apoyados por el gobierno de Nayarit, fueron a una piedra blanca, que no es visible desde la playa del Estero del Rey, porque se encuentra mar adentro, detrás de la piedra blanca que se mostró en la foto. La lluvia era consecuencia de que *Nakawe* estaba enojada, y las fuertes lluvias iban a ocasionar que México sufriera fuertes inundaciones y su geografía actual se viera alterada; así que para “contentarla” tuvieron que hacerle una ceremonia y ofrendarle un borrego y un toro, entre otras cosas, para que cesara la lluvia.

⁵³ Neurath, Johannes y Arturo Gutiérrez, “Mitología y Literatura...”, pp.298-303.

En el sur, en el lago de Chapala, Jalisco se encuentra *Xapawiyemeta*. Don Toño me explicó que *xapa* hace alusión a la barca en donde estuvieron *Watakame* y su perrita. Cuando se desató el gran diluvio que inundó todo el mundo; ellos fueron los únicos sobrevivientes y *Watakame*, junto con la perrita negra transformada en mujer, se convirtieron en la pareja de donde surgieron los huicholes.⁵⁴ *Watakame* también fue el primer cultivador de la tierra.⁵⁵ **[Foto 31]**

En la mítica piedra donde se van a depositar las ofrendas, hay un árbol de Chalate, la madera de la que se hizo la balsa que salvó “la semilla del mundo” y al primer hombre, como don José Benítez explicó. **[Foto 32]**

El lugar relacionado con el centro es *Tea'akata*, que es una cueva que se encuentra en la sierra de Jalisco, cerca de la comunidad de Santa Catarina. Es un despeñadero de difícil acceso. Braulio comentó que sólo por medio de una soga se puede bajar. Lumholtz visitó este sitio y lo describió como un “pequeño templo y siete casas de dioses que hacían el efecto de un pueblecillo”⁵⁶. Este templo se encuentra dedicado al Dios del Fuego. Explicó que el nombre de *Tea'akata* hace referencia a una cavidad que hay debajo del templo. Neurath señala que significa “lugar del horno” y que “es el centro de todo el sistema de *tukipas*”.⁵⁷ Medina apunta que este sitio “opera como vínculo entre el astro diurno y la serpiente del inframundo”.⁵⁸

Braulio me dijo que en *Tea'akata* nació el fuego y de ahí se repartió a las demás comunidades. En este espacio también se encuentra un lugar dedicado a *Takutsi Nakawe* y a *Niwetukame*, la madre de los niños y también hay una fuente de agua sagrada.

En el norte se encuentra *Hauxamanaka*, en el Cerro Gordo en el estado de Durango. Don Toño narró que aquí llegó el primer hombre después del diluvio, y que *uxa* es como un tronco de donde bajó *Watakame* cuando descendió el nivel de

⁵⁴ Gutiérrez, Arturo, *La peregrinación...*, pp.54, 69.

⁵⁵ Don José Benítez, marzo del 2005.

⁵⁶ Lumholtz, Carl *El México Desconocido*, p.166.

⁵⁷ Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa...*, p.210.

⁵⁸ Medina, Héctor, *Las andanzas de los dioses...*, p.167.

las aguas. Es el lugar donde atracó la barca de *Watakame* y al que la mitología huichola identifica como el primer lugar seco después del diluvio.⁵⁹

Braulio me dijo que en la parte alta de este lugar se encuentran unas piedras por cuya abertura emana lentamente un agua sagrada que los peregrinos recolectan con paciencia y habilidad. Este líquido sirve de protección.

En el oriente, se encuentra *Wirikuta*, en el desierto de San Luis Potosí, que como ya se mencionó, fue creado por el sacrificio de *Tamatsi* que dio origen al *hikuri*. Al mismo tiempo, en el Cerro Quemado o *Reu'unari*, también llamado *Paritek+a* o "Cerro del Amanecer", nació *Tayau*, Nuestro Padre el Sol. Ambos eventos simultáneos son el resultado de un sacrificio.⁶⁰

Casimiro me explicó que *Reu'unari* hace referencia a que está hundido porque en este lugar llegaron los dioses y cuando lo pisaron, lo hundieron. Aquí todos los dioses-antepasados hablaban la misma lengua, pero después de que comieron *hikuri* ya no se entendieron y empezaron a hablar en diferentes idiomas.

[Ver foto 33]

Interesante contradicción plantea este pasaje mítico sobre *Reu'unari*, si tomamos en cuenta que en "el tiempo de los hombres"⁶¹ el Cerro Quemado es un lugar de purificación y de iluminación, es "lugar de vida, el amanecer y el cielo, donde moran aquellos que lograron 'purificarse' por respetar las normas que dictaron los antepasados".⁶²

Justo este cerro, lugar de nacimiento del Sol, donde moran aquellos difuntos que cumplieron con la costumbre, es el lugar donde dioses, seres humanos y animales dejaron de comprenderse. Recobrar el entendimiento implica volverse un iniciado, para lo cual, entre otras cosas, es preciso comer *hikuri* y realizar la peregrinación a *Wirikuta*.

⁵⁹ Gutiérrez, Arturo, *La peregrinación...*, p.54.

⁶⁰ Neurath, Johannes, "Ancestros que nacen" pp.21-22.

⁶¹ López Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache*, p.57,

⁶² Gutiérrez, Arturo, *La peregrinación a Wirikuta*, p.53.

De esta manera, el consumo del *hikuri* posee una doble naturaleza, en el tiempo mítico, los antepasados dejaron de entenderse después de comerlo y emplearon desde aquel momento diferentes lenguajes. Mientras que en el tiempo del hombre, se busca recobrar el entendimiento perdido a partir del camino iniciático, que implica el consumo de este enteógeno y la práctica del autosacrificio. En este sentido, el *hikuri* entonces es el elemento que pone término al tiempo mítico e instaura el tiempo actual, pero marca al mismo tiempo el regreso al tiempo mítico para los iniciados.

Wirikuta es un destino de peregrinación anual o de cada dos años.⁶³ Uno de los primeros lugares que se visitan es *Tatei Matinieri*, un ojo de agua donde se deja una ofrenda y se recolecta agua. Don Toño me dijo que en este lugar fue donde nació el agua.

En cada una de estas cinco regiones cósmicas existen ojos de agua o manantiales sagrados de donde se toma agua que puede emplearse con diferentes fines: purificación, protección y curación. Incluso los ojos de agua son considerados como *nierika*.⁶⁴ El agua tiene un papel muy importante dentro de la religión huichola. Lumholtz menciona que:

Los huicholes adoran al agua; grandes y pequeños se lavan la cara, la cabeza y las manos todas las mañanas para obtener las bendiciones que les atribuyen, especialmente en los manantiales. Estos son lugares sagrados, cuyos dioses son seres maternos o serpientes que suben al cielo con las nubes y descienden en forma de fecundante lluvia. Todos los que se lavan en ella o la beben, reciben la salud y la fuerza que emana directamente de la fuente de toda la vida, de la Madre Tierra.⁶⁵

Arturo Gutiérrez explica que en el pensamiento huichol, el agua es la vía de la fertilidad y que una de las misiones más importantes de los jicareros que van a

⁶³ Para una descripción de la peregrinación a Wirikuta se puede revisar Benítez, Fernando, *Los indios de México* y Gutiérrez, Arturo, *La peregrinación a Wirikuta*.

⁶⁴ Kindl, Olivia, "El arte del *nierika* entre los huicholes..."

⁶⁵ Lumholtz, Carl, *El México desconocido*, p.57.

Wirikuta consiste en traer agua de los manantiales de éste lugar “donde habitan las madres que les dieron vida a los seres humanos y a todas las cosas”.⁶⁶

Lucas, un huichol que labora con la Organización de Médicos Tradicionales de los Cuatro Pueblos, me explicó que a cada lugar sagrado le corresponde un color, por eso cuando se llevan las ofrendas a estos, se ponen las flechas de esos colores; por ejemplo a *Haramara* le corresponde el color azul; a *Wirikuta* le corresponde azul por el peyote y a veces rojo, porque ahí nació Nuestro Padre el Sol.

Stacey Schaefer con respecto a los huicholes de San Andrés Cohamiata refiere seis colores con respecto a los rumbos del cosmos. A *Haramara* le corresponde el negro, a *Wirikuta* el rojo, el verde a *Ututawita*, una cueva sagrada en el norte de Durango, azul a *Xapawiyemeta*. Al centro el amarillo que simboliza a la gente y arriba blanco como las nubes.⁶⁷

El cuerpo humano es una réplica del “cuerpo del mundo” que puede ser visto de forma vertical, como don José Benítez explicó. El cuerpo del mundo se divide en tres ámbitos: el primero es *teitapa*, se localiza en la parte inferior, de la cintura hacia abajo. Es el movimiento, lo que hace andar al mundo. De este espacio surgieron los primeros hombres. El primer hombre, *Watakame*, fue quien salvó la semilla del mundo y la depositó en el “estómago del mundo”, que es el segundo ámbito: *Ixapa* y abarca desde la cintura al cuello, es el centro, donde se localiza el ombligo y es donde habita el ser humano y demás seres vivientes. El tercer mundo es *Taimá*, se localiza en la cabeza, está relacionado con el pensamiento y con la mente, es donde habita el *kípuri*, la vida del cuerpo. En este lugar es donde van los difuntos, ahí se encuentra la Madre Águila Bicéfala: *Tatei Werika Wimari*, que es la diosa que protege a los que mueren. De esta región es de la que menos se sabe, pero dicen que hay diablos y esqueletos. En el mundo de arriba, hay cosas como aquí: arados, gallos y peces, entre otras cosas. Me parece que este comentario de

⁶⁶Gutiérrez, Arturo, *La peregrinación...*, p.117.

⁶⁷ Schaefer, Stacey, *To think with a good heart*, p.175.

don José Benítez alude a las constelaciones estelares. Enfatizó que a este ámbito cósmico únicamente se puede acceder después de la muerte.⁶⁸

Stacey Schaefer también habla de estas tres regiones del cosmos: *Hixuápa*, es el mundo del centro, el mundo de los seres vivos creado por *Takutsi Nakawe*; *Taheitia*, es el inframundo por el cual el sol hace su peligroso recorrido nocturno y *Tahéima* es el mundo de arriba, por donde el sol nace diariamente y viaja a través del cielo.⁶⁹

En el territorio huichol existe una gran cantidad de piedras de cristal de roca que son consideradas como antepasados, tal es el caso de *Mukaiyarixiaté*, “La Tristeza”, de la que hablé en el capítulo anterior. Estos *kakauyarite* son antepasados deificados que como ya mencioné, en el momento de la salida del sol, se petrificaron y no pudieron llegar a *Wirikuta*.

En los santuarios que se encuentran al interior de la Sierra, en las inmediaciones de San Andrés Cohamiata, se localiza uno habitado por lobos: *Turikie*, cuyo nombre significa “Casa de los niños”. Alma Luz me compartió que el nombre de *Turikie* se debe a que los huicholes que asisten a este lugar por primera vez y los cachorros de lobo “son como niños”.⁷⁰ **[Ver foto 34]**

Eger Valadez señala la existencia de cinco lugares dedicados a los lobos: *Turikiye*, *Turiamukamay*, *Paritsikasiya*, *Kuyetuaripa* y *Muxia Uxiye*. Cada uno está habitado por un lobo con un determinado color: el primero es el rojo, el segundo amarillo, el tercero blanco, el cuarto azul y el quinto es pinto, colores similares a los del maíz. Los pintos o grises son los más poderosos, y los rojos son los que tienen menos poder. Con los lobos también se puede hacer un compromiso iniciático que le da al iniciante la posibilidad de volverse chamán y de transformarse en lobo.⁷¹

⁶⁸ Esta división del cosmos y su equiparación con el cuerpo humano se retomará más adelante.

⁶⁹ Schaefer, Stacey, *To think with a good heart*, pp.49-50

⁷⁰ Eger Valadez comenta algo similar al respecto. En Eger Valadez, Susana, “Wolf power and interspecies communication in huichol shamanism”, p.278.

⁷¹ Eger, Valadez, Susana, “Wolf power and interspecies communication ...”, pp.277-278.

Turikie es un lugar un tanto inaccesible, que está compuesto por diferentes piedras y peñascos de formas caprichosas en las que se reconocen antepasados. Dentro de éstas se encuentran dispuestos cuatro altares en los que cada visitante tiene que dejar sus ofrendas, las cuales pueden ser figuras de madera de lobos, flechas, *teparite*,⁷² velas, *tsikurite*, *nierikate*, mazorcas y jícaras rituales. También se dejan peticiones escritas para solicitar salud, buenas cosechas y buenas calificaciones escolares. **[Ver fotos 37 y 38]**

Casimiro me explicó que en *Turikie* habitan dos tipos de lobos: los grises y los negros. Ambos resultan invisibles a los ojos de los legos, pero pueden ver rastros de su presencia como son sus orines y sus huellas en la tierra. Los primeros son aquellos con quienes los *mara'akate* realizan alianzas para curar, cantar y para que lo asista en la cacería. Cuando se realiza una ceremonia previa a esta última, el *mara'akame* invoca al espíritu del lobo gris y del *mayé* (león o puma), que también se encuentra petrificado en *Turikie*, para que durante la cacería ambos acorralen al venado y se pueda concretar su cacería. **[Ver fotos 35 y 36].**

Los lobos negros, por otro lado, son los aliados de los brujos, les ayudan a enfermar a la gente, hacer maldades y a robar. Emplear la piel de éstos para convertirse en lobo es peligroso ya que cada vez que se da la transformación, se torna más difícil recobrar la forma humana, debido a que el hombre-lobo se vuelve más salvaje y se deja llevar por el instinto de este cánido, alejándose cada vez más de su naturaleza humana, convirtiéndose en animal. Estos lobos que alguna vez fueron humanos, se convierten en aliados de otros brujos.

En *Turikie* hay unas cuevas en donde los lobos, tanto el gris como el negro, dejan de sus pieles para que cualquier huichol que las encuentre pueda utilizarlas para transformarse en este animal, sin necesidad de ser *mara'akame*.

En el tiempo del mito, los lobos negros adoptaban formas humanas y se presentaban ante las mujeres huicholas como sus maridos, dejándolas preñadas. Su

⁷² La terminación -te es un plural de las palabras huicholas. Los *tepari* (te) son piedras circulares que llevan una decoración de grabados.

poder sobrenatural era capaz, incluso, de embarazar a los hombres. Cuando estos licántropos nacían, su forma era de cánido. En ese momento, los lobos negros iban a su búsqueda, y al soplarles, los hechizaban para que los cachorros pudieran caminar y se fueran con ellos. Cuando los seres humanos se daban cuenta del nacimiento de estos niños-lobos, procuraban asesinarlos para que la manada de lobos negros no creciera. Algunos iniciados, decidieron tapar con una piedra el umbral de donde surgen estos animales para que sus ataques fueran menos frecuentes. Sin embargo, en una ocasión un huichol retiró esta piedra, así que muchos de ellos se escaparon, ocasionando una gran cantidad de enfermedades y de pérdidas en el ganado. En la actualidad, los huicholes les llevan ofrendas para evitar sus agresiones.

Don Toño me mostró su *tepari* donde se representa al maíz, al venado macho, venado hembra, un águila, un lobo y a las madres de la lluvia en cada punto cardinal, en el oriente se encuentran grabadas unas espinas que representan a *Wirikuta*. [Ver foto 39].

Desde la concepción huichola, los lobos no sólo son personas, sino que son “héroes culturales”, que salen hacia los diferentes lugares sagrados, es decir hacen peregrinaciones, por eso poca gente los ve. Eger Valadez narra que el Padre de los Lobos es *Kumukemai*. *Maxa Tewíyari* (Persona Venado) se dejó cazar y comer por los lobos, transformándose en peyote. Así, la gente lobo aprendió a cazar venado, hacer llover y curar. *Kumukemai* además de ser el primer cazador de venado, también fue el primero en construir un templo. Así fue cómo las primeras personas-lobos pasaron de la oscuridad de la costa a las montañas y barrancas donde habitan actualmente.⁷³

Casimiro me contó que los lobos hacen fiesta y tienen su patio ceremonial (*tukipa*), pero ante los ojos de los hombres éste se ve como un conjunto de piedras. Es más, los lobos pueden adoptar la forma del ser humano y hay relatos de que, en los solitarios caminos de la sierra, es posible encontrarse a un grupo de huicholes

⁷³ *Ibíd.*, p.260.

que están haciendo fiesta y que te dan frijoles y tortillas para el camino. No permiten que los veas de perfil, porque su hocico alargado delataría que no son seres humanos, cuando el incauto se retira y trata de sacar las viandas de su morral, encuentra sólo hojas de roble y piedras.

Johannes Neurath explica que *Kauyumari* puede transformarse en lobo en su aspecto de cazador, mientras que como víctima es el venado. Incluso se explica la desaparición de ciertos *mara'akate*, porque se transformaron en lobos y ya no pudieron recuperar su forma humana.⁷⁴

Para finalizar este apartado, quiero recalcar que la designación de lugares sagrados no es un proceso terminado, sino que en la medida que los huicholes visitan otros espacios y llegan a habitar nuevos territorios, encuentran en el ambiente, lugares que por sus características inherentes pueden considerarse sacros. Pero esta habilidad sólo la poseen los iniciados. Medina comenta:

El paisaje en sí mismo podría mostrarse ante la mirada del observador diestro como una serie de narraciones míticas. La elaboración de éstas no ha concluido, incluso podemos decir que no tiene fin. La lectura del territorio, así como la posibilidad de asignar a un lugar el carácter divino, es una facultad exclusiva de los iniciados más prestigiados. Encontrar nuevos lugares de culto y ordenarlos dentro del macro texto es una manera de apropiarse del territorio, adaptarse a nuevas condiciones y dar continuidad a la tradición.⁷⁵

No es difícil encontrar relatos en los que los huicholes descubren lugares de carácter divino en los nuevos espacios que frecuentan. Santos, al ver una foto de un ojo de agua en Jalcomulco, Veracruz, consideró a este lugar como sagrado, pues como dice Olivia Kindl: los ojos de agua también son *nierika*.⁷⁶

Medina relata que los huicholes que habitan en la comunidad de *Zitakia* en las inmediaciones de Tepic, han encontrado una réplica de *Wirikuta* en las Guitarritas, en Santa Catarina, Nuevo León.⁷⁷

⁷⁴ Comunicación personal

⁷⁵ Medina, Héctor, *Las andanzas de los dioses...*, p.109.

⁷⁶ Kindl, Olivia, *El arte del nierika entre los huicholes...*

⁷⁷ Medina, Héctor, *Las andanzas de los dioses...*, pp.137-138.

Don también ha encontrado nuevos *kakauyarite* que ha incorporado al templo de Mesa de Nuevo Valley, como la escultura en forma de libro y *Urieme*, la culebra de piedra que encontró en un manantial en Jalisco.

Santos católicos que llegan a la Sierra

En su cosmovisión, los huicholes han adaptado ciertos elementos del catolicismo, explicando así la presencia de los santos en su territorio. Estas deidades están relacionadas con el mundo mestizo, como el dinero. Preuss advierte que los huicholes proceden con los santos de la misma manera en que proceden con sus dioses en los templos paganos.⁷⁸ Medina explica:

Los huicholes se han apropiado de los santitos, los han convertido en figuras indígenas y los han incluido en la tradición. El resultado no es la incorporación mecánica de un personaje en la mitología, sino la identificación de una imagen católica con uno o varios ancestros deificados huicholes.⁷⁹

Don Toño me explicó que en San Andrés Cohamiata el Cristo principal se llama *Tanana*.⁸⁰ Literalmente significa “Nuestra Madre” o “Nuestra Raíz”.⁸¹ Casimiro me dijo que es una advocación de *Takutsi Nakawe*, por eso se le ofrendan *tsikurite*, para que cuide y proteja a los niños y así puedan crecer. Este crucifijo fue traído por *Xacristu*, que era un Cristo gigante que llegó a tierras huicholas mucho antes que los misioneros aparecieran en estos lugares. [Ver foto 40].

También hay un Cristo más pequeño llamado *Totecuiyo*, y una imagen de San Ramón. Don Toño contó que Santa Catarina, San Lucas y San Andrés salieron de España atravesando el mar, llegaron a México y después se fueron a la sierra huichola. Estas divinidades que se encuentran en un templo en San Andrés, únicamente “bajan” en Semana Santa. Los huicholes suelen comprometerse con estas divinidades por cinco años con el fin de tener carro, propiciar la salud familiar, tener buenas cosechas y también para poder ser *mara'akame*.

⁷⁸ Preuss, Konrad, “Viaje a través del territorio...”, p.187.

⁷⁹ Medina, Héctor, *Las andanzas de los dioses...*, p.83.

⁸⁰ En Santa Catarina el Cristo es identificado con *Tatata* y la Virgen de Guadalupe es *Tanana*, una diosa de la fertilidad. En Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande...*, p.366.

⁸¹ *Ibidem*.

Gutiérrez señala que:

Los huicholes de San Andrés rinden culto, principalmente, a cinco crucifijos, a los que incluso se les adjudica la capacidad de comunicarse con los *mara'akate*. Estos pertenecen a diferentes rancherías, donde según los mitos ellos decidieron quedarse: *Tutekuiyo* (Cohamiata), *Xaturi Ampa* (San Andrés), *Xaturi Chumpe* (San Miguel), *Apaxuki* o Santo Domingo (Tenzompa y Nueva Colina, Santa Catarina), *Xakurtu* o san Cristóbal (La Soledad y Nueva Colonia, Santa Catarina). En San Andrés hay otros tres santos: san José o *Tsakotse* en San José; *Tatsinati* o san Miguel y *Xanat+reri* (San Andrés) y un óleo de la Virgen de Guadalupe.⁸²

Don Toño manifestó su devoción hacia la Virgen de Guadalupe, que para él, es “como una madre”. Cuenta que su fe comenzó en uno de los primeros viajes que realizó al centro de México. Al ver la imagen de la Guadalupana en varias ocasiones, asumió que tenía que ir al lugar donde se le rendía culto: el Tepeyac. Así que fue a la Basílica, compró una imagen, la bendijo y la llevó a su casa en la Cebolleta. Como la Virgen de Guadalupe se encuentra en todas partes, cada doce de diciembre le prende una veladora, sin importar el lugar en donde esté. El nacimiento de su última hija, lo atribuye a la Guadalupana, pues fue a quien le pidió un bebé. Cuenta que la niña la reconoce en las diferentes imágenes que ve.

Braulio asocia a la Virgen de Guadalupe con *Niwetukame*, “la madre de todos”. Según Ramón Medina *Tatei Niwetukame* (Nuestra Madre *Niwetukame*) es una divinidad femenina dedicada a los niños, que propicia su nacimiento, es responsable de la determinación del sexo del niño y de darle la fuerza esencial de vida.⁸³ En el templo ceremonial de Mesa de Nuevo Valley, el 12 de diciembre realizan una ceremonia en honor a la Virgen de Guadalupe. **[Ver foto 41]**

La incorporación de los elementos católicos al pensamiento huichol también se manifiesta en la celebración de la Semana Santa o *Weiya*, celebración

⁸² Cit. En Medina, Héctor, *Las andanzas de los dioses...*, p.82.

⁸³ Cit. en Furst, Peter, “El concepto huichol del alma”, p.15.

documentada en San Andrés Cohamiata,⁸⁴ que no es en sí un ritual católico. Como don Rogelio, un huichol de San Andrés dijo: “Los católicos trajeron la Semana Santa, nosotros la vimos y decidimos hacerla a nuestro modo”.

Gutiérrez explica que es una celebración que escenifica una lucha cósmica que posee diferentes significados, en la que se realiza una gran cantidad de ritos, por lo que la considera como “multiritual”.⁸⁵

Neurath plantea que en esta fiesta se ponen énfasis en los elementos que no se toman en cuenta en el ciclo ritual agrícola:

Llama la atención que las ceremonias de Semana Santa pongan énfasis en algunos aspectos de la cultura que no son abarcados por las fiestas agrícolas del tukipa, especialmente la ganadería y ganar dinero, o sea el trabajo asalariado y el comercio. Fue precisamente en Semana Santa cuando Cristo creó el dinero, las vacas y los caballos. Muchos de los que ‘hacen fiesta’, o sea, los que sacrifican una res en Semana Santa cumplen una manda hecha a Xaturi (Cristo) a quien pidieron dinero o riqueza ganadera.⁸⁶

Esta fiesta es una manera de incorporar elementos de origen *teiwari* o mestizo a la vida de los huicholes como el dinero, el ganado, los violines, el metal y las cárceles:

En esta fiesta, la muerte de Cristo se relaciona directamente con un acto de creación, de modo que el origen del dinero mediante el sacrificio de su dios patrón obliga a los seres humanos a entrar en relaciones de intercambio con su dios patrón. La renovación periódica de la muerte y la deificación de Cristo se vuelve necesaria para que se repita la creación y no se acabe el dinero... Fiestas como la Semana Santa son una expresión viva de las nuevas síntesis culturales que produce una comunidad indígena al interactuar con las realidades siempre cambiantes de un sistema mayor.⁸⁷

Esta fiesta de Semana Santa implica adoptar a una deidad mestiza, Cristo, y llenarla de significados relacionados con el mundo *teiwari*; pero se le ofrenda al modo huichol, llenando con sangre su cuerpo y entregando ofrendas como comida o animalitos de barro, de manera análoga a como se tratan a las deidades *wixaritari*.

⁸⁴ Benítez, 1994; Shelton, 1986; Lemaistre y Kindl, 1997; Gutiérrez, 1998; cit. en Gutiérrez, Arturo, *La peregrinación a Wirikuta*, p.242.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande...*, p.321.

⁸⁷ *Ibidem*, p.323.

Al final de la fiesta de Semana Santa en *Tatei kie* se realizan limpiezas a los diferentes vehículos y sus choferes, a la máquina de escribir y a quienes tengan algún cargo civil.

Finalmente, también existe un culto al Cristo de Huaynamota, culto que también celebran coras y mestizos. Este santuario se localiza en el municipio del Nayar, en el estado de Nayarit. Sobre este punto ahondaré en el siguiente capítulo.

Los primeros iniciados

Hasta este momento he tratado de dar un esbozo general de los elementos que conforman la cosmovisión huichola, porque a pesar de las diferencias que iniciados y no iniciados puedan tener, existe una “lógica chamánica” compartida por el pueblo huichol donde la figura del *mara’akame* y su práctica adquieren sentido. Por otro lado, al ser éste un trabajo que versa sobre la práctica del *mara’akame*, específicamente sobre su práctica médica, considero apropiado mirar en la mitología las deidades que por sus características se encuentran íntimamente ligadas a éste.

Los dioses son ancestros fundadores, los primeros miembros de la comunidad son iniciados o *mara’akate*. Neurath explica que casi todos los lugares de culto se consideran moradas de estos antepasados divinizados, que en tiempos míticos, a partir de sus sacrificios y autosacrificios, pudieron convertirse en iniciados. Sus inmolaciones fueron actos creadores, de los que se generaron las cosas necesarias para la subsistencia de sus descendientes como agua, maíz, venados, tabaco y peyote. “Así se entiende cómo todos estos elementos de la naturaleza, aunque tengan una apariencia diferente a la de los seres humanos, en ‘realidad’ son ‘gente’ ”⁸⁸

El hecho de que los primeros miembros de la comunidad sean *mara’akate* y que a partir de sus sacrificios se hayan generado diferentes elementos necesarios

⁸⁸ Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa...*, p.229.

para la vida, es un aspecto fundamental de la labor chamánica porque un iniciado debe de estar dispuesto al sacrificio y al autosacrificio.

En esta enorme gama de antepasados, en los mitos se hace referencia a diferentes deidades que son reconocidas como “primeros *mara'akate*”, como *Takutsi Nakawe* “Nuestra Abuela Crecimiento”, *Tatewari* “El Abuelo Fuego” o *Tsitsikame* “La Persona Abeja”. Sobre esta última, Neurath y Kindl (2005) relatan:

Según el mito, el primer cantador de *mitote* fue *Tsitsikame*, La Persona Abeja. Al ser asesinado por su envidioso concuño, la Persona Garza, sus ojos se transformaron en las primeras abejas (*xiete*). Otras partes de su cuerpo se convirtieron en las plantas predilectas de dichos insectos, mientras que el sonido de su arco musical sigue vivo en el zumbido de las diligentes productoras de miel.⁸⁹

Takutsi Nakawe aparece con mayor frecuencia en los relatos como una de las primeras *mara'akate*. Casimiro me explicó que esta diosa es una deidad andrógina, es decir con atributos femeninos y masculinos. Es una antepasada que era *mara'akame* y que poseía un gran conocimiento. Cierta día se emborrachó y sus dos topiles decidieron matarla y sacarle el corazón para comérselo y así obtener su sabiduría. Cuando la abrieron, vieron que por dentro estaba vacía, entonces tomaron su bastón, al que cortaron y encontraron en su interior el corazón de *Takutsi* y por fin lo pudieron devorar. En realidad esta diosa no murió, sino que se transformó en un *kawi*, nombre con el que se designan a las rocas en donde moran los antepasados. Esta piedra se encuentra cerca de *Teupa*, lugar en donde nació el sol por primera vez. Este *kawi* es una señal que dejó la diosa como recordatorio de la obediencia que se le debe, al llevarle sus ofrendas a su lugar sagrado. **[Foto 42]**.

Neurath explica que *Takutsi* es “el ser más antiguo del universo que fue la primera gobernante y cantadora, pero después se negó a cantar, sólo exigía tejuino y *kieri*. Además como era un monstruo se quería comer a los niños. Finalmente, los topiles se rebelaron contra ella y la mataron. Cuando la descuartizaron de las distintas partes de su cuerpo nacieron diferentes especies de plantas y animales. En

⁸⁹ Neurath, Johannes y Olivia Kindl, “Materiales del Arte Huichol”, p. 34.

otras versiones estas criaturas se forman de los cabellos de la diosa".⁹⁰ Para este mismo autor: "La rebelión mítica contra la diosa es una advertencia contra *mara'akate* que intenten abusar de sus poderes".⁹¹

La imagen de *Takutsi Nakawe* que está en la fotografía fue encontrada en *Turikie*. Santos nos presentó a los lobos (Incluyendo a la cámara) para que se pudieran sacar las fotos. Al preguntarle a Santos si se podía fotografiar la imagen de la diosa, él accedió, y previamente acomodó el bastón del lado derecho y la vela del izquierdo de la figura de madera. Para que saliera como es, con su bastón y con su ofrenda.

Para Zingg, *Takutsi Nakawe* es la deidad principal de la época de lluvias y la define como la creadora y dadora de todo. Explica que es una diosa de crecimiento, agua y fertilidad, responsable de la multiplicación de las plantas, los animales y los niños. No la identifica como chamana, sino que reconoce a *Kumúkame* como "el shamán - cantor de los dioses de la temporada húmeda", en contraposición a *Tatewali*, que es el shamán-cantor de la época seca. Es un hombre que *Nakawe* colocó a la cabeza de los dioses creados por ella, quizá por su función de cantador. *Kumúkame* trató de ayudar con sus cantos a los peyoteros del grupo de la estación húmeda y, aunque en esta ocasión fracasó, tuvo suerte cuando cantó para darles agua a los dioses de la temporada húmeda que morían de sed, por haberle dado muerte a la tortuga de mar, el animal favorito de *Nakawe*.⁹²

Para Stacey Schaefer, *Takutsi Nakawe* es la Abuela del Crecimiento y la Germinación y posee muchas habilidades, conocimiento y sabiduría, pues es la creadora del mundo. Esta diosa también fue quien introdujo el tejido entre los huicholes.⁹³ Negrín comenta que: "Nuestra Bisabuela Takutsi puede caracterizarse como la esencia genérica femenina de la fertilidad, encarnada en la oscura matriz primordial que protege las semillas."⁹⁴

⁹⁰ Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa...*, p.214.

⁹¹ *Ibidem*, p.215

⁹² Zingg, Robert, *Los huicholes. Una tribu de artistas*, Tomo II.

⁹³ Schaefer, Stacey, *To think with a good...*, p.49.

⁹⁴ Negrín, Juan, "Corazón, memoria y visiones", p.39.

Uno de los principales dioses reconocidos como chamanes es *Tatewari*, Nuestro Abuelo el Fuego. Para Schaefer las deidades masculinas se unifican en este dios que es el más antiguo, y es un sabio y poderoso chamán. Después de él está *Maxa Kuaxi*, El Bisabuelo Cola de Venado, que también es un chamán renombrado. *Kauyumari* es otra deidad mayor, especialmente para los chamanes que dependen de esta persona venado quien actúa como mensajero en sus sueños, cuando curan y durante las ceremonias.⁹⁵

Para Lumholtz, el Abuelo Fuego “es el más grande de los curanderos”⁹⁶ y Zingg propone que *Tatevalí*, “fue el primero y más grande de los chamanes”⁹⁷ porque dirigió el primer peregrinaje a *Wirikuta* y los rituales que se realizaron después. Su presencia es constante en todas las ceremonias y durante la curación de los enfermos. También es “el shaman de los dioses”,⁹⁸ “A menudo se le presenta como “el cantor que dirige las ceremonias para los grandes dioses al estilo huichol.”⁹⁹ Benítez identifica al “Abuelo Fuego” o *Tatewari*, como el maestro de los *mara’akate*, que guía a los peregrinos a *Wirikuta*.¹⁰⁰

Tatewari está presente en todos los rituales huicholes; este fuego ritual es considerado como “el Verdadero Fuego” y es una fuente de revelaciones, al combinarse con la privación de sueño, el consumo de *hikuri*, el canto y la danza. Un *mara’akame* entiende en su impredecible movimiento su lenguaje.

Otra divinidad con enorme relevancia para la labor de los *mara’akate* es *Kauyumari*, a quien *Tatewari* le enseñó cómo cantar. Zingg explica que *Kauyumari* les transmitió este arte a los huicholes y les enseñó todo lo que saben.¹⁰¹ *Kauyumari* aparece en la mitología como el curandero que les devuelve la salud a los hijos de *Tumusaúwi* “la Persona Pato”, que fueron de los primeros huicholes. También él

⁹⁵ Schaefer, Stacey, *To think with ...*, p.51.

⁹⁶ Lumholtz, Carl, *El México desconocido*, p.40.

⁹⁷ Zingg, Robert, *Los huicholes...*, Tomo I pp. 498, 501 y Zingg, Robert, *La mitología de los Huicholes*, p.60.

⁹⁸ Zingg, Robert, *Los huicholes...*, Tomo I p.502.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Benítez, Fernando, *Los indios de México*, p.573.

¹⁰¹ Zingg, Robert, *Los huicholes...*, Tomo I, p.376. Vázquez Castellanos (1993) retoma estas ideas sobre *Tatewari* y sobre *Kauyumari*.

fue el primero en vacunar contra la viruela a los huicholes con pus de las llagas de una persona enferma y con una espina de huizache, después de cantar toda la noche a *Tatewari*.¹⁰²

Zingg lo identifica como el Hermano Mayor Lobo, que es un “pícaro héroe cultural” que “en su carácter de ingenioso y listo, de duende travieso, de medio malo y medio bueno, es a la vez que una proyección del carácter de los propios huicholes, un modelo que tratan de imitar”.¹⁰³

Varios de los *mara'akate* entrevistados reconocen a *Kauyumari* como un guía, jefe y maestro en las artes curativas. A lo largo de la vida del *mara'akame* existe una comunicación con éste, ya sea en las sesiones de canto o por medio de los sueños, espacios en los que le indica, por ejemplo, de qué está enferma una persona y cuáles son las causas de su enfermedad.

Braulio me dijo que *Kauyumari* es el “jefe de los *mara'akate*”, pues es a quien éstos le piden apoyo, “es el jefe de todo el mundo” y es quien le va mostrando al aprendiz lo que hay que hacer.

Don José Benítez explicó que *Kauyumari* no tiene una imagen definida, pero puede adoptar diferentes formas. Puede ser serpiente, venado o peyote, o presentarse como un libro de piedra. Lo reconoce como el intérprete de los dioses y puede hablar y entender cualquier idioma. Casimiro me dijo que *Kauyumari* es una divinidad que “es como Jesucristo”, fue él quien creó las fiestas y demás tradiciones huicholas. Una de sus formas es de venado y, cuando estuvo en *Wirikuta*, de su misma carne se formó el *hikuri* que él mismo consumió.

Neurath expresa que *Tamatsi* (*Kauyumari*) es el héroe cultural de los huicholes y que es una figura dual en todos los sentidos. “Al mismo tiempo es presa (venado) y el líder de la cacería, con lo que materializa el ideal ético del *mara'akame* huichol: siempre estar dispuesto al autosacrificio”.¹⁰⁴

¹⁰² *Ibidem*, pp.292-293.

¹⁰³ Zingg, Robert, *Los huicholes...*, Tomo I, p.602.

¹⁰⁴ Neurath, Johannes, “Ancestros que nacen”, p.21.

Aedo explica que *Kauyumari* es uno de los personajes más importantes vinculados con la figura del *mara'akame*; pues fue quien otorgó a los huicholes “todo lo que saben”.¹⁰⁵ Es capaz de limpiar con su canto la enfermedad de hombres y dioses, no obstante su accionar lo lleva también a violar las leyes que él mismo estableció bajo las órdenes del Sol. Es una especie de héroe cultural que asiste al Sol en sus tareas. Las aventuras de *Kauyumari*:

Se sustentan en un campo limitado de funciones, a saber, obtención y transmisión de conocimientos, mediación entre los dioses y hombres, lealtad – filantropía, curación, justicia, lucha y victoria final. En determinadas circunstancias los huicholes ven en la acción de los cantadores y curanderos la encarnación de esta deidad. Es una figura clave en la mayoría de los cantos dialogales huicholes, dueño de los caminos privilegiados de comunicación hacia las regiones de lo sobrenatural, con frecuencia se les solicita la misión de reunir a los dioses, de tal forma que deambula recorriendo los extremos del universo.¹⁰⁶

En muchos sentidos, *Kauyumari* es un *trickster*: dual, medio malo y medio bueno, presa y cazador, ingenioso, viola las leyes que él mismo estableció y es un héroe cultural. Para el *mara'akame*, *Kauyumari* no sólo es un maestro o el “intérprete de los dioses” sino que, tal y como lo plantea Aedo, los *mara'akate* en su actuar, encarnan a esta deidad.¹⁰⁷

Finalmente, después de este recorrido por diferentes aspectos de la cosmovisión huichola, sólo me resta presentar algunos aspectos sobre la concepción del cuerpo humano. Abordar la noción del cuerpo se vuelve una prioridad: primero, porque es éste el que da sentido a la práctica médica huichola; en segundo lugar, porque, como apunta Romero, la simbolización que se hace en torno al cuerpo, da cuenta de las diferencias entre los atributos, las capacidades y las personalidades de los seres humanos, y también de las facultades que distinguen a los iniciados de los no iniciados.¹⁰⁸ En el caso de los huicholes, el iniciado es quien ha desarrollado su *iyari* y ha obtenido *nierika*, el don de ver el

¹⁰⁵ Aedo, Ángel, *La región más oscura del universo*, p.125.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Esto se abordará con mayor detalle en el capítulo cuatro.

¹⁰⁸ Romero, Laura, *Saber ver, saber soñar...*, pp.53-55.

mundo de los antepasados deificados, una realidad que permanece vedada para los no iniciados.

El cuerpo humano y la noción de persona

El estudio del cuerpo humano en el ámbito mesoamericano constituye una línea de investigación que se ha nutrido de diversos trabajos que lo han abordado desde diferentes perspectivas.¹⁰⁹ Como apunta Fagetti, el ser humano es un ser biocultural que no admite divisiones “y todos sus actos involucran su unidad y totalidad”.¹¹⁰ En tanto que seres humanos, compartimos una estructura biológica general del mismo, que presenta variaciones a nivel genético que van creando la multiplicidad de formas que integran nuestra individualidad, sin embargo el cuerpo está sujeto a las representaciones simbólicas que cada sociedad construye: “Los componentes del cuerpo representan, un conjunto finito, un material limitado a partir del cual cada sociedad construye su propio sistema coherente de representaciones simbólicas”.¹¹¹

Romero explica que el cuerpo:

Ha sido objeto de una labor de interpretación y simbolización que da como resultado un conjunto de elementos para dar cuenta de las funciones biológicas y sociales de los seres humanos. Los procesos biológicos se simbolizan y es entonces que detrás del nacimiento, la reproducción, la muerte, el dolor y la enfermedad hay una explicación de acuerdo a los planteamientos que cada cultura elabora como resultado de esta reflexión.¹¹²

De esta manera el cuerpo es una entidad biológica, psicológica y sociocultural, que se piensa y se vive de acuerdo a la sociedad que lo concibe, que

¹⁰⁹ Véase: López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e Ideología*; Signorini, Italo y Lupo, Alessandro, *Los tres ejes de la vida*; Galinier, Jacques, *La mitad del mundo...*; Fagetti, Antonella, *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza...*; Page, Jaime, *El mandato de los dioses...*; Romero, Laura, *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad...*, y *Saber ver, saber soñar...*; Hirose, Javier, *El ser humano como eje cósmico...* Con respecto al ámbito huichol, véase: Aedo, Ángel, *La región más oscura...*; Casillas Romo, Armando, *Nosología mítica de un pueblo...*; González, Blanca Zoyla, *Una lectura del cuerpo humano...*; Rossi, Ilario, *Corps et Chamanisme...* y Vázquez Castellanos, José Luis, “Mitología, enfermedad y curación...”. También se encuentra información sobre la concepción del cuerpo entre los huicholes en Furst, Peter, “El concepto huichol del alma”, Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa...*; Schaefer, Stacey, *To think with a good heart...*, y Negrín, Juan, “Corazón, memoria y visiones”.

¹¹⁰ Fagetti, Antonella, *Mujeres Anómalas*, p.17

¹¹¹ Fagetti, Antonella, *Tentzonhuehue*, p.83.

¹¹² Romero, Laura, *Saber ver, saber soñar*, p.54.

le da forma y lo simboliza, y es el individuo quien lo habita, lo vive, es quien enferma y muere.

González señala que el cuerpo como lenguaje, pensamiento y expresión huicholes, es el intermediario indispensable entre la palabra, el ritual y la vivencia corporal.¹¹³ Es así como el cuerpo se sacrifica con el fin de obtener *nierika*, a través de las peregrinaciones, abstinencia sexual, ayunos y desvelos; a partir del cuerpo se puede entender la experiencia visionaria del peyote, que puede mirarse desde los aspectos biológicos, psicológicos y culturales.¹¹⁴

Aedo explica que la clasificación de las partes del cuerpo no es materia del dominio público, sino que está sujeto a interpretaciones variadas de un número limitado de especialistas.¹¹⁵ Lo expuesto aquí también es el resultado de la información dada por dos *mara'akate* y por dos aprendices, prioritariamente. Con excepción de alguna información dada por Ma. Elena, la esposa de don José Muñoz, quien a pesar de no ser ella misma una *mara'akame*, ha acompañado a su esposo en su camino iniciático y en su práctica.

El cuerpo y el cosmos

Iniciemos esta disertación abordando la existencia de una relación especular entre el cuerpo y el cosmos, es decir que uno es el reflejo del otro y viceversa. El cuerpo humano y el cuerpo del mundo son los términos con los que don José Benítez me explicó la división vertical tripartita de ambos. Esta concepción se encuentra difundida en el ámbito mesoamericano; por ejemplo, López Austin (1996) [1980] plantea su existencia en el contexto nahua prehispánico, aunque advierte que no existe una congruencia ni una correspondencia absolutas. Entre los nahuas contemporáneos de Cuetzalan, Puebla, Tim Knab encontró una conexión entre las tres entidades anímicas, los tres niveles del mundo y tres elementos:

¹¹³ González, Blanca Zoyla, *Una lectura del cuerpo humano...*, p.74.

¹¹⁴ *Ibidem*, pp.102-103.

¹¹⁵ Aedo, Ángel, *La región más oscura...*, p.185.

Al *tonalli* corresponden “la estrella” y el aire; al *yollotl*, el mundo central del Talocan y el agua; a la tercera entidad anímica (*ihiyotl*), el mundo inferior y la tierra.¹¹⁶

Con respecto al ámbito huichol, la representación esencial del cuerpo y del cosmos es el *tsikuri*, el cual comprende cuatro lados y el centro, característica clasificatoria medular dentro del pensamiento huichol.¹¹⁷ Aedo explica que el cuerpo humano, como microcosmos huichol, se divide en dos planos, uno vertical y uno horizontal. Del primero se desprenden tres ámbitos: el arriba, el centro y el abajo; y del segundo, dos, el lado izquierdo (*ne-uta*) y el lado derecho (*ne-tserie*). Aunque también, apunta este autor, existe una bipartición que sigue la lógica del dualismo jerarquizado, que equipara el lado derecho con la parte frontal del cuerpo y esto con el principio *tukari*; y el izquierdo con el dorso y con el dominio del *tikari*.¹¹⁸ También desarrolla una división del cuerpo en la mitad superior y la inferior, mientras que la superior está vinculada a *Wirikuta*, la inferior está asociada con *Haramara*, “de ahí que se emplee el término *mataheki* para hablar de la mitad de arriba del cuerpo, así como de la sierra y *Wirikuta*. En contraste, es común referirse a *yiwitari* como la región más oscura y peligrosa, espacio asociado al *kieri*, al poniente y a la mitad inferior del cuerpo”.¹¹⁹

Don José Benítez explicó que existen tres mundos o ámbitos del cosmos. El primer mundo se llama *Teitapa* ó *Sutá*, abarca desde la cintura hacia los pies. Considera este ámbito como “la matriz del mundo”. El segundo mundo es *Ixapa*, se localiza de la cintura al cuello. Este es “el estómago del mundo”, es el centro y la región donde se ubica el ombligo. El tercer mundo se llama *Taimá* o *Eriapa* y se encuentra en la cabeza, está relacionado con el pensamiento y con la mente. El ser humano, como todos los seres vivientes, habita en el estómago del mundo.

¹¹⁶Cit. En López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología...*, p.398.

¹¹⁷ Como menciona Ari Rajsbaum el número cinco se refiere a las cosas plenas y bien terminadas, en Rajsbaum, Ari “El número 5 entre los huicholes”, pp.204-208.

¹¹⁸ Aedo, Ángel, *La región más oscura...*, pp.194-195.

¹¹⁹ *Ibidem*, p.199.

El *mara'akame* Antonio Parra expresó que el cuerpo existen tres centros energéticos. El primero se llama *ne-riwema*, el segundo es *ne-iyari* y el tercero es *ne-iyuxapa*,¹²⁰ los cuales desglosa a continuación.

Ne-riwema

Ne-riwema es el centro anímico donde se localizan “los cinco hijos”, ubicados en la zona frontal de la cabeza. Normalmente son como velas que se encuentran prendidas, si alguna se apaga viene la enfermedad, si se apagan dos o más, la inconsciencia y si se apagan todas deviene la muerte. Por lo tanto, se deduce que se encuentra relacionada con la conciencia, ligada a la vida. Furst plantea estas mismas características con respecto al *kupuri*, al cual localiza en la fontanela que externamente se denomina como “remolino”, la cual posee cinco partes, pedazos de hueso que los huicholes llaman “cinco niños”.¹²¹ Señala que como *kupuri* se conoce tanto a la fontanela como a una entidad anímica que penetra en el bebé a los siete meses de embarazo de la madre.¹²² Vázquez Castellanos dice que es el soplo vital que dan los dioses a la persona desde el vientre materno.¹²³ Zolla y colaboradores mencionan que estas cinco partes corresponden a los cuatro puntos cardinales y al centro. Puede abandonar el cuerpo durante el sueño o el coito y la persona sigue viva¹²⁴. Santos me dijo que estos “hijos” no son atributos exclusivos del ser humano, también plantas y animales los poseen. Los cinco hijos remiten a la completud, característica esencial de la salud y, al mismo tiempo, remiten a las cinco regiones cósmicas.

El concepto de *kupuri* tiene distintas connotaciones simbólicas. También puede traducirse como “agua sagrada”.¹²⁵ Es el agua que se recoge de manantiales

¹²⁰ La partícula *ne-* es el pronombre posesivo de la primera persona del singular y *ta-* del plural.

¹²¹ Tanto Casillas, Armando, *Nosología mítica...*, como Vázquez, José Luis, “Mitología, enfermedad...”, también plantean que se localiza en la parte superior de la cabeza y que posee cinco partes.

¹²² Furst, Peter, “El concepto huichol del alma” pp.11,17-18

¹²³ Vázquez Castellanos, José Luis, “Mitología, enfermedad y curación”, p.192

¹²⁴ Zolla y colaboradores, “Huicholes (Wixaritari)...”, p.289.

¹²⁵ Ma. Elena, Mesa de Nuevo Valley, julio del 2005.

sagrados que se utiliza en las diferentes ceremonias del ciclo huichol, la cual se pone en la fontanela para propiciar salud, larga vida¹²⁶ y protección.¹²⁷

El *mara'akame* José Muñoz explica que en la cabeza tenemos el *ta-kipuri*, (nuestro *kipuri*) el cual debe mojarse con el *kipuri* “que hay en las nubes”. Es decir, el *kipuri* localizado en la cabeza, debe permanecer húmedo para que la persona viva, cuando se seca sobreviene la muerte.¹²⁸

Casimiro me explicó que el *kipuri* es un agua de origen celeste y pertenece a los dioses. Para hacer una curación, el *mara'akame* lo atrae desde el cielo con sus *muwierite*, del cual emanan cinco gotas que él combina con el agua contenida en un recipiente y así, todo este agua adquiere las propiedades del *kipuri*. Éste se pone en la cabeza de la persona, pero -si no logra atraer las cinco gotas- es señal de que la persona a la que está curando, morirá. El *kupuri* del ser humano también es agua y es vida, por lo que, como ya dije, al secarse la persona se muere. De manera análoga, para los nahuas de la Sierra Negra de Puebla, en la fontanela de los niños también hay agua, a la que llaman *iatzin* (“su agüita”).¹²⁹

En los cuadros del *mara'akame* y artista José Benítez, el *kupuri* es representado como una especie de estrella. Me explicó que es la energía del mundo, es lo que nos hace andar, conocer, pensar, dormir y soñar; es la sangre y termina en la parte superior de la cabeza. De manera análoga al cuerpo, en el cosmos el *kipuri* se encuentra en el tercer mundo, en “la cabeza” del cosmos. Ramón Medina también relaciona el *kipuri* con el pensamiento.¹³⁰ **[Ver Foto 24]**

Resumiendo lo dicho hasta este momento, podemos decir que *ne-riwema* y *kipuri* son hasta cierto punto sinónimos y designan a la región que se localiza en la parte frontal de la cabeza que, a su vez, se divide en cinco partes, relacionadas con las cinco regiones cósmicas. La salud, depende de que se encuentren “los cinco hijos” y el que éstos no estén completos, es motivo de enfermedad y de muerte.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ José Benítez, marzo del 2005.

¹²⁸ Johannes Neurath también me comentó esto (comunicación personal).

¹²⁹ Fagetti, Antonella, comunicación personal.

¹³⁰ Cit. En Furst, Peter, *El concepto huichol...*, p.29.

También se relaciona con la humedad que conserva la vida; morir, por el contrario, implica que esta región se seque. En toda ceremonia se pone agua-*kupuri* en el *ta-kupuri* de los participantes. Además de la característica de dotar a la persona de conciencia, esto es, la facultad de estar en el aquí y en el ahora, don José Benítez vincula a esta entidad anímica con el pensamiento y con el soñar; aunque, al decir que el *kupuri* es la sangre, extiende su localización a todo el cuerpo.

Ne-iyari

El *iyari* posee básicamente dos significados. Por un lado está el centro que se ubica en el cuerpo (*neiyari*), por el otro se refiere a la tradición huichola (*yeiyari/taiyari*). Ambos conceptos se encuentran íntimamente relacionados.

Como parte del cuerpo, *ne-iyari* significa “mi corazón”, y es donde se da el pensamiento, las ideas y la capacidad de planeación. Vázquez Castellanos explica que es el corazón el que da fuerza para moverse.¹³¹ Es el centro de la memoria, de los sentimientos y de las pasiones.¹³² Esta característica del *iyari-corazón* está presente en diferentes pueblos mesoamericanos. Por ejemplo, Signorini y Lupo explican que en el contexto nahua, el *yolo-corazón* está asociado “al equilibrio emotivo, a la consciencia y a la racionalidad” y que “todos los pensamientos que tenemos vienen del corazón”.¹³³ Fagetti señala que en el pueblo de San Miguel Acuexcomac, Puebla, el corazón, además de ser la sede de los sentimientos, es el lugar de donde surgen los pensamientos.¹³⁴

Santos me dijo que seres humanos, divinidades, animales, plantas y montes poseen *iyari*; por ejemplo el *iyari* del venado se conoce como *maxaiyari*. Para Santos en el corazón se da el pensamiento y es el que nos permite planear. Casillas Romo explica que el *iyari*, aparte de ser un órgano físico, tiene un aspecto inmaterial relacionado con los pensamientos y la memoria. Debe ser fuerte y sano para poder

¹³¹ Vázquez, Castellanos, José Luis, “Mitología, enfermedad...”, p.192.

¹³² Negrín, Juan, cit. en Rossi, *Corps et chamanisme...*, p.99.

¹³³ Signorini, Italo y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida...*, p.48.

¹³⁴ Fagetti, Antonella, *Tentzonhuehue...*, p.85.

alimentar la vida espiritual.¹³⁵ De manera similar al *teyolía*, sólo abandona el cuerpo con la muerte y es el que viaja al mundo de los muertos.¹³⁶ Un niño recibe su *iyari* al nacer o poco tiempo después, y éste crece y madura conforme el niño va creciendo.

Esta “vida espiritual” a la que Casillas Romo se refiere, no es otra cosa más que la segunda connotación del *iyari*: el cumplimiento del “costumbre”. Don José Muñoz explica que *yeyari* y *taiyari* es la costumbre; es decir cumplir con las ceremonias del ciclo ritual huichol, llevar ofrendas a los diferentes lugares sagrados e, incluso, volverse un iniciado. Por otro lado, el *ne-iyari* es el corazón, el cual es como la madre de maíz rojo: *Iku Tauravive*. Al morir, el *iyari* abandona el cuerpo; desde su *nierika* de iniciado, lo percibe como si fuera un bastón con listones de colores formados por sangre, que cuando la persona muere, se va volando.

Para Rossi también el *yeyari* hace referencia al cumplimiento del “costumbre” y el componente corporal es el *iyari*. El *iyari* es un concepto que permite la mediación simbólica entre el conocimiento y la experiencia; la representación y la acción; el grupo y el individuo.¹³⁷

Julio, un aprendiz de *mara'akame*, me dijo que el *iyari* es el responsable de nuestros sueños, que al dormir “nos manda mensajes”. A partir de su salida del cuerpo, puede recibir los mensajes de los dioses y viajar a través del tiempo y del espacio. Por su parte, Furst vincula la actividad onírica con el *kupuri*.¹³⁸

Neurath dice que el *ta-iyari*, es “nuestro corazón”, el “verdadero ser”, es un concepto colectivo y comunitario que se refiere a la existencia de un mundo creado por los antepasados deificados mediante sus sacrificios cosmogónicos. Encontrar “nuestro corazón” implica estar en el centro del cosmos ordenado por el Sol y estructurado como un quincunce.¹³⁹

¹³⁵ Casillas Romo, Armando, *Nosología mítica...*, p.70.

¹³⁶ Vázquez, Castellanos, José Luis, “Mitología, enfermedad...”, p.192.

¹³⁷ Rossi, Ilario, *Corps et chamanisme...*, p.92.

¹³⁸ Furst, Peter, “El concepto huichol...”, p.29.

¹³⁹ Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa...*, p.189.

Pensar con el *iyari*-corazón es una metáfora del pensamiento de la cultura huichola, que en un principio choca con la idea de que lo hacemos con el cerebro “solamente porque desde hace dos siglos los neurocientíficos lo han propagado insistentemente y todo el mundo se lo cree”,¹⁴⁰ aunque como expresa Fernández Christlieb: “no es tan evidente que uno piense con la cabeza, y tan poco es tan inverosímil pensar con otra cosa que se le ocurra; históricamente se ha pensado con el riñón, el hígado, los intestinos, el corazón y también con el cerebro”.¹⁴¹ Para este psicólogo cultural es la sociedad la que piensa y su pensamiento no es racional sino que más frecuentemente es un “acto afectivo, cálido y cercano pero impreciso: se parece más a un asunto del *corazón*, porque cuestiones como la fe, las creencias, los valores [...] las *visiones del mundo*, son formas del pensamiento de la sociedad y ni quien diga que son lógicas.”¹⁴²

Los postulados de este psicólogo colectivo parecen darle mayor sentido a la concepción del *iyari*; por un lado, si es la sociedad la que piensa, justamente esto es lo que se expresa al hablar de *ta-iyari* (nuestro corazón) vinculado con seguir la tradición huichola, sin que esto implique una anulación del individuo, porque en la tradición chamánica *wixarika* existe un amplio margen de interpretación personal; sin embargo la diferencia no es tan grande que evite la comprensión dentro de este contexto cultural.

Por el otro, el *iyari*, para los huicholes es lo que nos permite planear, es el centro del pensamiento y en esta metáfora sobre el cuerpo se reúne otra de las ideas de este autor, quien postula que incluso la racionalidad, por más fría, lógica y analítica que la queramos concebir, “es una forma de afectividad y el sentimiento una forma del pensamiento”.¹⁴³ Pensar con el *iyari* también conlleva la capacidad de hacer las cosas, y es justamente ahí donde sentimiento y pensamiento se juntan.

¹⁴⁰ Fernández, Christlieb, Pablo, *La sociedad mental*, p.9.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Ibidem* p.13. Las cursivas son mías.

¹⁴³ *Ibidem*, p.14.

Casimiro me explicó que el pensamiento o *kemitikueriwami*, es el resultado de la conexión que existe entre el *iyari* y la cabeza, específicamente en las sienes; es decir el pensamiento se da gracias a la relación entre cabeza y corazón.

En otro orden de ideas, el *iyari* es la entidad anímica que desarrollan los iniciados. De manera comparativa, esta característica evoca una cualidad importante del *teyolía*, que se relaciona con la iniciación que ciertos individuos siguen. López Austin comenta que en el corazón se podía albergar una fuerza divina:

No sólo tenían fuego divino en sus corazones los hombres-dioses y los representantes de los dioses en las occisiones rituales, sino quienes en los campos de la adivinación, el arte o la imaginación descollaban por su brillantez.¹⁴⁴

Todo aquel individuo que busque la iniciación desarrolla su *iyari*. Don Toño expresó que durante la iniciación del *mara'akame* se va adquiriendo *iyari*, y esto es lo que le permite al iniciante conocer la realidad de las cosas. Rossi expone que en el cuerpo del *mara'akame* se va dando paulatinamente una activación consciente del *iyari*.¹⁴⁵ Don José Benítez como artista y *mara'akame*, enfatiza que lo plasmado en sus obras es resultado de su *iyari*. Cuando alguien compra uno de sus cuadros, se está llevando parte de éste. También es el caso de las tejedoras huicholas, quienes para iniciar este camino necesitan que su deseo provenga de la memoria del corazón. El peyote está íntimamente relacionado con la vida de las tejedoras, porque les permite desarrollar y tejer los diseños de su propio *iyari*. Una mujer que ha seguido este camino puede tejer diseños auténticos, sin necesidad de copiarlos.¹⁴⁶ Schaefer explica:

Las que están inspiradas para tejer diseños del *iyari* aprenden a ver la naturaleza y el entorno desde una perspectiva diferente, como diseños vivos. Por medio del proceso acumulativo de tejer diseños desde las visiones del peyote y del *iyari*, una tejedora va desarrollando la capacidad de soñar sus diseños y tejerlos al día siguiente.¹⁴⁷

¹⁴⁴ López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, p.252.

¹⁴⁵ Rossi, Ilario, *Corps et chamanisme*, p.97.

¹⁴⁶ Schaefer, Stacey, "El telar como objeto sagrado...", p.157.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

De manera análoga, el *iyari* de los *mara'akate* también se activa por la ingesta de peyote, por su sacrificio y en sí por todo su camino iniciático, como se verá en el capítulo siguiente.

González explica que el *iyari* es una esencia que corresponde a la composición central del cuerpo humano, cuya regeneración constante se produce a través de una dinámica que reúne palabras, ritos y experiencias corporales, asociados a la memoria ancestral; se trata de un complejo indispensable del pensamiento y condición de ser huichol. El venado como deidad solar representa al *iyari*, los peyotes también representan los corazones de los antepasados deificados. Esta entidad anímica es una construcción simbólica del cuerpo basada no sólo en la unidad del ser humano, sino en la indisociabilidad entre el individuo y la comunidad.¹⁴⁸

Ne-iyuxapa

Con este nombre se designa a la parte media del cuerpo. *Ne-iyuxapa* se localiza en el ombligo. A esta área también se le nombra *tepari*. En este punto hay un pulso que se considera normal y si se desplaza es motivo de enfermedad. Dice don José Benítez: “Aquí tenemos el ombligo, cuando está la criatura está amarradito, cuando la mamá va a dar a luz, esto se llama *tepari*, centro o matriz de la mujer, aquí es donde nacimos, aquí es de donde vinimos”. El *tepari* orgánico se encuentra vinculado con ese otro *tepari* de piedra que se localiza en el centro del *tukipa* o patio ceremonial. Con respecto al *xiriki* de la Tristeza, Santos comentó que este espacio es su centro, es “el ombligo” de este grupo parental.

Don José Muñoz me explicó que el *tepari* es como un plato que se localiza en el área del ombligo. Por su parte, Aedo señala que se encuentra justo detrás de éste, que es un disco “que como tapa separa las mitades superior e inferior del cuerpo humano”. Enfatiza la importancia de llamarse *tepari*, de manera análoga al

¹⁴⁸ Gutiérrez, Arturo y Rossi, Ilario, citados en González, Blanca Zoyla, *Una lectura del cuerpo...* pp.73-75

disco de cantera que tiene una cavidad en el centro y que se localiza en el patio ceremonial.¹⁴⁹ Para este antropólogo el *tepari* de cantera es la entrada al espacio superior y al inframundo y explica que sobre este disco se asienta todo fuego ritual y “debajo de él, al interior de la tierra, otro fuego descansa, representado por una escultura de piedra”.¹⁵⁰

Para Neurath el *tepari*¹⁵¹ es el lugar del dios del fuego, *Tatewari*; y afirma que este agujero remite a *Te'akata*, más que al inframundo. El *tepari* es el agujero ritual tapado por un disco de piedra ubicado en el centro del *tuki*, en el cual se guardan esculturas de antepasados deificados y ofrendas, y funge como recipiente de sangre sacrificial.¹⁵²

El *tepari* corporal es así un centro que se vincula con el *tepari* donde se encuentra el “ombligo” de la comunidad, en donde se asienta *Tatewari*; también es un área donde se concentra calor corporal. De esta manera sirve de enlace entre el cuerpo humano y el “cuerpo del mundo”.

Cuando un bebé nace, los *mara'akate* tienen que presentarlo ante los dioses en el *tepari* del patio ceremonial. El recién nacido debe permanecer sin bañar hasta este momento, en el cual se lava y la sangre que escurre, residuo del alumbramiento, se queda en el *tepari*. El nexo establecido entre el individuo y el templo comunal es permanente. Casimiro me compartió que ahora que él se encuentra estudiando en la ciudad de Puebla, los ancestros del *xiriki* de “la Tristeza” lo llaman porque siente que le “brinca” el ombligo, como recordatorio de que tiene que ir para allá, cumplir con los cargos que no ha cumplido y de esta manera seguir “la costumbre”. También los antepasados se le presentan en sus sueños en los que se ve a sí mismo participando en ciertas ceremonias del ciclo ritual.

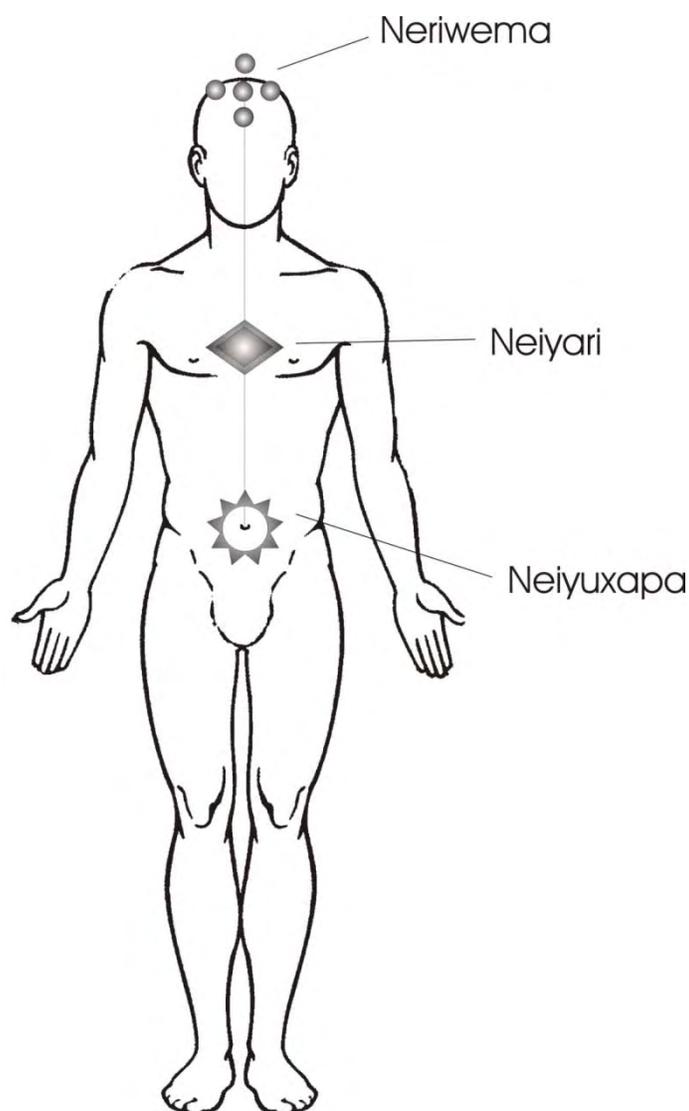
¹⁴⁹ Aedo, Ángel, *La región más oscura...*, p.200.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ Al sustituir la terminación -ri, por -li, se le da una connotación reverencial a la palabra.

¹⁵² Neurath, Johannes, “Mitos cosmogónicos...”, p.111.

Para cerrar, quiero destacar que la importancia del área umbilical como centro energético se encuentra difundida en el ámbito de la medicina tradicional mesoamericana. Por ejemplo, en el contexto de la Sierra Norte de Puebla, Fagetti comenta que el ombligo es un centro “de donde se distribuye la energía vital a todo el organismo”.¹⁵³ Dentro del contexto maya, Hirose explica que el ombligo es un elemento anatómico y energético fundamental; al ser un centro rector de todo el organismo, que mantiene el equilibrio de éste y que se encuentra conectado con todas las partes del cuerpo.¹⁵⁴



¹⁵³ Fagetti, Antonella, *Síndromes de filiación...*, p.151.

¹⁵⁴ Hirose, Javier, *El ser humano como eje cósmico...*

Nierika

Nierika es un concepto medular dentro de la religión huichola. Neurath señala que es polivalente; además de referirse al “don de ver” que se obtiene mediante la práctica del autosacrificio y la austeridad, participando en peregrinaciones, velaciones nocturnas, ayunos y otras formas de búsqueda de visiones, también se refiere a la “mejilla”, la “cara”, el “espejo” y a diferentes objetos redondos o poligonales que se usan como instrumentos para ver.¹⁵⁵

Olivia Kindl explica que *nierika* también designa a ciertos lugares de culto considerados como pasajes entre los diferentes niveles del cosmos huichol y que es la síntesis del mundo.¹⁵⁶

Alcocer y Neurath señalan que los *nierikate*¹⁵⁷ también “son escudos con los que los dioses se defienden de sus enemigos en la lucha cósmica, aunque también protegen a los peregrinos que visitan los lugares sagrados y se enfrentan a los peligros que existen en ellos debido a la excesiva fuerza mágica que concentran”.¹⁵⁸

Negrín comenta que un *nierika* alude a los diferentes objetos que le facilitan al iniciante su búsqueda, puede ser un espejo que refleja las apariencias de los antepasados, objetos que pueden semejar una telaraña; también hace referencia a la trampa de venado y al *tepari*. Los lugares en donde los antepasados dejaron sus huellas, también son *nierikate*. Los diseños que se pintan en los rostros con *uxa*¹⁵⁹ los peregrinos que están en *Wirikuta* también son *nierika*. La raíz de la palabra *nierika* está en el verbo ver: *nieriya*. Como aspecto cognitivo, el don del *nierika* se refiere a tener una visión trascendental. Cuando ya se obtuvo esta visión y el iniciado se dedica a curar, su “don de ver” le permite diagnosticar la causa de una enfermedad y ubicar su origen en el cuerpo del enfermo, o dirigir las ceremonias necesarias para que prevalezca la abundancia. Es una visión metafísica de la

¹⁵⁵ Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande...*, p.221.

¹⁵⁶ Kindl, Olivia, « L'art du *nierika* chez les Huichol du Mexique », pp.217, 237.

¹⁵⁷ Plural de *nierika*.

¹⁵⁸ Alcocer, Paulina y Johannes Neurath, “La eficacia de la magia en los ritos coras y huicholes” p.50.

¹⁵⁹ Raíz de color amarillo.

realidad que permite mirar la verdadera forma del mundo. *Nierika* como facultad cognoscitiva, se relaciona íntimamente con el *iyari*, porque al ir fortaleciendo éste a través de la disciplina y el sacrificio, se va obteniendo *nierika*¹⁶⁰.

Para Vázquez Castellanos es el aspecto del espíritu que tiene relación con las percepciones, es lo cognoscitivo, lo que nos permite conocer. Su pérdida ocasiona la demencia o inconsciencia.¹⁶¹ Para Iturrioz, *nierika* es el conocimiento que trasciende la percepción superficial de las cosas.¹⁶²

Olivia Kindl plantea que *nierika*, con respecto a la concepción de persona, posee por lo menos tres connotaciones. En primera instancia, se refiere a la facultad visual que todo ser humano posee. Por eso, Casimiro me explicó que el *nierika* se ofrenda para no enfermarse de los ojos. Con respecto al cuerpo, *nierika* se refiere a la mejilla, a los ojos y a la cara y por extensión a la parte delantera del cuerpo. Es el interfaz entre el interior y el exterior. Otro aspecto del *nierika* es el “don de ver” chamánico que vincula la percepción con el conocimiento y no se limita a la vista, sino que implica conocer el mundo de los antepasados, lo que involucra otros sentidos como el oír “las palabras de los dioses”. También implica ver la totalidad del mundo.¹⁶³

Esta antropóloga señala que preservar y desarrollar esta clarividencia depende de la armonía entre el *nierika*, los ojos, el *iyari* - corazón y el *k+puri*. Por el contrario, las enfermedades de los ojos se consideran manifestaciones de desequilibrios entre éstos.¹⁶⁴

Casimiro también explicó que todo ser humano posee *nierika*, que abarca el rostro y la mejilla, y también es una cualidad del ser humano visible exclusivamente para los *mara'akate*, en donde se ve si la persona tiene algún don de los dioses, por ejemplo, la capacidad de curación. Cuando un brujo ve el *nierika* de la persona, “la puede leer” y por esta razón la puede hechizar.

¹⁶⁰ Negrín, Juan, “Corazón, memoria y visiones” pp.38-43.

¹⁶¹ Vázquez Castellanos, José Luis, “Mitología, enfermedad y...”, p.193.

¹⁶² Iturrioz, José Luis, “Nierika: visión, conciencia y símbolo”, p.44

¹⁶³ Kindl, Olivia, “El arte del *nierika* entre los huicholes: una construcción de la visión”.

¹⁶⁴ Kindl, Olivia, “L’art du *nierika*...”, p.240.

Nierika como ofrenda, siempre se encuentra presente en los lugares sagrados. En algunas ocasiones, cuando se prepara se le pone un espejo al centro. Braulio me explicó que esto se hace con el fin de que los dioses vean al ofrendante; si la persona cumple, los dioses le dan salud y bienestar a él y su familia; pero si no lo hace, enferma o puede llegar a morir. Don José Benítez me dijo que el *nierika* es el espejo de los dioses, donde se ven sus rostros.

Casimiro comentó que el *nierika*-ofrenda se queda impregnado por el pensamiento del ofrendante, es decir, por su *nierika*, por lo que los dioses a los que se les ofrenda pueden verlo y conocer sus pensamientos, sentimientos e intenciones.

Olivia Kindl menciona que el *nierika* como ofrenda es un objeto que sirve para ver el mundo de los ancestros, y que es un “visor de doble sentido” pues por el hueco o el espejo que se coloca en el centro de dicho objeto, el ser humano puede ver el mundo de los antepasados y, al mismo tiempo, es por donde los seres humanos se exponen a la vista de los dioses.¹⁶⁵ Por tanto, el *nierika* plantea una característica especular: los dioses ven el mundo de los seres humanos, mientras que los seres humanos ven el mundo de los dioses.

Para concluir quiero enfatizar que *nierika* es un concepto múltiple, con diferentes connotaciones, pero que en términos generales, Kindl explica que es un pasaje a diferentes niveles cósmicos y es una forma simbólica que no tiene una forma fija.¹⁶⁶ Iturrioz menciona que la tierra es el *nierika* de *Tatei Yurienaka* (Nuestra Madre Tierra). El agua es el principio de la vida y el *nierika* en que se reflejan los rostros de las madres. Un ojo de agua es un *nierika* que nos permite ver el inframundo. El Sol es el *nierika* del cosmos. El peyote es un *nierika* que nos abre la visión interior. *Wirikuta* es un *nierika* donde está escrita la historia del antiguo mundo. El coamil es un *nierika* donde se reproduce la historia de la creación de los

¹⁶⁵ Kindl, Olivia, “El arte del *nierika* entre los huicholes...”.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

hombres del maíz.¹⁶⁷ *Nierika* está ligado a ver, a conocer la verdadera forma del mundo y tanto dioses como iniciados poseen esta capacidad.

¹⁶⁷ Iturrioz, José Luis, "Nierika: visión, conciencia y símbolo", p.42.

CAPÍTULO III

TRANSFORMÁNDOSE EN ANTEPASADO: LA INICIACIÓN DEL MARA'AKAME

"Si me porto bien, si no ando en malos pasos, si mi alma y mi corazón son buenos y limpios, entonces los dioses me verán con buenos ojos. No importa si mi sombrero es viejo o mi ropa está desgarrada. Si mi corazón es bueno, me convierto en el reflejo de los dioses, como espejo..."

Pensamiento huichol¹

Aclaraciones preliminares en torno al chamanismo

Como ya mencioné, la sensacionalización del chamanismo huichol en particular, y del chamanismo en general, es un fenómeno bastante difundido que alimenta el imaginario de mucha gente occidental.

Al respecto Fericgla comenta:

En las últimas décadas, el chamanismo se ha convertido en uno de los temas de estudio más importantes para la antropología. Y no sólo para los antropólogos. A pesar de la dureza y complejidad del ser chamán, en Occidente ha saltado las barreras del marco puramente científico para convertirse en tema de grandes éxitos literarios de ficción, en una moda cotidiana dentro de grupos cada día más amplios, en objetivo de un alternativo turismo chamánico, en fuente de inspiración terapéutica, y en objeto de fabulosos ingresos económicos conseguidos por la tristemente creciente industria del pseudoconocimiento científico y demás mercadotecnia comercial.²

Desde el campo antropológico es necesario considerar esto porque, de cierta manera, es nuestro deber como científicos sociales el tratar de desmentir muchas de las fantasías que se han generado. Sin embargo, a pesar de esta complicada situación, no es la opción abandonar el empleo del término, pero sí utilizarlo con cierta rigurosidad que permita realizar comparaciones en distintos lugares del mundo y entender un poco más lo que diferencia a estos hombres y mujeres iniciados (as) del resto de los miembros de su comunidad.

¹ Plasmado en un letrero en el Ejido Catorce, a la entrada del desierto en San Luis Potosí.

² Fericgla, Joseph Ma., *Los chamanismos a revisión...*, pp.23-24.

El empleo de los términos “chamán” y “chamanismo” ha generado diversas discusiones en diferentes momentos. Van Gennep (1903) advierte que hablar de “chamanismo” es algo ambiguo, que se ha abusado del término y ha sido adoptado sin reflexión alguna por los aficionados a la etnopsicología;³ mientras que Ake Hultkrantz (1973) señala la enorme confusión que se ha generado con respecto al mismo término.

Los llamados “chamanes” han sido vistos en diferentes momentos como impostores, enfermos mentales, como especialistas del alma humana o han sido tomados como objeto de culto y de inspiración por los “buscadores de sí mismos” desde los sesentas hasta la actualidad.⁴

También se han empleado distintos enfoques para abordar el estudio del chamanismo: una concepción psicologizante, visión desde la que se ha concebido como un desorden mental o como una de las capacidades psicobiológicas universales; también ha sido estudiado como terapia y desde la antropología se ha tratado de ubicarlo no como un fenómeno aislado, sino dentro del contexto sociocultural en el que surge.⁵

Un punto central sobre el estudio del chamanismo es la obra de Mircea Eliade *El chamanismo y las técnicas arcaicas de éxtasis*⁶ en la que demostró que las concepciones chamánicas se encuentran presentes en centenares de sociedades de todo el mundo.⁷ Al ser un trabajo pionero, ha dado pautas para entender el chamanismo, desgraciadamente mucha de la literatura sobre el tema se encuentra plagada de la repetición mecánica de los planteamientos del célebre historiador de las religiones, como el viaje chamánico, el ascenso al cielo, el descenso a los infiernos y el paso por la muerte y la resurrección; que en cierto sentido ha forzado la realidad etnográfica a este modelo y lleva a encasillar como chamanes a una

³ Van Gennep, Arnold, “El término ‘chamanismo’ es peligrosamente vago”, pp.68-70.

⁴ Para una revisión sobre las diferentes concepciones sobre los chamanes ver Narby, Jeremy y Huxley, Francis, (editores), *Chamanes a través de los tiempos*.

⁵ Atkinson, Jane, “Shamanisms Today” pp.307-330.

⁶ 2001 [1960]

⁷ Narby, Jeremy y Francis Huxley, *Introducción. Quinientos años de chamanes y chamanismo*, p.19.

enorme gama de especialistas en todas partes del mundo. Incluso el mismo Eliade, en la introducción de esta obra, advierte la importancia de emplear el término chamán de manera rigurosa y propia.⁸

Sin lugar a dudas, los *mara'akate* pueden considerarse como chamanes aunque es importante ajustar la definición a las características propias de estos personajes tratando de no distorsionar su imagen con el fin de encuadrarlos dentro de un modelo chamánico preestablecido.

Concepciones sobre chamanes y chamanismo

Definir lo “propiamente chamánico” no es una tarea fácil. Existen diferentes propuestas que tratan de precisar lo que es un chamán o el chamanismo. Califano advierte que esto escapa a un enunciado único y desde su perspectiva, las conceptualizaciones sobre el chamanismo recaen en tres rubros:

- 1) Definiciones concernientes al estado del chamán;
- 2) Definiciones que se refieren a la función social del chamán y priorizan el aspecto terapéutico, y
- 3) Definiciones que no se restringen a rasgos específicos y que intentan una comprensión por el sentido.⁹

Concluye que “la heterogeneidad de los numerosos contextos culturales en los que se constata la presencia de lo chamánico nos muestran rostros que poseen algo que les es estructuralmente común, pero que difícilmente puede ser objeto de una definición precisa”.¹⁰

Para Eliade (1960) un chamán es alguien que es capaz de realizar un vuelo extático con el fin de ascender al cielo, bajar al inframundo y comunicarse así, con el mundo de los dioses y de los muertos. También es psicopompo. Todo chamán

⁸ Eliade, Mircea, *El Chamanismo y las Técnicas...*, p.22.

⁹ Califano, Mariano, “Los rostros del chamán: nombres y estados”, p.107.

¹⁰ *Ibidem*, p.138.

pasa por una elección divina, manifestada por las enfermedades, los sueños y el éxtasis que constituyen por sí mismos una iniciación, transformando al hombre profano en un intermediario de lo sagrado. También lo considera un especialista del alma humana y como el que “defiende la vida, la salud, la fecundidad y el mundo de la ‘luz’, contra la muerte, las enfermedades, la esterilidad, la desgracia y el mundo de las ‘tinieblas’”.¹¹ Eliade considera que un chamán, a partir de su control de los estados extáticos, es alguien que se dedica a curar.

Para este autor, el consumo de plantas psicoactivas es una degeneración del verdadero éxtasis, aspecto que otros autores han desmentido¹² y evidentemente para los huicholes, como en otras tantas sociedades chamánicas, dicha restricción no aplica. Por otro lado, Eliade prioriza la función curativa de los chamanes, aunque reconoce que muchos de ellos pueden ser “negros”, es decir, brujos que pueden provocar la enfermedad y la muerte. Esta limitación al campo curativo, no refleja la realidad del fenómeno chamánico entre los huicholes, pues ciertamente, los *mara'akate* pueden curar, pero los más preparados son los cantadores y esta habilidad se relaciona con “el ser depositario de una memoria histórica y mítica”¹³ y con un rol sacerdotal; rebasando el campo de la curación.

Fagetti argumenta que el chamanismo es común a todas las culturas del mundo y adecua el modelo eliadiano al contexto mesoamericano retomando como características esenciales del chamán: el ser especialista del alma humana, que en el ámbito mesoamericano es un alma múltiple, pues el ser humano está dotado de varias entidades anímicas, que pueden extraviarse y es el chamán el encargado de recuperarlas; realiza el vuelo mágico en sueños y en el trance; es psicopompo; entra en contacto con seres auxiliares; posee la facultad de saber y ver; es adivino y es elegido por designio divino. Quien nace con el don, en algún momento

¹¹ Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas...*, p.387.

¹² Ver: Harner, Michel, *Alucinógenos y chamanismo*.

¹³ Porras, Eugeni, *Consideraciones sobre neochamanismo y chamanismo huichol*.

experimenta una iniciación a través de experiencias oníricas o por muerte temporal.¹⁴

Galinier y Perrin conciben al chamanismo amerindio como “un dominio de las interacciones en la esfera de la comensalidad, del mundo social y de los espacios cósmicos. Es por esto que su saber rebasa grandemente el campo de la terapéutica, para fundirse en una ‘visión del mundo’”.¹⁵ Fericgla considera que aislar la función terapéutica del chamán es un reduccionismo erróneo, pues ésta es sólo una actividad más que un chamán puede realizar.

Ake Hultkrantz define al chamán como “un visionario inspirado que, en nombre de la sociedad a la que sirve y con la asistencia de sus espíritus guardianes, entra en un trance profundo en el que su ego soñador establece relaciones con poderes espirituales”.¹⁶ Mientras que el “chamanismo es un complejo de creencias, ritos y tradiciones formadas alrededor del chamán y sus actividades, que conforman una red bien organizada de interrelaciones”.¹⁷

Una discusión generada sobre el chamanismo es si es pertinente considerarlo como una religión o no. Para Hultkrantz, el chamanismo sólo se puede calificar como un complejo de nociones y prácticas dentro de una religión, pero no como una religión propiamente dicha; es más que nada un complejo cultural mágico-religioso;¹⁸ mientras que para Fericgla, “el chamanismo no es una religión sino un conjunto de métodos extáticos ordenados hacia un fin claramente determinado”.¹⁹

Harner distingue al chamán de otros especialistas como el médium, el sacerdote o el hechicero. La diferencia con el primero es que el chamán no es un instrumento pasivo de los espíritus como el médium, y lo distingue del sacerdote y

¹⁴ Fagetti, Antonella, *Iniciación, sueños y trance. Chamanes y chamanismo en México*.

¹⁵ Galinier, Jaques y Michel Perrin, “Introducción”, págs. xiv y xv.

¹⁶ Hultkrantz, Ake, “El chamanismo, ¿Un fenómeno religioso?”, p.59.

¹⁷ Hultkrantz, Ake, “A definition of Shamanism”, p.36.

¹⁸ Hultkrantz, Ake, “El chamanismo: ¿Un fenómeno religioso?”, pp.57-67.

¹⁹ Fericgla, Joseph Ma., *Los chamanismos a revisión...*, p.61.

del hechicero porque éstos actúan en una realidad ordinaria, mientras que el chamán entra en un estado de conciencia “alterado”.²⁰

Gerald Weiss plantea otra diferenciación entre el chamán y el sacerdote, mientras que el primero es propio de “culturas tribales” que concentra sus habilidades personales sobre los individuos sobretodo con fines curativos, el sacerdote pertenece a las sociedades estatales y sus actividades son de carácter ceremonial.²¹

En el caso de los huicholes, los *mara'akate* cantadores serían chamanes-sacerdotes, pues ellos fungen como intermediarios de los dioses, realizan curaciones y son los encargados de dirigir las fiestas del ciclo ceremonial agrícola, así que las distinciones hechas por Harner y por Weiss resultan inapropiadas. De manera análoga a lo planteado por Tedlock sobre los adivinos mayas de Momostenango, los *mara'akate* siguen las formas clásicas de convertirse en chamanes: pasar por una enfermedad, sueños, herencia y entrar en estados modificados de conciencia, al mismo tiempo que en su práctica tienen funciones sacerdotales en los contextos comunitarios.²² Para Neurath, aunque la dicotomía chamán-sacerdote es un “artificio académico”, afirma que en la religión huichola está presente un contraste entre “los aspectos visionarios chamánicos y los aspectos más institucionalizados, ritualistas o ‘sacerdotales’ de la religión”.²³

Por su parte, Galinier y Perrin consideran que el chamanismo se basta a sí mismo y constituye en sí una religión que es un “sistema intelectual cuya plasticidad es tal, que permite diversas formas de cohabitación, de interpretación o de coexistencia con las grandes doctrinas de salvación”.²⁴

Fericgla (2000) y Perrin (1995) han preferido hablar de sistemas chamánicos, más que de rasgos emblemáticos. La propuesta del primer autor es que es más significativo abordar la dimensión *relaciones* que la dimensión *objetos*, es decir, más

²⁰ Harner, Michel, “¿Qué es un chamán?”, pp.24-35.

²¹ Weiss, Gerald “Chamanismo y sacerdocio...”, pp.51-58.

²² Tedlock, Barbara, *Time and the Highland Maya*, pp.47-53.

²³ Neurath, Johannes, *Los mitos cosmogónicos...*, pp.113-114.

²⁴ Galinier, Jacques y Michel Perrin, “Introducción”, p. xv.

que un chamán poderoso, existen sistemas culturales chamánicos, son sistemas de interacción humana centrados en un tipo de relaciones cuyo epicentro es el papel y la función que desarrolla un chamán. Estos sistemas están relacionados con el estilo cognitivo colectivo. Al abordar al chamán desde la concepción *objeto* se designan y enumeran sus cualidades, lo que conduce a definiciones pintorescas y alejadas del objeto de estudio. Para Fericgla:

El chamán es quien, dentro de este orden sistémico de relaciones socioculturales, da sentido, contenido y eficacia a los valores que ordenan la realidad sobrenatural y natural y actúa intentando crear nuevas posibilidades de vida y líneas de adaptación por medio de la comprensión y/o manipulación de la imaginaria mental generada a partir de los estados de disociación mental que él busca y domina.²⁵

Desde el enfoque de este autor, el chamanismo sólo puede entenderse de dos formas: por un lado a partir de la idea de un sistema chamánico que posee un estilo cognitivo propio; y por el otro mediante el estudio de la conciencia. Un chamán actúa en un estado modificado de conciencia que define como dialógica, en el cual la mente humana habla consigo misma, se auto-observa, reelabora sus contenidos emocionales recientes y lejanos y toma conciencia de sí misma; y permite que afloren sus contenidos arquetípicos y biológicos.²⁶

Por su parte, para Perrin el chamán se encuentra inserto dentro de una sociedad que comparte una "lógica chamánica"²⁷ que implica una representación particular del ser humano y del mundo, el chamanismo:

Es un sistema destinado ante todo a tratar el infortunio: enfermedades, problemas económicos, climáticos o políticos [...] Es una concepción particular del mundo y del hombre asociada a una función: la del chamán, el cual tiene que explicar cualquier desgracia y prevenirla o remediarla.²⁸

Para entender esta lógica chamánica postula tres principios:

²⁵Fericgla, Joseph Ma., *Los chamanismos a revisión...*, pp.48-49.

²⁶ Fericgla, Joseph Ma., "Modificación de Consciencia y Curación"

²⁷ En palabras de Fericgla, el estilo cognitivo propio de cada cultura.

²⁸ Perrin, Michel, "Lógica Chamánica", p.1.

- 1) **Una concepción dualista del mundo y de la persona.** El mundo está dividido en “este mundo” y “el mundo otro”. Sus fronteras son fluctuantes, pero la bipartición es esencial. Todos los seres humanos, plantas, animales y hasta las cosas están dotadas de un espíritu.
- 2) **Un tipo de comunicación.** Las sociedades asumen que es posible una comunicación entre este mundo y el otro, el cual se comunica indirectamente con el primero por medio de lenguajes especiales, tales como los sueños o los estados modificados de conciencia.
- 3) **Una función social.** El chamán es una persona socialmente reconocida. El papel del chamán es el de restablecer los equilibrios climáticos y sociales. En principio, no actúa por él mismo. El chamanismo es una institución social.²⁹

Para Graham Townsley³⁰ el chamanismo es un conjunto de técnicas para conocer, resaltando así la dimensión cognitiva del mismo. El chamán entiende al mundo de una manera diferente a los no chamanes, de una forma más profunda, por lo que saben y ven aspectos de la realidad desconocidos para los no iniciados.

Carlo Severi se acerca al chamanismo cuna desde un enfoque poco explorado: el análisis del canto chamánico presente en diferentes culturas amerindias. Postula que la práctica ritual del chamán amerindio consiste en establecer una relación entre “la representación de la experiencia individual y una forma particular de memoria histórica, ligada al contexto ritual”.³¹

Plantea que el chamanismo puede entenderse como “un cierto modo de concebir lo invisible, y en un estilo particular de la visión del mundo que de allí deriva”.³² Este enfoque le permite entender la actividad del chamán a partir de las relaciones que establece tanto con el mundo de los espíritus como con el mundo social.

²⁹ *Ibidem*, pp.1-20.

³⁰ Townsley, Graham, “Song Paths. The ways and means of Yaminahua...”, pp.449-468.

³¹ Severi, Carlo, *La memoria ritual*, p.23.

³² *Ibidem*, p.86.

Otra propuesta interesante es el “perspectivismo amerindio” planteado por Viveiros de Castro (1998) de acuerdo con el cual el mundo es habitado por diferentes personas, humanas y no humanas, que aprehenden la realidad desde distintos puntos de vista. Dentro de los pueblos amerindios, no existe una distinción entre naturaleza y cultura como se concibe en Occidente donde podemos hablar de un *multiculturalismo*, que plantea la unidad de la naturaleza y la diversidad de la cultura, sino que en estos pueblos hay un *multinaturalismo* que supone una unidad espiritual y una diversidad corporal. La cultura es parte de lo universal, mientras que la naturaleza es parte de lo particular. Un chamán es quien puede asumir el punto de vista de estos seres no humanos como animales, muertos y demás espíritus. Son los chamanes los que pueden ver la “forma humana” de estos seres y en ocasiones, pueden asumir la forma de ciertos animales.³³

Cabe aclarar que la dicotomía naturaleza y sobrenaturaleza ha sido objeto de diferentes críticas porque en diversas culturas “tradicionales” esta distinción no procede, pues dichos ámbitos se encuentran unidos. La separación de la que se habla es parte de la visión del mundo occidental, no de estas culturas. Para Philippe Descola la dicotomía entre naturaleza y cultura resulta inadecuada para entender la manera en que las culturas “tradicionales” conciben su medio físico. Comenta que en muchas culturas las distinciones entre humanos, no humanos y quimeras parecen borrosas, pues los no humanos se encuentran dotados de una conciencia, un alma, una capacidad de comunicarse, mortalidad, la capacidad de crecer, una conducta social, etcétera.³⁴

Para Fericgla, dentro de la cosmovisión de las culturas chamánicas, la realidad no termina en el límite material de los objetos que percibimos, ni cada cosa existe aisladamente de las demás, sino que todo se encuentra interrelacionado y es interdependiente.³⁵

³³ Viveiros de Castro, Eduardo, “Cosmological deixis and Amerindian Perspectivism” pp.469-488.

³⁴ Descola, Philippe “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”, p.101.

³⁵ Fericgla, Joseph Ma., *Los chamanismos a revisión...*, pp.54-55.

En las diferentes sociedades que comparten una “lógica chamánica” existe una concepción dualista del mundo, en el sentido planteado por Fernández Christlieb, en tanto que el aspecto material y espiritual de la naturaleza son parte del mismo continuo, más que aspectos excluyentes.³⁶ El mundo está lleno de espíritus volitivos, con conciencia de sí, existe una naturaleza animada, más que una dicotomía entre naturaleza y sobrenaturaleza. Para Viveiros de Castro, todos los seres poseen un espíritu que tiene una subjetividad, una intencionalidad y conciencia idénticas a las del ser humano. Cualquiera que posea un alma es un sujeto y puede tener un punto de vista.³⁷

Si entendemos a las “lógicas chamánicas” como dualistas, resulta claro porque “en el chamán convergen las cualidades que nuestra cultura separa, aunque inconscientemente desea reunir: sacerdote, médico, adivino, sabio y artista. Es por esto que nos fascina y frecuentemente nos ciega”.³⁸

A pesar de la diversidad de los enfoques aquí expuestos, tratemos de ver los puntos en común. Existe un consenso en el que bajo el rubro de “chamanes” encontramos la idea de que son intermediarios entre el llamado “mundo sobrenatural” o “mundo otro” y el mundo de los hombres, que pueden contactar con el primero de manera voluntaria a partir del “éxtasis”,³⁹ “trance”, o un estado de conciencia “alterado”, “chamánico”, “modificado” o “dialógico” empleando para ello algún medio como enteógenos, el toque rítmico de tambores o los sueños. La idea subyacente a este estado es que el chamán opera en un nivel de conciencia distinto al de la vigilia, actuando en ámbitos de la realidad desconocidos para los no iniciados. Sin embargo, aunque la acción desde un estado modificado de conciencia es un elemento importante dentro de la labor chamánica, de ninguna manera puede reducirse a éste.

³⁶ Fernández Christlieb, Pablo, *La sociedad mental*, p.17.

³⁷ Viveiros de Castro, Eduardo, “Cosmological deixis...”, p.476.

³⁸ Perrin, Michel, “Lógica chamánica”, p.11.

³⁹ Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas...*

En varios de los textos, se privilegia el lado terapéutico del chamanismo,⁴⁰ aunque en otros, se incluye la dimensión sacerdotal,⁴¹ esto es, el realizar actividades de carácter ceremonial comunitario e incluso se considera como una visión del mundo.⁴² El abordar la parte terapéutica o la sacerdotal no necesariamente responde a una ceguera del investigador, sino que corresponde a la diversidad cultural en la que diferentes especialistas se encuentran. Por ejemplo, Fagetti, quien concibe a ciertos especialistas nahuas como chamanes, comenta que las funciones comunitarias en ellos no aplican, o que tal vez han desaparecido, puesto que actúan en el ámbito privado de la curación.⁴³

También está presente la idea de que el chamanismo implica una capacidad cognitiva,⁴⁴ es decir que dichos especialistas poseen cualidades de visión, percepción y conocimiento que los diferencian de los no iniciados. El chamanismo debe comprenderse dentro del contexto sociocultural del que surge y se sustenta.

Mara'akame: El chamán huichol

Para entender qué es un *mara'akame*, creo apropiado siguiendo los planteamientos de Fericgla,⁴⁵ retomar tanto la dimensión *objeto* como la de *relaciones*, pero a diferencia de este autor, considero ambos enfoques no como mutuamente excluyentes sino como complementarios.

En primera instancia, parto de que dichos especialistas viven insertos en un sistema chamánico con una lógica propia, dentro de la cual su presencia adquiere sentido. Los *wixaritari* comparten una cosmovisión en la cual los *mara'akate* son actores principales, aunque no únicos. Por otro lado, existen características medulares descritas en la literatura sobre el chamanismo que es necesario revisar para ver cuáles son propias de los *mara'akate*.

⁴⁰ Nathan, Tobie *El semen del diablo...*

⁴¹ Tedlock, Barbara, *Time and the Highland...*, Fericgla, Joseph Ma., *Los chamanismos a revisión...*

⁴² Galinier Jacques y Michel Perrin, "Introducción"

⁴³ Comunicación personal.

⁴⁴ Fagetti, Antonella, *Iniciación, sueños y trance...*, y Townsley, Graham, "Song paths...".

⁴⁵ Fericgla, Joseph Ma., *Los chamanismos a revisión*.

En un principio, es imprescindible conocer el proceso iniciático, pues éste marca una distinción fundamental en la condición de los iniciados y de los no iniciados en diferentes aspectos; primero, como ya apunté, la persona del iniciado sufre una transformación porque ha desarrollado su *iyari* y ha obtenido *nierika*.

En segundo lugar, la distinción entre iniciados y no iniciados atraviesa profundamente a la sociedad huichola y a su cosmovisión, como ha sido planteado por Neurath, quien señala que mientras para los no iniciados hay un intercambio recíproco de dones, sin pretender conocer a los dioses; aquellos que han obtenido *nierika* van más allá del dualismo y la reciprocidad. Conocer a los dioses implica *ser* ellos. Todos pueden realizar ofrendas simples para asegurar el bienestar de la gente, del ganado y del coamil⁴⁶; la relación establecida es de reciprocidad, pero es asimétrica, la ofrenda es una oración. Por el contrario, en la iniciación chamánica, el iniciante que practica el autosacrificio, logra convertirse en la deidad misma, transformándose así mismo en un antepasado.⁴⁷

Desde el nivel cognitivo del chamanismo, un *mara'akame* es alguien que ha obtenido *nierika* o don de ver y por tanto, es quien platica con los dioses. Es “el que sabe soñar”, como el significado del mismo término indica no en *wixarika*, sino en la lengua de un pueblo muy cercano: el cora.⁴⁸ Es quien conoce la verdadera forma del mundo, quien mira más allá de las apariencias y que se mueve en el ámbito de los dioses. Gracias al *nierika*, el *mara'akame* puede comunicarse con animales, plantas y elementos naturales; como sucedía en los tiempos míticos.⁴⁹

Como menciona Kindl, el *nierika* no sólo se refiere a la facultad visual, sino que implica los otros sentidos como el oído,⁵⁰ así el *mara'akame* cantador conoce las palabras de los dioses, plantas y animales y puede hablar su lenguaje, que resulta incomprensible para quienes no poseen este conocimiento.

⁴⁶ Tierra de labor.

⁴⁷ Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa...*, pp.200-203,238-239.

⁴⁸ Neurath, Johannes, comunicación personal.

⁴⁹ Neurath, Johannes, *Las fiestas de la casa grande...*, p.198.

⁵⁰ Kindl, Olivia, *L'art du nierika...*, p.243.

Desde su visión de iniciado, el *mara'akame* desenreda los hilos de la realidad, es observador y está atento a todo. Cuando nos dirigimos a *Turikie*, don Toño encontró un lobo de plástico tirado en el suelo, se sorprendió y comentó que los lobos nos estaban esperando. En otro momento, caminábamos por el rumbo del centro de terapias alternativas donde realiza sus curaciones, y mientras atravesábamos una calle, encontró un recorte de periódico con una foto del *hikuri*. “Ahí está el *Kauyumari*” –dijo– y guardó la foto en su morral.

También recuerdo que una noche que llegué a La Cebolleta, don Toño había hecho una fogata con un árbol medio seco que todavía se encontraba de pie. Cuando nos sentamos junto a él para calentarnos, don Toño comentó que el Fuego “algo quería” porque tenía “su boca abierta”. En ese momento, le pidió a mi compañero que tirara una rama con una piedra, ocasionando que el anillo de plata que tenía en el dedo saliera volando, cayera entre las brazas y nunca más se encontrara. Este evento se interpretó como que justamente, este anillo era lo que deseaba el Fuego.

Don Toño explica que “un *mara'akame* es el hombre que conoce, que sabe de la tradición, de la costumbre, de cómo hacer fiesta”. Para Santos “un *mara'akame* es el que cura, el que canta, el que ayuda a la gente”.

Con respecto a la práctica del *mara'akame*, de manera general se plantea una distinción básica entre los que curan y los que cantan. Mientras que los primeros actúan dentro del ámbito privado de la sanación; los segundos, además de curar, participan en las fiestas del ciclo ritual cantando los pasajes míticos correspondientes. El *mara'akame* cantador es, en sí, el que actúa como sacerdote –chamán.

Zingg también distingue entre chamanes curanderos y chamanes cantores. Aunque ambos reciben el nombre de *mara'akame*, explica que los primeros curan mediante prestidigitaciones, masajes, fricciones, escupidas, gestos y succión, y que tienen menos poderes y prestigio que los cantores. Los chamanes cantores necesitan memorizar la mitología y son quienes la recitan en las fiestas. También

distingue a los malos chamanes o brujos, que también se dividen en dos categorías: los cantores y los curanderos; estos últimos realizan malas curas mediante técnicas manuales, se les llama *tiukiwaiya*. Al brujo cantador también se le llama *mara'akame*.⁵¹

En la definición de Porras está presente la idea de una dimensión terapéutica y otra sacerdotal del *mara'akame*:

El *mara'akame* no se dedica exclusivamente a curar a la gente sino que tiene otras funciones en algunos casos más importantes, como la de ser guía espiritual del grupo, depositario de la memoria histórica y mítica, sacerdote o funcionario religioso y en ocasiones, llega a ocupar alguno de los cargos civiles tradicionales y actúa como autoridad representativa dentro del complejo sistema de cargos que organiza la vida sociocultural de las comunidades y poblaciones huicholas.⁵²

Para Vázquez Castellanos:

El *mara'akame* es el guía y sacerdote de la familia extensa, es el encargado de llevar a cabo las fiestas del calendario agrícola y las del calendario cristiano. Es el que guía la cacería del venado, efectúa la búsqueda del alma de los vivos que la han perdido por accidente o hechicería. Es quien brinda protección mágica a la comunidad, ahuyentando los malos espíritus y las enfermedades; pide la lluvia, la salud y las buenas cosechas. Es, en síntesis, el intermediario entre los dioses y los hombres.⁵³

Este mismo autor distingue cuatro tipos de *mara'akate*:

- *Zaururricu*, que es el cantador que ha seguido el periodo de preparación y ha visitado todos los lugares sagrados para obtener los poderes shamánicos. Son los más prestigiados.
- *Avierruki*. Es el cantador que no ha seguido rigurosamente la disciplina propia del camino iniciático, es decir, no ha realizado todas las peregrinaciones pertinentes a los diferentes lugares sagrados, sin embargo, afirma que los dioses le han dado los poderes de manera espontánea.
- *Tiuteucome*. Es el hechicero, el brujo que usa su poder para hacer daño a las personas, mandando las flechas de enfermedad (*iteoki*) para dañar o matar

⁵¹ Zingg, Robert, *Los huicholes...*, Tomo I, pp.370-390.

⁵² Porras, Eugeni, *Consideraciones sobre neochamanismo y chamanismo huichol*

⁵³ Vázquez Castellanos, José Luis, "Mitología, enfermedad y curación..." p.199.

al ganado, a las personas o a la milpa. Puede adoptar la forma de un animal como tigre o víbora, y puede dañar a sus víctimas por medio del sueño.

- *Tiyu'uayemave*. Este especialista es un curandero que utiliza la herbolaria para curar. Son generalmente gente anciana que ha ocupado diferentes cargos religiosos, por lo que gozan de cierto prestigio. Además son capaces de entonar cantos como auxiliares o segunderos del *mara'akame*.⁵⁴

Esta división es retomada por otros dos médicos que han realizado trabajos sobre la medicina tradicional huichola, el médico Silvano Camberos Sánchez (1990) y el médico Rafael Medina (1998), quien es el encargado del centro de medicina tradicional en la CDI de Nayarit.

Braulio distingue, dentro de los *mara'akate* curanderos, a los que emplean hierbas de los que sólo curan pasando su *muwieri*, aunque ambos recursos terapéuticos pueden ser empleados por un mismo especialista.

Stacey Schaefer también plantea una clasificación de los *mara'akate*. De los curanderos señala que existen algunos que se especializan en curar alguna enfermedad como pueden ser problemas de la piel, padecimientos del corazón o *iyari*, o eliminar brujerías. Otros son curanderos y cantadores, algunos pueden cantar en los templos familiares y los más reconocidos en los comunales, los cuales son vistos como más poderosos y tienen el poder de atraer las lluvias. Otra habilidad es el poder capturar los *irikate*, los cristales de roca de algunos iniciados que pueden estar vivos o muertos. Finalmente un *mara'akame* que ha desarrollado estas habilidades puede ser considerado como *kawiteru*, un anciano que puede adivinar el destino de la familia, de un templo o saber quiénes tienen que ocupar los cargos de la comunidad.⁵⁵

En el nivel más cotidiano, un *mara'akame* reconocido, como don José Muñoz o don Toño Parra, es quien trata de llevar a su comunidad algún beneficio. En el caso de Mesa de Nuevo Valley, don José Muñoz es su fundador y él es el eje del

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Schaefer, Stacey, *To think with a good heart*, p.86.

tianguis de los jueves; pues hace la limpia a los turistas, les da la bienvenida, es presentado como el *mara'akame* fundador de esta colonia y ha gestionado, junto con su hijo Braulio, los recursos económicos que el gobierno estatal ha otorgado para realizar alguna de las fiestas del ciclo ceremonial huichol o la peregrinación a *Wirikuta*.

Don Toño, por su parte, logró que se fundara la escuela al otro lado de la Cebolleta, para que muchos de los niños que viven en las rancherías aledañas pudieran estudiar sin ir a San Andrés Cohamiata o a la Misión de Santa Clara, dirigida por monjas. Para el 2006, tenía proyectado la creación de un consultorio bicultural en San Andrés Cohamiata que tuviera medicamentos similares al alcance de los huicholes que habitan en este lugar.

Santos, quien empieza a ser reconocido como *mara'akame* entre los familiares que pertenecen a la Tristeza, también tiene en mente llevar beneficios a este templo parental. Debido a que este *xiriki* ha sido quemado un par de ocasiones por otros huicholes, Santos planea ponerle una cerca para evitar que esto vuelva a suceder. Además como los manantiales no se localizan en lugares cercanos, quiere comprar varios metros de manguera para volver más accesible el agua, sobretodo en la época de secas.

De los *mara'akate* con los que contacté, José Muñoz, Antonio Bautista y José Benítez son cantadores. Nazario de la Cruz, José Molina, Pascual Carrillo y Cruz Silvestre son curanderos que limpian con *muwierite*⁵⁶. Santos ya lleva algunos años como curandero, ha cantado en algunas de las fiestas del templo familiar y su aprendizaje no ha concluido; finalmente Braulio inició en el año 2006 su aprendizaje y ha realizado algunas limpias con sus *muwierite*.

Mientras estaba en el Hospital de Jesús María, Lucas, un huichol que en ese entonces atendía el jardín botánico de este lugar, me explicó varios aspectos sobre lo que conlleva ser *mara'akame*. Aclaró que es un camino difícil que pocos logran completar. Apuntó que muchos huicholes se llaman *mara'akate*, pero que en

⁵⁶ Plural de *muwieri*, que es la flecha con plumas que los *mara'akate* huicholes utilizan para curar.

realidad no lo son. Justamente aquellos que no logran completar su iniciación son los que se dedican a “hacer maldades”, es decir se vuelven brujos. Para él, el verdadero *mara'akame* es curandero y cantador. Cuando un *mara'akame* inicia su aprendizaje puede curar, pero el canto sólo se le revelará después de haber cumplido su compromiso de 6 años.

La diferencia entre curandero y cantador también plantea una distinción entre el aspecto terapéutico y el rol sacerdotal. Mientras que los primeros se concentran en el ámbito de la sanación, el cantador es depositario de una memoria ritual que se revive en cada ceremonia. La distinción entre el cantador y el curandero, radica en que a pesar de que ambos tienen *nierika*, el “don de ver” del primero se encuentra más desarrollado, es quien escucha y conoce las palabras de los dioses y habla con ellos, para lo cual emplea un lenguaje esotérico. “Al emplear este lenguaje secreto, el chamán revela la verdadera naturaleza de las cosas y al mismo tiempo muestra el poder que tiene sobre ellas.”⁵⁷

Además los más experimentados se convierten en *kawiterutsixi*,⁵⁸ quienes son los miembros del consejo de ancianos. Neurath explica que son los hombres más experimentados y sabios de la comunidad tanto en política como en religión y medicina tradicional. Han pasado por todos los cargos y son curanderos o cantadores muy reconocidos.⁵⁹

Como en todo sistema chamánico, el *mara'akame* pasa por un proceso iniciático, que lo distingue del resto de los miembros de la sociedad, convirtiéndose así en un antepasado. Dicho proceso es lo que abordo a continuación.

⁵⁷ Severi, Carlo, *La memoria ritual*, pp.261-262.

⁵⁸ Plural de *kawitero*.

⁵⁹ Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande...*, p.223.

Transformándose en antepasado

La iniciación es un proceso que implica una transformación en la condición humana del iniciado, dotándolo de otras cualidades y de nuevas capacidades de percepción y de entendimiento. Para Mircea Eliade: “la iniciación es el equivalente a un cambio básico en la condición existencial, el novicio emerge de su dura experiencia dotado con un ser totalmente diferente del que poseía antes de su iniciación, se ha convertido en otro”.⁶⁰

En las sociedades consideradas “tradicionales”, la cualidad de ser humano no es algo dado, sino que a partir de la iniciación el neófito se convierte en un ser humano completo, encarnando así a un modelo mítico.⁶¹ Van Gennep explica que en este tipo de sociedades, un niño rara vez se considera un miembro completo desde el nacimiento, sino que debe ser incorporado en su grupo a partir de diferentes ceremonias iniciáticas;⁶² tal es el caso de la religión huichola.

Neurath considera que la primera iniciación al interior de la religión *wixarika* se da en la fiesta de *Tatei Neixa*, “la danza de Nuestra Madre”, que es la iniciación de los niños y el ritual del final de la temporada de lluvias. Dicha ceremonia puede celebrarse en la temporada de secas entre los meses de octubre a enero. En esta ceremonia se presentan a los dioses los elotes y las calabazas junto con los niños menores de cinco años combinando así los ritos de paso estacionales con los ritos de iniciación correspondientes al ciclo vital.⁶³ La edad que se marca aquí es un modelo ideal porque puede haber niños más grandes que por diferentes razones no han cumplido con sus cinco fiestas necesarias para “completarse”.

En este sentido, *Tatei Neixa* es un caso muy elocuente: la ceremonia marca el momento en que los elotes se secan y se convierten en mazorcas, lo que corresponde a cuando los niños dejan de ser como dioses de la lluvia y se vuelven verdaderos seres humanos. Los ritos más importantes son

⁶⁰ Eliade, Mircea, *Nacimiento y Renacimiento...*, p.10.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Van Gennep, Arnold, *Rites of Passage*, p.101.

⁶³ Neurath, Johannes, “El culto a los muertos y a los ancestros en el Gran Nayar...”, p.24. Para conocer más sobre la fiesta de *Tatei Neixa* también revisar Anguiano, Marina y Peter Furst, *La endoculturación de los huicholes*, y Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande*.

peregrinaciones imaginarias (o viajes chamánicos) realizados por los niños y los primeros frutos.⁶⁴

Además de esta primera iniciación en la que todo huichol participa, existen otras iniciaciones, que implican mucho más que el “completarse” como un miembro de la colectividad, y que van encaminadas a obtener *nierika*. Es importante aclarar que los *mara'akate* no son los únicos que pasan por una iniciación, sino que tejedoras, músicos y pintores también asumen un compromiso iniciático. Con respecto a las tejedoras Schaefer explica:

Las mujeres que desean convertirse en tejedoras maestras consultan con un *mara'akame*, quien las guía para escoger cuáles dioses o santos son los más apropiados para ellas [...] Las mujeres que se “completan” en el tejido o en las artes hacen pactos con plantas o animales, aliados particulares para ayudarles en su búsqueda.⁶⁵

Por otro lado, muchos músicos hacen alianzas con el *kieri* para poder tener habilidad para ejecutar su instrumento. Alma Luz me contó un mito relacionado con esto. Había un joven que deseaba tocar bien su *xaveri*, pero por más que se esforzaba no lo conseguía y todos se burlaban de él. Entonces fue a ver al *Kieri* y le pidió que le enseñara cómo tocar bien, y éste accedió a cambio de que le llevara ofrendas y realizara ciertas austeridades durante cinco días: no podía tener relaciones sexuales, tenía que ayunar hasta medio día y no podía comer sal. En ese tiempo eran días, ahora son años. Así lo hizo y regresó a su pueblo en donde para sorpresa de todos ya sabía tocar perfectamente. Todos le preguntaron cómo le había hecho para aprender tan rápido y él les respondió que era un secreto. Por eso, quien desea aprender a tocar el *xaveri* o el *kanari* debe hacer ofrendas y realizar estas austeridades al *kieri* durante cinco años. Los músicos cortan flores de *kieri* y las introducen en las ranuras del *xaveri* o del *kanari* para que “canten bonito”.⁶⁶

Sobre los artistas visuales, Neurath comenta que:

⁶⁴ Neurath, Johannes, *El culto a los muertos...*, p.24.

⁶⁵ Schaefer, Stacey, “El telar como objeto de poder...”, p.152; para profundizar sobre la iniciación de las tejedoras también se puede consultar Schaefer, Stacey, *To think with a good heart*.

⁶⁶ Para conocer más sobre los músicos huicholes, ver: Jáuregui, Jesús, “Cómo los huicholes se hicieron mariacheros...”, p.341-385.

El proceso que lleva al artista a crear una gran obra de arte se asemeja a aquel que experimenta el aprendiz de chamán para obtener *nierika* [...] La labor del artista, que es diferente a la del chamán (pues unos y otros no alcanzan el mismo grado de iniciación) forman parte de este camino [la búsqueda de *nierika*]. Sin embargo, ambos logran conformar un mundo con su fuerza mágica visionaria.⁶⁷

Tanto tejedoras, como chamanes, músicos y pintores pueden volverse respetados y reconocidos dentro de la sociedad huichola, cuando éstos se “completan”. Todos estos iniciados desarrollan su *iyari* y obtienen *nierika* o como dice Neurath “la visión de la forma interior del mundo que sólo se alcanza mediante la práctica del autosacrificio”.⁶⁸ Evidentemente, los caminos iniciáticos de estos especialistas varían, y los grados de iniciación no son los mismos; pero entender sus diferencias es un objetivo que rebasa los límites de este trabajo, el cual se centra en el ámbito del chamanismo.

La iniciación del *mará'akame*

A pesar de las peculiaridades del pueblo huichol, existen elementos en la iniciación presentes en diferentes pueblos que comparten una lógica chamánica; como son la vocación que se trae de nacimiento, la enfermedad y los sueños iniciáticos.⁶⁹ También es frecuente que se dé un proceso de muerte temporal. Estos eventos se encuentran presentes en la pionera obra de Eliade⁷⁰ y aunque con sus variantes, son constantes en el fenómeno chamánico. Perrin nos dice que: “Cada cultura define a su modo lo que considera como señales de la vocación, la elección y la función chamánicas... Sin embargo, en muchas sociedades, esas señales son

⁶⁷ Neurath, Johannes, “Ancestros que nacen”, p.15.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Algunas obras en donde se aborda la iniciación dentro del contexto mesoamericano son: para grupos indígenas de Puebla: Fagetti, Antonella, *Los que saben. ...*; Romero, Laura *Saber ver, saber soñar: El proceso de iniciación y aprendizaje de los curanderos nahuas de San Sebastián Tlacotepec*; sobre totonacos Ichon, Alain, *La religión de los totonacos de la Sierra*; García, Anahí y Liz Estela Islas, *Los sueños en la práctica de los Médicos totonacos...*; entre los tzotziles Holland, William, *Medicina maya en los altos de Chiapas. Un estudio del cambio cultural*, por citar algunos.

⁷⁰ *El chamanismo y las técnicas arcaicas de éxtasis*.

comparables. Son reacciones específicas del cuerpo a los alimentos y a la enfermedad, una propensión a los sueños, una sexualidad particular”.⁷¹

Para Fericgla el proceso iniciático es complicado porque implica una transformación interna o psíquica que debe sufrir el neófito. La iniciación es un camino vivencial en el cual el aprendiz debe “atravesar un cúmulo de experiencias límites de las cuales él debe extraer su propio aprendizaje”.⁷²

Desde la perspectiva de Severi, al pasar por la iniciación, el chamán se diferencia de los demás miembros de su sociedad, pues va adquiriendo un conocimiento esotérico, vedado para los demás miembros de la comunidad, que le va confiriendo autoridad.⁷³

Neurath aborda claramente la forma en que el aspirante a *mara'akame*, a partir del autosacrificio, logra transformarse en la deidad que él mismo representa. Plantea que durante el proceso iniciático, se marca un alejamiento del ámbito *t+kari*, esto es del poniente, del lado femenino, la sexualidad desenfadada, el mar y los no iniciados y se da un acercamiento al *tukari*, relacionado con el oriente, con el desierto de *Wirikuta*, con la fuerza vital que se obtiene mediante la iniciación chamánica, las prácticas de austeridad y el sacrificio.⁷⁴

También señala que la iniciación implica: “una serie de transgresiones: aprender cosas demasiado peligrosas, entrometerse en asuntos reservados sólo a los iniciados, asumir compromisos imposibles de cumplir”,⁷⁵ mientras que la participación pasiva en los rituales conlleva pocos peligros.

En varias pláticas, estos *mara'akate* y aprendices me contaron diferentes aspectos de cómo iniciaron su camino, cada uno relata su historia iniciática de un modo particular, porque, como ellos mismos dicen, “no hay escuela” sino que es un camino individual totalmente experiencial. De manera general, a continuación planteo algunos aspectos globales sobre el proceso iniciático de estos especialistas.

⁷¹ Perrin, Michel, *Los practicantes del sueño...*, p.107.

⁷² Fericgla, Joseph Ma., *Los chamanismos a revisión...*, p.76.

⁷³ Severi, Carlo, *La memoria ritual...*, p.115.

⁷⁴ Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande...*, pp.221-239.

⁷⁵ Neurath, Johannes, “Ancestros que nacen”, p.17.

De nacimiento o por petición: el principio del camino

En primer lugar existe una distinción entre las personas que nacen con la facultad para aprender las artes chamánicas y quienes tienen que pedírselo a los dioses. Los segundos “batallan más”, mientras que aquellos que desde nacimiento se sabe que pueden ser *mara’akate*, tienen facilidad para adquirir los conocimientos necesarios.

Esta distinción es un tema que aparece en el libro de Mircea Eliade sobre chamanismo, en donde postula que los métodos de reclutamiento chamánico son generalmente por “elección divina” y por transmisión hereditaria; aunque hay casos en que la persona se convierte en chamán por voluntad. “Pero los *self-made* chamanes son considerados como más débiles que los que han heredado esta profesión o han seguido el ‘llamamiento’ de los dioses y de los espíritus”.⁷⁶

Considero que es una característica medular del fenómeno chamánico nacer con la facultad para ser chamán. Aunque esto no descarta a quienes buscan voluntariamente la iniciación chamánica, pero los que la buscan, muchas veces no tienen el mismo poder que aquellos que así nacen o, por lo menos, les cuesta más trabajo completar su iniciación.

Cuando desde la infancia se sabe que el niño puede ser *mara’akame*, los padres tienen la obligación de llevar ofrendas a los diferentes lugares sagrados, y al crecer es el iniciante el que debe continuar su camino, llevar las ofrendas y asumir el compromiso iniciático durante cinco años o más, camino lleno de sacrificios y austeridades.

Don Nazario comenta:

Mi papá, mi mamá me dijo, cuando estaba yo chiquillo así nació. Y mi papá batallaba por mí, llevaba ofrendas para Santa Catarina, pa’ Real de Catorce, y cuando estuve ya grande, me dijeron mis papás: “Ora sí, tú ya váyase, nosotros ya cumplimos por usted, yo llevaba ya seis años que ya podía caminar, en esos días no había estudio, pura fiesta, pura creencia nomás, corríamos venado, así matábamos, íbamos a dejar cosas por ahí, ofrendas, y cuando tenía como 15 años, ya me avisaron que curara, yo no quise, hasta que cumplí 20 años, así como me dijeron, mi papá, mi mamá, que me cuidara, porque si no cumples, te vas a enfermar.

⁷⁶ Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas...*, p.29.

Esta serie de sacrificios y austeridades es lo que muchas veces lleva a varios huicholes a rehuir durante un tiempo dicho compromiso, hasta que aparece una enfermedad que les recuerda que deben volverse *mara'akate*.

Don Antonio Parra explica que el ser curandero es un don que se trae de nacimiento:

Nadie te lo puede enseñar, sólo te pueden guiar y tú mismo vas aprendiendo. Eso ya se trae de tu padre, de alguien de tu familia, que pide por ti para que sepas, de ahí tú solo, como Santos, apenas está empezando a andar este camino, por eso le damos cargo, que de capitán de los peyoteros, que de jicarero, para que vaya sabiendo.

Don José Molina explicó que a él le han revelado lo que conoce “los cuatro cardenales” (dioses de los diferentes lugares sagrados) y quienes no tienen el don de nacimiento sufren muchos años para que puedan llegar a curar.

De la gente que entrevisté sólo don Pascual fue a pedir a *Wirikuta* el poder ser *mara'akame*, a pesar de que su padre también era *mara'akame* “no le dio nada”, entonces tuvo que hacer esta petición y seguir este camino por su cuenta.

En su obra, Lumholtz explica que quien puede volverse *mara'akame* es aquel que “nace con don natural para ello”,⁷⁷ el cual “se revela desde la tierna juventud por el mayor interés que el niño manifieste en las ceremonias y la mayor atención con que oiga los cantos, a diferencia de los demás de su edad”.⁷⁸

La enfermedad

La enfermedad también es una característica central en la iniciación chamánica. Para Fagetti, como consecuencia de las señales del don:

Frente a estas señales inconfundibles, el margen de decisión del elegido es prácticamente nulo, al rehusarse a aceptar el don, sufrirá las consecuencias en carne propia de su rechazo, por lo general, la enfermedad e incluso la muerte serán su castigo.⁷⁹

⁷⁷ Lumholtz, Carl, *El México desconocido*, p.234.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Fagetti, Antonella, *Iniciación, sueños y trance. Chamanes y chamanismo en México*.

Para Fericgla, una enfermedad grave, al ser una experiencia límite, es un factor clave en la iniciación y explica que:

En la mayor parte de las culturas chamánicas el chamán suele ser alguien que ha tenido alguna enfermedad o minusvalía física grave y ha sanado gracias a su propia entereza psíquica y espiritual. [...] Ha conocido la enfermedad desde dentro, ha implosionado⁸⁰ y ha aprendido el camino de regreso al equilibrio y la salud. Conoce la teoría de la enfermedad y del desequilibrio desde dentro.⁸¹

En el contexto huichol, muchas de las enfermedades están ligadas a faltas a los dioses y a rupturas con los compromisos que se asumen con éstos. Cuando una de las deidades castiga a alguien por incumplimiento ocasionándole la muerte, también hereda a sus descendientes alguna enfermedad.

Aquel que desde el nacimiento está predestinado para ser *mara'akame*, tiene la obligación de cumplir con sus compromisos iniciáticos pero, si no lo hace, enferma. Generalmente la persona se niega a seguir este compromiso, por lo tanto, muchos de los futuros *mara'akate* padecen una enfermedad severa que puede ponerlos al borde de la muerte.

Don Nazario narra que estuvo enfermo por no querer curar y que cuando realizó su primera curación él también sanó:

Caminé todavía veintisiete años, yo y mi señora, tenía un compadre curandero que estaba en mi casa, entonces le trajeron a una chiquilla enferma para que la curara y cuando terminó de platicar [con su papás] ya le dijo: "Éste lo va a hacer". Ora yo, mi compadre ya me dijo: "Tú ándale -este día yo estaba malo ya- por no cumplir usted está malo, lo vas a hacer por aquí". Ya llevaba malo un año, me pegaba borracho, estaba mareado haz de cuenta. Y entonces pues yo no quería, él me obligó: "Pues tú lo vas a hacer, es que el Sol dice, *Tatewari* dice, *Tamatsi Parietzika* dice que no has cumplido, por eso estás malo, ahora lo vas a hacer". Entonces me metí a mi casa, saqué mi pluma, ahí recé, ahí me estaba oyendo él, entonces lo limpié, eso sí yo no saco nada,⁸² nomás así lo limpié y le hice lo que he soñado, pero sí lo limpié, ese chiquillo estaba llore y llore, todo el día y toda la noche, cuando yo lo limpié, nada, se durmió a gusto, a media noche ya mamó y al día siguiente le hice otra limpia, lo curé. Me dijo su papá: "¿Cuánto te debo?" "Pues no te pido

⁸⁰ Este autor define a la implosión como un proceso de *explosión hacia adentro*, un estado que lleva a contactar con los estados más profundos de la mente.

⁸¹ Fericgla, Joseph Ma., *Los chamanismos a revisión...*, p.71.

⁸² Don Nazario se refiere a que él no posee la habilidad de materializar la enfermedad en algún objeto como una piedra, un carbón, un pedazo de cera, etcétera.

nada, nomás hice un favor ahí su voluntad si me quiere dar o no". Me dio cinco pesos nomás. Y se alivió, y ahí viene otro, y otro, ya supieron y ahí viene otro. Yo también ahí me alivié, ya no me enfermé.

En el caso de don Cruz Silvestre, su padre y su abuelo también eran *mara'akate*, pero su padre no cumplió con alguno de sus compromisos y murió. Don Cruz Silvestre nació con la facultad para ser chamán, pero hace varios años se enfermó de los testículos, que se le hinchaban y el *mara'akame* que lo curó le dijo que la causa era porque su padre no había cumplido. Le explicó que para curarse tenía que "seguir el camino de su padre y de su abuelo", es decir, volverse *mara'akame*: ayunar, sacrificar venado y entregar ofrendas en los lugares sagrados.

Don José Molina también nació con la facilidad para curar y tampoco quería comprometerse, aunque en sueños los dioses le indicaban que tenía que realizar ofrendas en los lugares sagrados y volverse *mara'akame*. Desde los quince años sufría de inflamaciones en todo el cuerpo. La tía con quien don José vivía lo llevó con un curandero, quien le dijo que para curarse tenía que cumplir con lo que en sueños los dioses le pedían. Cuenta don José:

El curandero me dijo: "Usted no quiere morir, ¿verdad? Entonces cumpla con lo que le piden". Entonces yo le pregunto al curandero: "Pero mira, no sé qué es lo que me piden." "Así usted va a ir a la Laguna de Chapala, me dice *Xapawiyemeta*, acá al Cerro Gordo, *Hauxamanaka*, tienes que ir, llevar ofrenda, de ahí te vas a *Haramara*, después a *Wirikuta* a llevar ofrenda, a ver qué te dan ahí, tienes que ir cinco años y tienes que matar a un venado y un toro".

A pesar de que llevó ofrendas a algunos lugares sagrados como le fue indicado, no cumplió con todo lo que debía y a causa de esto, años después, se cortó con un machete. Entonces acompañado de otros dos compañeros fue a *Wirikuta* donde le mostraron cómo limpiar y qué hacer, y cuando se comprometió se recuperó por completo.

El aprendiz Braulio Muñoz sufría de un cuadro artrítico severo y en sueños le dijeron que estaba enfermo porque no cumplía con los dioses. "Cuando iba a un lugar sagrado, iba nomás a ver, como turista, no cumplía yo", dijo. Su padre, el *mara'akame* don José Muñoz, hizo una ceremonia para preguntarle a los dioses las

causas de la enfermedad de Braulio, confirmando lo que éste había soñado. Así que juntos fueron a llevar ofrendas a diferentes lugares sagrados: A *Hauxamanaka*, en el estado de Durango, a *Tatei Haramara* y a *Tatewarita* (la cueva que también está en el Estero del Rey) en Nayarit. Cuando regresaron hicieron otra velación en la que don José le dijo que los dioses habían aceptado las ofrendas. Braulio expresó que quiso “seguir este camino para conocer y comprender lo que dicen los dioses.” En el 2005, cuando lo conocí, tenía dificultades para caminar, y con el paso del tiempo conforme ha ido cumpliendo con sus compromisos iniciáticos ha recuperado la movilidad.

La enfermedad, al ser una experiencia desestructurante lleva al iniciante a enfocar sus pasos en el camino iniciático, como única cura para su padecer. Este compromiso, como ya se ha mencionado, implica una serie de austeridades y sacrificios que posteriormente se abordarán.

La importancia de la familia

Un aspecto primordial de la religión huichola es el culto a los ancestros, el cual se relaciona con los dos tipos de templos que poseen los huicholes: el *tuki* y el *xiriki*. Neurath explica que:

El culto a los ancestros se manifiesta bajo dos modalidades concretas, que corresponden a diferentes niveles de la organización política y ritual. Por un lado, encontramos el culto a un grupo de dioses ancestrales identificados con los fundadores míticos de la comunidad y de sus centros ceremoniales *tukipa*. Por el otro, existe un culto a antepasados concretos asociados a grupos parentales *xiriki*.⁸³

Paul Liffman, en el trabajo sobre huicholes de San Andrés Cohamiata, expone que:

Al establecer un *kie* (ranchería), los antepasados fundadores originalmente “pidieron prestado el fuego” del *tuki* en tanto que se identifica a la hoguera ceremonial con *Tatewari* [...] En la actualidad, cuando una ranchería logra superar las tendencias anárquicas del crecimiento desbordado, expandirse y ramificarse como una guía y generar nuevos *kiete*, los descendientes que establecen la nueva generación de *kiete* también deben “pedir prestado” y

⁸³ Neurath, Johannes, “El culto a los muertos y a los ancestros...”, p.13.

registrar sus nuevos fuegos: es decir, reconocer su dependencia de un orden jerárquico de intercambios y legitimar esta pertenencia. Así mediante este proceso, a lo largo del tiempo los *xirikite* antiguos pueden llegar a constituirse en una “gran raíz” y aproximarse a un *tuki*.⁸⁴

En los *xiriki* se realizan fiestas parentales, que involucran a un grupo de parentesco mucho más amplio que una familia nuclear o extensa. En éste se combina el culto a los antepasados o los *irikate* o “personas-flecha”, con el culto a las diosas *Niwetzika* del maíz.⁸⁵

A diferencia de los antepasados míticos, genealógicamente no demostrables, que viven en el *tukipa*, los antepasados que se veneran en el *xiriki* parental son abuelos, bisabuelos y tatarabuelos concretos de la gente que pertenece al adoratorio en cuestión (Neurath 1999, 2002). Lo interesante es que estos “antepasados” no necesariamente tienen que estar muertos. Los chamanes ancianos “ya son como antepasados” y, por eso, también se les rinde culto. Ellos, inclusive, llegan a hacer fiesta para sí mismos, en su aspecto de la persona que está presente en el *xiriki* en forma de una pequeña piedra cristalizada.⁸⁶

Como expuse en el primer capítulo, en la comunidad de “La Tristeza” se ubica un *xiriki* que depende del *tuki* de San Andrés Cohamiata. En dicha ranchería además de encontrarse un ancestro petrificado, descansan los restos de un importante *mara'akame*, miembro de esta familia, que fue muerto a manos de otros *mara'akate* quienes, envidiosos de su conocimiento y del grado de iniciación que poseía, lo acusaron de brujería y lo asesinaron. Así cada vez que hay una ceremonia se le dan ofrendas al ancestro petrificado y al familiar muerto, cuyo espíritu también mora en este lugar; quizá como una “persona flecha”.

En un nivel muy general, como también ya se dijo, huicholes y dioses son parte de una misma familia y genealógicamente se van incorporando otros iniciados que han obtenido *iyari* o corazón y que se convierten en persona flecha o

⁸⁴ Liffman, Paul, “Fuegos, guías y raíces: ...”, pp.54-55. Tanto este artículo como el de Neurath, Johannes, *supra*, abordan claramente las distinciones y relaciones entre el *tuki* y el *xiriki*.

⁸⁵ Neurath, Johannes, “El culto a los muertos y a los ancestros...”, p.17

⁸⁶ *Ibidem*, pp.17-18.

irikame,⁸⁷ las cuales son pequeñas piedras cristalinas. Bajo esta forma reciben culto en los adoratorios parentales *xiriki*.

La importancia de los ancestros puede entenderse desde diferentes niveles, además del marco religioso y social que se desglosó anteriormente, también podemos enfocarnos en la vida del futuro iniciante.

En primer lugar, cada *mara'akame* en su camino iniciático trata de obtener *nierika* y lograr el ideal de convertirse en antepasado. Estos iniciados que tienen "don de ver", pueden guiar a algún hijo, nieto u otro familiar en su propia iniciación. Por tanto, en el momento en que alguna persona comienza su camino para transformarse en *mara'akame* es importante que dentro de su línea genealógica, sus padres o abuelos sean o hayan sido *mara'akate*.

Los futuros *mara'akate* desde niños están en contacto con la forma en que sus padres y/o abuelos curan, cantan y llevan sus ofrendas, y poco a poco van aprendiendo cosas que cuando crezcan y se conviertan en iniciados efectuarán. Prácticamente todos los *mara'akate* entrevistados desde la infancia estuvieron familiarizados con las formas en que alguno de sus parientes curaba, como dice don Cruz: "Desde chiquillo yo veía a mi abuelo y a mi padre que curaban a los niños, luego a los viejos como nosotros, a las mujeres grandes". De esta manera los niños que serán *mara'akate* tienen una instrucción de orden tradicional que se recibe en el seno familiar: "los menores adquieren parte de sus conocimientos por medio de la observación de las prácticas médicas de algún familiar."⁸⁸

La importancia del linaje sobrepasa el aprendizaje de padres a hijos como en el caso de don José Molina, quien a pesar de ser huérfano de madre desde el nacimiento y de haber vivido con su tía, vincula su don con la herencia que le dejaron sus abuelos: "Muchos para curar piden, yo creo que la herencia es de nuestros abuelos, gracias a ellos que me dejaron la herencia, y yo no supe ni cómo,

⁸⁷ Michel, Perrin, "The Urukáme, A Crystallization of the Soul: Death and Memory", pp.403-428.

⁸⁸ Romero, Laura, *Saber ver, saber soñar...*, p.112.

si no fuera por mis abuelos, pues no supiera ahorita y ya llevo veintisiete años curando.”

En segundo lugar, cuando alguien sigue su camino iniciático, necesita que un miembro de su familia más experimentado “lo apoye” en sus primeras prácticas, ya sea en la curación o en el canto de las fiestas de los adoratorios parentales.

José Benítez cuenta que tanto su abuelo como su padre eran *mara'akate* y le narró a Olivia Kindl que cuando era niño le preguntó a su abuelo si él podría ser *mara'akame*, su abuelo le contestó: “Si usted quiere, nosotros lo preparamos aquí mismo en los lugares sagrados, en la barranca, en el cerro, en la cueva. Después va a salir al mar, al desierto, a varios lugares.”⁸⁹

Antonio Parra me dijo que cuando alguien está aprendiendo es necesario que sea apoyado en su camino por algún familiar ya sea su padre, su abuelo o su tío.

En el caso de Santos, durante su proceso ha tenido el apoyo de su padre, quien, a pesar de no ser un *mara'akame* reconocido al interior de San Andrés Cohamiata, aprendió algunos cantos. Casimiro cuenta que unos *mara'akate* que habían seguido la iniciación con el *kieri*, le enseñaron a su padre algunas cosas, como curar algunas enfermedades, aunque su aprendizaje no se completó, porque éstos también eran brujos y él no quiso seguir este camino. En las fiestas del *xiriki* de “La Tristeza” es uno de los cantadores. La primera vez que Santos cantó en este *xiriki* en la Fiesta de Nuestra Madre (*Tatei Neixa*), su padre era el cantador principal y Santos lo acompañaba. **[Ver fotos 43 y 44].**

En Mesa de Nuevo Valley, Braulio, quien lleva poco más de un año siguiendo la vía iniciática, realiza algunas limpias con los *muwierite* de su papá. Braulio me dijo que un *muwieri* no es un objeto que se preste entre *mara'akate*, don José se los facilitó a su hijo como parte de su apoyo. Don José también lo ha acompañado a dejar las ofrendas a algunos lugares sagrados. **[Ver foto 45]**

⁸⁹ Benítez, José, entrevistado por Kindl, Olivia, “Pasos del caminante silencioso”, p.57.

Braulio me contó que en sueños ve a sus ancestros que en el mundo onírico le han mostrado cómo curar y le han revelado algunos cantos:

Viene a través de nuestros sueños tatarabuelos, bisabuelos, entonces ya va dejando algo, la herencia más que nada, y lo va dejando con una persona pero con la misma familia.

El familiar experimentado, quien ya es un *mara'akame* consumado o un anciano que ya conoce la tradición huichola, se convierte en un ancestro que guía al iniciante en su camino de aprendizaje. Así el ahora iniciante se convertirá en un ancestro que, a su vez, guiará a otro iniciante, asegurando la continuidad de la tradición.

Sin embargo, debo recalcar que este anciano sólo es una guía auxiliar, que de ningún modo por sí mismo otorga el *nierika* que caracteriza a los *mara'akate*; es el iniciante quien a partir de sus ayunos, visiones, sueños, sacrificios y autosacrificios logrará o no obtener el don de ver y las habilidades para curar y para cantar.

El compromiso iniciático: Peregrinaciones, sacrificios y don de ver.

El compromiso iniciático que asume el neófito resulta complejo porque tiene que ver con diferentes aspectos que van entrelazados: la peregrinación a *Wirikuta* y a los diferentes lugares sagrados; la serie de sacrificios y austeridades que se tienen que pasar y el “don de ver” que se obtiene gracias a éstos y al consumo de *hikuli*.⁹⁰ Además, el conocimiento que se va adquiriendo en este proceso está cubierto por un velo de hermetismo, porque lo que se vaya aprendiendo únicamente concierne al iniciante y hablar de ello puede resultar peligroso, es por esto que, lo que aquí presento, es la parte que me quisieron compartir algunos de los *mara'akate* y los iniciantes. Al ser éste un conocimiento “delicado”, en muchas ocasiones no es revelado, tal es el caso de don José Muñoz quien se negó a hablar de este tema.

Para poder volverse *mara'akame* es necesario seguir una serie de austeridades y autosacrificios: abstenerse de comer alimentos y tomar agua hasta

⁹⁰ Esta es una forma reverencial de referirse al *hikuri* o peyote. El *mara'akame* Antonio Parra me explicó que “es como acariciarlo”.

medio día (la forma de ayunar de los huicholes), no consumir sal, no involucrarse en relaciones sexuales extramaritales y en lo que dura la peregrinación a un lugar sagrado no está permitido bañarse. Como ya se dijo, la lógica subyacente a estos sacrificios es el alejamiento del ámbito del *tikari* para poder obtener la iniciación, la “verdadera vida”, que se encuentra en el ámbito del *tukari*. Para ir a un lugar sagrado es necesario realizar ayunos prolongados, sacrificar un becerro, cazar venado y realizar las ofrendas de jícaras y flechas, entre otros objetos, para los dioses que habitan en dichos espacios.

Si los hombres realizan alguna peregrinación, desde su comunidad, sus esposas los apoyan, el esfuerzo se multiplica, gracias al apoyo que éstas le brindan a sus maridos. Es decir, si un hombre realiza una peregrinación y ayuna durante quince días y su mujer “lo acompaña” en este proceso, ante los ojos de los dioses, son treinta días los que el iniciante se sacrificó.⁹¹ [Ver foto 46]

Como se mencionó en el capítulo anterior, el cosmos huichol se encuentra dividido en cinco zonas, y cada una está representada por un lugar sagrado, que todo aprendiz de *mara'akame* tiene que recorrer; aunque también los no iniciados asisten a éstos con el fin de pedir salud, protección, buenas cosechas o ganado, lo que distingue a unos de otros es la intención, mientras que los no iniciados se guían por la reciprocidad, los iniciantes cumplen con sus ofrendas, pero buscan transformarse en ancestros.

Don José Benítez explica: “Entre más va uno conociendo, se da cuenta de la necesidad de ofrendar en los cinco puntos”. Es así como el iniciante visita los cinco rumbos del universo y logra completarse. De especial importancia es la peregrinación a *Wirikuta*, lugar que encarna la región del *tukari*, y que es “el gran rito de paso de los huicholes”.⁹² Ser un peregrino, además de ser una obligación ritual, es una oportunidad para volverse un iniciado. Es importante señalar que la peregrinación a *Wirikuta* “no es simplemente un aspecto místico para los huicholes,

⁹¹ Ma. Elena, Mesa de Nuevo Valley, julio del 2006.

⁹² Arturo Gutiérrez en *La peregrinación a Wirikuta*, expone y analiza los aspectos que conforman a esta peregrinación. Fernando Benítez en *Los indios de México* Vol. 2, también hace una descripción de ésta.

como muchos lo han querido demostrar, sino un enlace entre todas las partes de lo que se denomina cultura".⁹³

Gutiérrez expresa que ser un jicarero o *xukurikate* significa poseer una jícara (*xukuri*)⁹⁴ y una flecha (*irĩ*); y cada jicarero se compromete con una jícara ritual que lo vincula con el antepasado correspondiente al que pertenece, y durante el tiempo que la posee, se compromete con la deidad y la alimenta con sangre de los animales sacrificados y con el peyote.⁹⁵

Neurath explica que para ser *mara'akame* es necesario ser jicarero, como mínimo durante dos ciclos, de cinco años cada uno, porque las peregrinaciones se realizan el primero, tercero y quinto año de cada ciclo. Una de sus tareas principales es la recolección del peyote. Los jicareros son un grupo de cazadores de venado y un grupo de peregrinos que tienen la obligación de viajar hacia una serie de lugares sagrados que corresponden a los cinco rumbos cardinales.⁹⁶

Como iniciantes, representan a los antepasados que no son deidades, es a partir del viaje a *Wirikuta* y de los distintos sacrificios que obtienen el don de ver y se convierten en representantes de los antepasados deificados; aunque no todos alcanzan la suficiente experiencia para ser *mara'akame*. Los jicareros sueñan la lluvia en su proceso de iniciación y la llevan a su comunidad.⁹⁷

Ir al desierto de *Wirikuta* es una de las pruebas iniciáticas. No sólo el comer peyote le otorga al iniciante el don de ver, sino son todos los sacrificios por los que pasa lo que lo vuelven merecedor de obtener el *nierika*. El *mara'akame* Antonio Parra enfatizó la importancia que tiene para su sobrino Santos, el hecho de participar como jicarero y tener algún cargo dentro de la peregrinación a *Wirikuta*, como "capitán de los peyoter", por ejemplo, para que vaya conociendo con

⁹³ Gutiérrez, Arturo, *La peregrinación a Wirikuta*, p.275.

⁹⁴ Estas jicaras rituales, Olivia Kindl las define como jicaras-efigie, las cuales constituyen una de las manifestaciones de los antepasados deificados. Otro tipo de jicaras rituales son las votivas, que presentan ante los antepasados a las personas que ofrendan este objeto en los lugares sagrados en Kindl, Olivia, *La jícara huichola*, pp.87-103.

⁹⁵ Gutiérrez, Arturo, *La peregrinación a Wirikuta*, p.275.

⁹⁶ Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa...*, p.225.

⁹⁷ *Ibidem*, p.222.

mayor profundidad los conocimientos de su tradición.⁹⁸ Esto explica por qué son los jicareros, como encargados del rancho de los dioses, una “escuela de iniciación” puesto que su búsqueda de visiones no se hace de manera individual, sino de manera colectiva y comunal.⁹⁹ Don Toño también explicó que el compromiso para ser *mara'akame* debe durar como mínimo cinco años, pero que “al tercer año empiezas a ver cosas, a percibir cómo está todo, vas adquiriendo poder de tu corazón, de tu *iyari*”.

A continuación relato los compromisos iniciáticos que me compartieron algunos de los *mara'akate*.

Don José Benítez explica que al ir siguiendo el camino iniciático, el aspirante necesita sacrificarse, ir a *Wirikuta* a ofrendar y comer *hikuri* para que así pueda conocer a *Kauyumari*. Con respecto a su propio proceso, relató que la primera vez que fue al desierto oriental de *Wirikuta* fue con un grupo de peregrinos guiados por el *mara'akame* Barajas. Esta vez fue con la intención de cazar el *hikuri* en búsqueda de visiones y pidió ser *mara'akame*. Cuenta que cuando empezó a experimentar los primeros efectos del peyote sentía que “unas serpientes entraban por sus pies” y “veía pura sangre”.

Gutiérrez señala que como parte de la peregrinación, los peregrinos son bautizados por el *mara'akame* cantador con dos nuevos nombres, que es parte de un ritual de purificación encaminado a desprender a los peregrinos de su condición humana y sumirlos en una nueva identidad. El primer nombre responde a la concepción que tiene el cantador sobre la persona, el otro hace alusión a lo ridículo y a lo sexual.¹⁰⁰

Don José me compartió que a él lo nombraron *Yukaye Kukame* “Caminante Silencioso”. A medianoche se le apareció un venado, que trataba de levantarlo del brazo con sus cuernos. Desde este día se hizo amigo del venado y cuando regresó a

⁹⁸ Para conocer los cargos en la peregrinación a *Wirikuta* ver: Gutiérrez, Arturo, *La peregrinación a Wirikuta*, cap.3.

⁹⁹ Neurath, Johannes, “Mitos cosmogónicos...”, p.113.

¹⁰⁰ Gutiérrez, Arturo, *La peregrinación a Wirikuta*, p.175.

su casa, una noche soñó con la muchacha-maíz que estaba vestida de huichola, quien le dijo que el venado que se había encontrado en el desierto era *Kauyumari*, el intérprete de los dioses, era quien le iba a comunicar todo y al que debía hacerle caso para que pudiera volverse *mara'akame*.

Habían pasado cinco años cuando, debajo de una piedra, halló un *imukui* o escorpión¹⁰¹ al que le cortó su colita. Él había escuchado que el compromiso con este “animalito” era bueno para hacer limpia, para sacar maíz, o para poder agarrar los *irikate*. Le cortó la cola y la sangre que le salió se la puso en la cara, en las mejillas y en los pies. Entonces, la muchacha que lo iba a visitar en sus sueños se puso celosa de que había agarrado al escorpión y ya no se apareció durante un tiempo. Su papá notó que don José ya no era el mismo, entonces él le contó lo del escorpión y su papá le dijo que no podía tener dos compromisos a la vez.

Don José manifestó que en el camino del *mara'akame* se puede trabajar con el escorpión, con el venado o con la víbora de cascabel, pero que se celan mutuamente y que, por lo tanto, se tiene que trabajar primero con uno, y después con otro. Él decidió comprometerse con el venado:

Primero hay que terminar con una sola persona, un animal primero, el escorpión primero, y después te vas al peyote, para que tengas fuerzas, para que tengas poder, para que tengas energía, para que tengas conocimiento, de los animales, del mundo, de los dioses, de todo.

Contó que cuando iba a cazar venado, lo asfixiaba con su propia boca, para que el último aliento del venado penetrara en su cuerpo, y así también absorber su poder. Recalcó que para que el *mara'akame* tenga energía es necesario que se cuide, que se encuentre solo y con una actitud alegre: “que no andes borracho, que no vayas a los bailes, que no andes con pandillas, que tú no estés pensando en la muerte, tú estás pensando en la alegría, en un poder, tu vida, y olvídate de la

¹⁰¹ Stacey Schaefer explica que este animal es un reptil de la misma familia que el monstruo de gila cuyo nombre científico es *Heloderma horridum*. En su trabajo sobre el telar, encuentra que las mujeres tejedoras que siguen un camino iniciático, también solicitan ayuda del *imukui* o escorpión, del *veaxu* (un tipo de boa constrictora) y del *teka*, una especie de lagarto cornudo, con la ayuda de cualquiera de estos animales la mujer se convierte en una gran tejedora gracias a los diseños que se les revelan. Ver: Schaefer, Stacey, *To think with a good Heart*, pp.168-172.

muerte, olvídate de que yo mañana me mato, que yo soy muy hombre, no, eso es malo”.

Don Pascual relató que aunque su padre era curandero a él “no le dejó nada” y él hace diecisiete años tomó la decisión de pedir ser *mara'akame*; así que antes de ir a *Wirikuta* oró durante treinta días y estuvo sin comer sal, preparó sus ofrendas y se fue al desierto, en donde encontró unos peyotes que formaban la figura de un venado y los ingirió: “Entonces el corazón, la cola, me decían todo eso lo que tienen, le quité todo, me lo comí, ya como que soñé, en sueños vi del Sol y de todo lo que es”. Después de comérselos vio a los ancestros: “vi a mucha gente, de las antiguas”, entre ellos a *Kauyumari* que le indicaron que el camino del *mara'akame* era de dos, es decir para él y su esposa: “para que te apoye”, y le mostraron gente a la que él curaría en un futuro.

Entonces cuando ya comí el peyote, empezó el sueño (visión), me enseñó pues, yo vi a un curandero, lo vi, estaba curando ahí, y otro allá, así vi varias cosas. Vi cómo se saca la enfermedad, pero no sé cómo se llama en español, pero todo lo que uno sabe, ya todo eso ya lo conoce como se llama, esto, esto, qué enfermedad es.

Le advirtieron que durante todo el tiempo que tuviera que cumplir se cuidara, que durante diez años no cometiera adulterio: “está prohibido agarrar ajena, nada más su esposa”, le dijeron. “Así cumplí, diez años, pero pagué todo, entregué lo que pedí”. Sacrificaba un toro cada año y llevaba sus ofrendas a *Wirikuta*. También le mostraron dos caminos: uno angosto y otro ancho, “el ancho no me admitió a mí”. Me dijo que “el angosto es para arriba, para el cielo, y el ancho es para el infierno”. Pero él se fue por el camino angosto. Independientemente del carácter cristiano de esta aseveración, pienso que don Pascual trató de distinguirse de los *mara'akate* brujos y así se contempla a sí mismo como alguien que cura pero que no daña.

Don Nazario, como ya mencioné, visitó una vez *Wirikuta*, pero como no siguió cumpliendo se enfermó, luego realizó sus primeras curaciones y con lo que la gente le daba juntó dinero con el que compró un becerro y luego mató un

venado. Preparó su ofrenda con jícaras y con flechas y la llevó a *Wirikuta*, donde pagó.

Por su parte, don Cruz Silvestre después de que le fue revelado que su enfermedad era consecuencia de que tenía que ser curandero y que tenía que cumplir, lo primero que hizo fue ir a cazar un venado y después durante cinco años realizó peregrinaciones a los distintos lugares sagrados: “Ya empecé a ir a *Haramara*, a *Xapawiyeme*, hasta *Wirikuta*, así un año, dos años ya empecé a ver todo así, y así empecé, solos me llegaron, me cayeron los pacientes, pero yo sin pensar”. Fue así como de manera paulatina empezó a realizar sus primeras curaciones y a ser reconocido como un curandero. “Tampoco soy chupador, nomás sé hacer limpia, pero sí se curar”.

Don José Molina cuenta que cuando fue a *Wirikuta* por primera vez con tres compañeros se le presentaron “Los cuatro cardenales”, es decir los dioses que habitan en cuatro de los lugares sagrados, con los que ya tenía tiempo soñando y le mostraron cómo curar:

Allá llegamos, me dieron peyote, no mucho, estaba amargo, así que me lo acabé, con asco pero me lo acabé, me estaban viendo mis compañeros, y como que vi oscuro, pero era de mañana, todo el día no supe, toda la noche, hasta otro día cuando salió el sol sentí frío, vi muchas cosas, de lo que vi, ya de ahí se vino, lo que vi en el sueño, a los cuatro cardenales se me presentaban en mi sueño, lo que vi allá en San Luis.

Por otra parte Braulio Muñoz para diciembre del 2006, en su primer año de iniciante, sólo había cumplido con su primera peregrinación a *Wirikuta* y había ido a dejar sus ofrendas a *Haramara*, a *Tatewarita* (la cima del cerro que se encuentra en el estero del Rey), a *Zacaimuka* (la cueva que se localiza en la parte baja del cerro) y a *Hauxamanaka*. Me dijo que antes de ir a un lugar sagrado no se baña durante seis días, permanece sin dormir y no come ni toma agua hasta después de medio día. La comida que toma no tiene sal y el agua que beba después de que el sol pasa el cenit debe ser bendecida antes de probarla. El autosacrificarse de esta forma le permite que después de cada peregrinación a un lugar sagrado vaya conociendo más, es decir, vaya obteniendo *nierika*.

Apuntó que este compromiso dura seis años, pero que éste no es el final de la iniciación, sino que este primer ciclo “es como la primaria”, pero que si se compromete otros seis años seguirá con otro ciclo “como la secundaria”, lo que traerá otros conocimientos.

Don Antonio Parra comenta: “Es el peyote el que te va enseñando, “el *hikuli* es algo sagrado, es un poder, es *Kauyumari*, por lo que se debe conocer bien a la planta”.

Don Nazario y don Pascual marcaron una distinción entre ir a *Wirikuta* por el peyote y comerlo en las fiestas en sus comunidades, porque el ser peregrino plantea un compromiso, mientras que al ingerirlo en una fiesta “comes nomás como si te ofrecieran una tortilla”.

Al comparar los caminos iniciáticos de estos iniciados, aunque algunos son cantadores y otros curanderos, encontramos que *Kauyumari* es una deidad primordial para todos, no sólo les transmite enseñanzas, sino que es el ideal que todo *mara'akame* trata de encarnar. *Kauyumari* es un *trickster*, una figura dual que a la vez, es cazador y presa. Como cazador, es observador y astuto; como presa – venado, siempre está dispuesto al sacrificio. En la práctica del *mara'akame* están presentes ambos aspectos característicos de esta deidad.

El compromiso con el *Kieri*

La iniciación también se le puede pedir al *kieri* o “árbol del viento” identificada principalmente, como *Solandra brevicalex*¹⁰² y aunque su efecto es relativamente rápido y forma iniciados muy poderosos, el compromiso que se asume con éste es peligroso porque si no se le cumple, puede ocasionar locura, enfermedades graves, la muerte del infractor o de alguien de la familia. Don Pascual me advirtió que es muy peligroso, “porque si no cumple con él, te quita un hijo que tengas, se muere o se pierde, ya no lo hallas, por ahí se cae en el monte, se cae en el peñón”.

¹⁰² Para Yasumoto (1996: 242-250) el *Kieri* conforma un simbolismo que engloba plantas del género *Datura*, *Solandra* y *Brugmansia*. Por su parte, Ángel Aedo (2001:114-117) plantea que si bien tanto las plantas del género *Solandra* como la *Brugmansia* se identifican con el *kieri*, existe una relación primordial entre el *kieri* y *Solandra*.

Don Cruz Silvestre me dijo que el *kieri* también “es como un dios”, quien decide hacer una alianza con él, aprende más rápido, pero cobra más caro:

Este como que pronto da para trabajar, entonces vas a ayunar, cinco días, seis días o diez días, ya vas con ese, le vas a poner todo, velas, ofrendas enfrente de él. El *kieri* pronto hace curandero, para llegar hay que hacer ayunos.

Lucas me dijo que aunque el *kieri* es una planta muy fuerte y que puede resultar peligrosa, hay *mara'akate* que han logrado trabajar con esta planta y han obtenido grandes conocimientos. Para trabajar con ella se hace una velación frente al árbol del *kieri*, abajo de éste se coloca el *takwatsi*¹⁰³ con los *muwierite* y entonces la planta da sus enseñanzas.

Yasumoto apunta que quien hace un compromiso con el *kieri* obtiene el conocimiento y el poder necesario para ser *mara'akame*, sin necesidad de ir a las peregrinaciones a *Wirikuta*. Explica que una promesa es como un contrato que requiere abstenerse de sal y de relaciones sexuales. También plantea que comprometerse con el *kieri* para ser *mara'akame* no sólo es peligroso para el aspirante, sino también para sus familiares, ya que tarde o temprano alguien morirá. Su empleo también es muy socorrido en brujería, como se explicará en el siguiente capítulo.¹⁰⁴

Aedo señala que los caminos para llegar a ser *mara'akame* a través del *kieri* se encuentran llenos de peligros. Describe que quien desea solicitarle algún favor de manera privada, y a veces en secreto, ofrendan en la base de esta planta, velas, monedas, flechas, etcétera. El procedimiento seguido “consiste en santiguarse con una moneda los cuatro extremos y el centro del cuerpo para luego depositarla en forma de ofrenda sobre la planta”.¹⁰⁵

Entre el *kieri* y el *hikuri* se ha planteado una relación de oposición no libre de cierta ambigüedad. El *hikuri* está asociado con *Tamatsi Kauyumari* y el *kieri* con *Teiwariyuawi* (El mestizo azul); el primero es el “héroe cultural” de los huicholes, el

¹⁰³ Estuche de palma trenzada en el que se guardan los *muwierite* y otros objetos ceremoniales.

¹⁰⁴ Yasumoto, Masaya, “The Psychotropic Kieri in Huichol Culture”, pp.253-254.

¹⁰⁵ Aedo, Ángel, *La región más oscura...*, p.25.

segundo es un *teiwari*, término con el que se nombra al mestizo, al turista, al vecino, al enemigo, “el otro” por antonomasia. Mientras que la iniciación chamánica con el *hikuri* se da dentro de un ámbito público y comunal, la iniciación con el *kieri* se da en un contexto privado y en solitario.¹⁰⁶ Sin embargo, Jáuregui sostiene que ambas plantas son consideradas *Kauyumari* y sus cultos son complementarios. Incluso el polen del *kieri* es recolectado y portado en canutillos de carrizo dentro del *takuatsi* de ciertos *mara'akate*, pues se considera de mayor poder. Explica que para don José Benítez aunque la mayoría de los *mara'akate* hace su promesa exclusivamente al *hikuri* o al *kieri*, quien logra cumplir con las dos plantas de manera sucesiva llega a ser más poderoso.¹⁰⁷

Los sueños iniciáticos

Wixaritari waheimtsi: El sueño de los huicholes

La actividad onírica es una parte fundamental de la naturaleza humana, que como Tedlock menciona, no sólo es un universal humano, sino que su interpretación es un universal cultural.¹⁰⁸ Para Perrin, el sueño siempre ha planteado interrogantes al hombre, y en todas las sociedades ha suscitado diversas creaciones intelectuales, actividades simbólicas y aplicaciones religiosas;¹⁰⁹ como dice S.S. el Dalai Lama, los sueños, al igual que la muerte, nos afectan a todos pero conservan su sentido de misterio y fascinación.¹¹⁰

Bastide explica que si bien el sueño siempre se inscribe en los cuadros sociales, en las sociedades antiguas o en las tradicionales, siempre cumple una función social,¹¹¹ sin que exista una separación tajante entre el estado de vigilia y el estado de sueño de manera que “lo cultural penetra en el psiquismo al tiempo que

¹⁰⁶ *Ibidem*, pp.134 -139.

¹⁰⁷ Jáuregui, Jesús, *Cómo los huicholes...*, p. 371.

¹⁰⁸ Tedlock, Barbara, *Dreaming. Anthropological and psychological interpretations*, p.ix.

¹⁰⁹ Perrin, Michel, *Antropología y experiencias del sueño*, p.7.

¹¹⁰ S.S. El Dalai Lama, *El sueño, los sueños y la muerte*, p.12.

¹¹¹ Bastide, Roger, *El sueño, el trance y la locura*, p.34.

éste se inscribe en lo cultural”.¹¹² Una constante es que el sueño, el trance y la locura pueden ser entendidos como el llamado de los dioses.

En el chamanismo, es ampliamente reconocida la importancia que tienen los sueños; planteada ya por Eliade como un aspecto relevante de la iniciación chamánica,¹¹³ se ha visto su presencia en diferentes culturas alrededor del mundo.¹¹⁴

En el contexto mesoamericano son diferentes las investigaciones que han hablado de la importancia de los sueños tanto en las culturas prehispánicas como en las culturas indígenas contemporáneas.¹¹⁵ En el marco del seminario del proyecto: “Sueños, Iniciación y Curación: El Chamanismo en México” se ha discutido la importancia del soñar en el contexto chamánico mesoamericano y se han observado ciertos paralelismos entre diferentes culturas como la nahua, la mazateca, la maya, la tzotzil y la huichola.¹¹⁶

Dentro del pensamiento huichol, el sueño (*heinītsi*) se ha vinculado con dos entidades anímicas: el *kipuri* y el *iyari*. Para Julio, este último es el que sale y recibe mensajes de los dioses, que le muestran a la persona lo que sucede en otro espacio, por ejemplo cuando la persona se encuentra alejada de su familia; y también le pueden revelar acontecimientos venideros. Explicó que: “Nuestro espíritu sale fuera, y entonces ve qué es lo que está pasando, por ejemplo, si piensas en algo de tu familia que está lejos, a través del sueño el dios te da el mensaje de lo qué pasó

¹¹² *Ibidem*, p.7.

¹¹³ Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas...*, cap. II.

¹¹⁴ Véase: Perrin, Michel, *Antropología y experiencias del sueño y Los practicantes del sueño*; Tedlock, Barbara, *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*; Fericgla, Joseph, *Al trasluz de la ayahuasca*, Drexler. J., ¡En los montes sí, aquí no! *Cosmología y medicina tradicional de los Zenúes*; Bartolomé, Miguel Alberto *Orekuera Royhendú (Lo que escuchamos en sueños)*, por citar algunos.

¹¹⁵ Para el contexto prehispánico véase: De la Garza, Mercedes, *Sueño y alucinación en el mundo maya y náhuatl*; López Austin, Alfredo, “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl”, *Augurios y Abusiones y Cuerpo humano e ideología*. Para el contexto colonial: Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia*; Quezada, Noemí, *Enfermedad y maleficio*. Entre los pueblos indígenas contemporáneos ver: Knab, Tim “Sueños y realidad en la Sierra de Puebla”; Galinier, Jacques, “La persona y el mundo en los sueños de los otomíes”; García Anahí y Liz Estela Islas, *Los sueños en la práctica de los médicos tradicionales totonacas*; Zolla, C., Mata, S., Méndez, D., Marmolejo, M., Tascón J.A.; Zurita, M., Lozano, G., *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana*. por citar algunos.

¹¹⁶ Fagetti, Antonella, *Los sueños y el trance como espacio-tiempo de la curación... e Iniciación, sueños y trance. Chamanes y chamanismos en México*; Romero, Laura, *Saber ver, saber soñar...*, Villanueva, Rigoberto, *Enteógenos y sueños en la práctica chamánica de los chota shinée de la sierra mazateca*.

con ellos". Por su parte, don José Benítez vincula la actividad onírica con el *kípuri*, de manera análoga a lo dicho por Ramón Medina, quien explicó que: "Esa fuerza de vida es como si estuviera conectada con uno por un fino hilo. [...] Cuando uno está dormido el alma puede dejar el cuerpo. Puede dejarlo a uno y quedar errante. [...] Pero no se aleja mucho vagando".¹¹⁷

Ya sea el *kípuri* ó el *iyari* la entidad anímica que se desprende del cuerpo durante el proceso onírico, al verse libre del cuerpo material, franquea los límites espacio-temporales y puede conocer aspectos que en la vigilia permanecen vedados, gracias al contacto con las divinidades quienes le revelan al soñante algún aspecto de relevancia, como puede ser la enfermedad de algún familiar. Esta concepción sobre el soñar, ha sido una constante en el ámbito mesoamericano, como se discutió dentro del seminario. De manera general, se ha planteado que los sueños son consecuencia del externamiento de una entidad anímica, que puede viajar a diferentes ámbitos del mundo y conocer el futuro. Es un espacio de contacto con las diversas divinidades, además de ser una vía privilegiada para la iniciación y la práctica de los chamanes.

Por otro lado, se ha visto una distinción entre los sueños de los no iniciados y de los iniciados. En el *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional*, se explica que una de las manifestaciones del don de curación es por medio de los sueños; y ya que la persona es reconocida como curandera puede tener la habilidad de dirigir sus sueños hacia los asuntos de interés. Sin embargo, la gente común también puede interpretar sus sueños, aunque de manera más simple. Dicha técnica parte de tres postulados: los eventos que suceden en el sueño corresponden exactamente a la realidad, mantienen una relación inversa con los sucesos futuros o aparecen como metáforas de sucesos reales venideros.¹¹⁸

Para Fagetti los sueños de quienes no son chamanes, "revelan experiencias de su propio *alter ego*, que durante sus salidas, noche tras noche, experimenta

¹¹⁷ En Furst, Peter, *El concepto huichol del alma*, p.29.

¹¹⁸, Zolla, C., Mata, S., Méndez, et.al. *Diccionario Enciclopédico...*, pp.769-770.

nuevas cosas”.¹¹⁹ Advierte que todo es vivido sin que la persona tenga ningún control. En palabras de Romero, estas experiencias son de tipo aleatorio, “la voluntad del soñador no es determinante, lo que experimenta es simplemente el resultado de las ‘andanzas’ de su entidad anímica”.¹²⁰

En el caso de los iniciados, Fagetti apunta que “el chamán es el único capaz de guiar a su espíritu en el otro mundo con una misión explícita que cumplir”¹²¹ y Romero explica que “los chamanes ‘saben soñar’ porque a diferencia del hombre común actúa a voluntad en sus sueños”,¹²² “y sobretodo su actuar incide en la realidad de la vigilia, lo que significa, [que] controlan su ‘conciencia onírica’”.¹²³

Entre los huicholes, los sueños no sólo son importantes para los iniciados, sino que en el sueño de todo *wixarika* se encuentra latente la posibilidad de recibir algún mensaje de los dioses, que puede ser de carácter premonitorio. Los relatos de este tipo de sueños son más o menos frecuentes y encontré que muchos de ellos se interpretan de manera directa, es decir el sueño representa el evento de la vigilia. En “la Cebolleta”, conocí a un joven al que le compré un par de artesanías, quien me dijo que en un sueño, le habían advertido que dos *teiwarixi* (mestizos) iban a llegar y que estuviera preparado, porque le iban a comprar artesanía. También me dijo que su esposa ha soñado dos nombres para su pequeña hija. En uno soñó que un padre católico la bautizaba con el nombre de Obdulia, en otro le decían que se iba a llamar Luz Estrella, y que se estaban inclinando más por el segundo.

Cuando le cuestioné sobre porqué son importantes los sueños, me respondió que en éstos se revela lo bueno y lo malo que va a pasar. “Son como avisos – me dijo – si es algo bueno o malo, pues ya estás preparado”.

Ma. Elena, la esposa de don José Muñoz, predijo mi llegada a Mesa de Nuevo Valley porque en un sueño le advertían que alguien iba a buscar a su esposo:

¹¹⁹ Fagetti, Antonella, *Iniciación, sueños y trance*.

¹²⁰ Romero, Laura, *Saber ver, saber soñar...*, p.111.

¹²¹ Fagetti, Antonella, *Iniciación, sueños y trance*.

¹²² Romero, Laura, *Saber ver, saber soñar...* p.111.

¹²³ *Ibidem*.

Sí, yo le dije a don José en la mañana, va a venir gente, porque yo soñé así. [Don José le contestó] “Si viene dile que venga mañana en la tarde, porque ahorita voy al coamil y mañana otra vez, mañana en la tarde la podemos esperar si viene una persona”.

En los sueños, también se pueden recibir avisos sobre cómo se encuentra la familia. Luciano, otro huichol de *Tatei kie*, me contó que en una ocasión se fue a trabajar lejos de la sierra, y que tuvo un sueño en el que le decían que regresara con su familia porque su hija se encontraba enferma. Cuando regresó, confirmó el mensaje onírico que recibió y entonces llamaron a un *mara'akame* cantador para que revelara la causa del padecimiento y la cura.

En los sueños también es probable encontrarse con difuntos que andan vagando por los confines de la sierra. Otro huichol de la Cebolleta me contó que un tío de él caminaba por los bosques serranos cuando sintió un aire, por lo que se asustó y se fue. Como obscureció y su destino aún era lejano, se quedó dormido en una piedra que encontró en el camino. Entonces soñó que ese aire que sintió era un muerto que se encontraba amarrado, tenía los ojos cerrados y flotaba.

Finalmente Casimiro me contó que en sueños se ha enfrentado a brujos que tratan de dañarlo, si en el enfrentamiento sale victorioso, amanece bien, pero si pierde amanece enfermo. Me relató que en una ocasión soñó que una bruja lo quería atacar y que una curandera mestiza, amiga de él, lo ayudaba. En el sueño veía cómo la bruja se quemaba y se derretía “como si fuera de plástico”.

En otro sueño, vio a dos ancianitos pequeñitos, un hombre y una mujer, que le decían que ellos eran los primeros huicholes, que estaban tristes porque se estaba perdiendo la tradición huichola, así que le encomendaban que él contribuyera a preservar las costumbres.

Para don Toño, el no recordar los sueños es consecuencia de una falta de atención por la confluencia de una gran cantidad de distractores que llevan a la persona a su olvido; circunstancia en la que viven los habitantes de las grandes

ciudades, quienes muchas veces duermen poco y tienen muchas preocupaciones. Para soñar, es necesario dormir como mínimo cinco horas y estar tranquilo.

Lucas también me explicó en que se distinguen los sueños del *mara'akame* y del huichol no iniciado. Mientras que este último sueña cuentos de su vida cotidiana tales como andar en fiestas, con sus amigos, con mujeres o en el trabajo; el *mara'akame* sueña “la palabra de los dioses”.

Por su parte, don Pascual me dijo: “Bueno, cualquiera puede soñar, pero otra cosa, nada de esto (de cómo curar), que anda bailando, que anda por ahí llevando a una mujer”. Los sueños de los no iniciados carecen del poder de revelación que tienen los de los *mara'akate*.

Fresán comenta que las visiones que se obtienen a través de los sueños son *nierika* que influyen en la toma de decisiones, como el nombre de un recién nacido; indican las ofrendas que las divinidades quieren recibir y las actividades que se deben llevar a cabo.¹²⁴

Recapitulando, podemos ver que en el ámbito mesoamericano, en general, y en el huichol en particular; existe una concepción similar del soñar. Aunque en esencia todos los seres humanos sueñan, de manera fortuita a los no iniciados se les revela el futuro o el mensaje de alguna deidad. Pero aquellos seres humanos que tienen la capacidad de soñar, como los *mara'akate*, tienen sueños que poseen mayor importancia, porque las revelaciones de los dioses son más frecuentes y les van otorgando conocimientos y los aspectos esotéricos de la tradición. La primera manifestación de esto, se da en el ámbito de la iniciación, como veremos a continuación.

¹²⁴ Fresán, Mariana, *Nierika: Una ventana al mundo de los antepasados*, p.90.

El sueño de los Mara'akate: Mara'akate waheimitsi

Como ya mencioné, dentro de la sociedad huichola, los *mara'akate* no son los únicos que pasan por una iniciación, sino que tejedoras, músicos y pintores también asumen un compromiso iniciático. Todos ellos han desarrollado su *iyari* y reciben revelaciones en sueños.

El artista José Benítez me explicó que sus cuadros son revelaciones que se dan en los sueños, para lo cual es necesario que esté tranquilo. Schaefer comenta que el camino iniciático de las bordadoras, de manera análoga a la de los *mara'akate*, dura cinco años, dentro de los cuales, reciben enseñanzas de los dioses en sus sueños, sobretodo de *Takutsi Nakawe*.¹²⁵ Con el paso del tiempo, la mujer se convierte en una experta bordadora, puede ser chamana y es capaz de recibir e interpretar los mensajes de los dioses que le sean revelados en sueños. Al obtener *nierika*, puede soñar sus diseños y bordarlos al día siguiente;¹²⁶ como don José Benítez, que puede soñar las imágenes que al día siguiente plasmará en una obra plástica.

Con respecto a los *mara'akate* entrevistados, todos concuerdan en que el aprendizaje más importante deviene de los sueños y las visiones que el iniciado tenga. Don José Benítez enfatizó que para ser *mara'akame* es indispensable soñar. Don Pascual me comentó que los sueños son muy importantes para el *mara'akame* porque “ahí estudian, como en la escuela”. Don Antonio Parra dice: “Es en tus sueños en donde te muestran cómo curar”. Comentó que a él le enseñaron cinco caminos, pero que los cuatro primeros son falsos y no aprendes a curar; te enseñan hechicerías y a hacer daño, pero sólo el quinto camino te da el poder, la fuerza para curar a las personas. Estos sueños sólo se le presentan a la persona que se compromete con la iniciación, sólo cuando en tu corazón (*ta-iyari*) lo deseas y buscas convertirte en *mara'akame*. Antes no tienes estos sueños, sino que sueñas cualquier cosa.

¹²⁵ Schaefer, Stacey, *To think with a good heart*, p.91.

¹²⁶ *Ibidem*, pp.179-181.

Don José Benítez, después de ir por primera vez a *Wirikuta* empezó a soñar con una mujer vestida de huichola, a quien identifica como *Tatei Ikú* (Nuestra Madre Maíz); que primero le dijo que el venado que había visto en el desierto era *Kauyumari* y que debía seguirlo. Cuando don José hizo compromiso con el *imukui* (escorpión), esta diosa se le volvió a presentar porque estaba enojada. Fue así como don José comprendió que el camino iniciático debe culminarse primero sólo con un animal aliado, porque entre ellos “se celan”, y la iniciación que recibió con el peyote, no era compatible con la del *imukui*.

A Olivia Kindl en vez de hablarle de *Tatei Ikú*, le relató el siguiente sueño que tuvo después de este viaje a *Wirikuta*:

En la noche me sueño caminando en un barranco por un camino en el que me encuentro a un venado, pero vestido a la huichola. Sueño que una muchacha viene y, de repente, le salen orejas, pero la pintura (de *uxa*) se le queda aquí, en los cachetes... Este venado se convertía en mi sueño en hombre y mujer.¹²⁷

Don Nazario cuenta que antes de tomar la responsabilidad de ser *mara'akame*, en sueños “los antiguos” (*Tatewari*, *Tamatsi Kauyumari*, *Tau*¹²⁸ y *Tatei Niwetsika*¹²⁹) se reunían y le decían que curara, pero que él tenía vergüenza para curar hasta que enfermó.

Braulio también me dijo que está aprendiendo en sueños y que ha soñado gente conocida que le enseña cómo curar, que “te va a decir cómo vas a curar, o ves cómo está curando ella, tú tienes que fijarte nada más, entonces al siguiente día te das cuenta cómo te enseñó. Es eso a través del sueño nada más”.

Esa persona que se sueña puede ser *Kauyumari* si es hombre o *Takutsi Nakawe* si es mujer, ambos *mara'akate*, pero también puede ser un antepasado como un abuelo, bisabuelo o tatarabuelo que logró la iniciación.

Aunque Braulio reconoce el apoyo que su padre le ha dado en su camino iniciático, expresa que su verdadero aprendizaje está en sus sueños y en sus

¹²⁷ Kindl, Olivia, “Pasos del caminante silencioso”, p.57.

¹²⁸ Nuestro Padre el Sol

¹²⁹ Nuestra Madre del Maíz

visiones. Cuando estaba enfermo, en sueños se le presentaba un hombre huichol que le decía: “Es que tú estás enfermo porque no has cumplido con los dioses”. También a través de sus sueños los dioses le han pedido que sacrifique venado o becerro y también le han mostrado a los pacientes que van a llegar. Varias veces ha soñado con *Takutsi Nakawe* que aparece vestida a la usanza huichola y le ha mostrado cómo curar. En otro sueño le indicó que tenía que ofrendar a un *xuturi* (becerro o toro), que después -en el estado de vigilia- llevó a *Tatewarita*. También le han revelado cantos y oraciones que tiene que memorizar, pero debe cantarlos en el momento en que se levanta, “porque los dioses sólo te los van a revelar una vez”.

En sueños, los dioses le pueden entregar al iniciado su *muwieri*, como señal de que están de acuerdo en que empiece a curar, como les sucedió a Braulio y a don Nazario. En un sueño le entregaron “su pluma”, comenta Braulio, y días después fue a *Haramara* y ahí encontró el *muwieri* soñado; mientras que don Nazario lo materializó con sus propias manos.

Cuando a don Nazario los dioses le entregaron su *muwieri*, también le enseñaron cómo utilizarlo, cómo pasarlo por la persona para hacerle la limpia y curarla. Don Nazario también me contó que lleva ya veintisiete años yendo con el Nazareno de Huaynamota y a la cuarta vez que fue se le presentó en un sueño, lo llevó a un “Paraíso” en el que había mucha gente, le dijo que se acercara, le entregó un *muwieri*, le dijo que curara a una persona y le explicó cómo hacerlo: “cuando le hice así ya cayeron unas piedritas, cuatro piedritas chiquitas. - Sí sabes, tú me dijiste que no sabías cómo lo ibas a hacer y sí sabes” - le dijo el Nazareno. Entonces le entregó una pluma amarilla.

Jesús Jáuregui relaciona el culto al Huaynamoteco con el *kieri* y explica que la mayoría de los huicholes que quieren el don de la música se lo piden a él.¹³⁰ Documenta el caso de un músico, Primitivo de la Cruz, quien después de velar su instrumento ante el Señor de Huaynamota y ayunar “para agarrar más ampliación

¹³⁰ Jáuregui, Jesús, *Cómo los huicholes se hicieron mariacheros...*, p.365.

de la mente”¹³¹ y que “obedezca más energía para agarrar todo”¹³² en sus sueños espera que se le presente el Nazareno para enseñarle la manera de tocar el violín.¹³³

Don José Molina, dos años después de realizar su primer viaje a *Wirikuta*, tuvo sueños en que le llevaban enfermos: “Ya me traían los enfermos, en mi sueño, malos pues, chiquitos, niños, grandes, de ahí me pedían que yo le hiciera el favor, que la curara, que les hiciera limpia.”

El mundo onírico es un espacio privilegiado para el iniciado porque le permite establecer un contacto con su interioridad, con niveles profundos de la mente, que le ayudan a integrar sus nuevos conocimientos y percepciones. El saber soñar es un conocimiento que queda integrado en la vida del iniciado, cuyas revelaciones oníricas serán motivo de inspiración, como en el caso de los artistas y de las bordadoras, y siempre será una fuente de contacto con los dioses, una manera de traspasar las barreras espacio- temporales y poder así conocer el presente y el futuro. En el siguiente capítulo revisaré en qué consiste la capacidad onírica que los *mara'akate* poseen y ponen en práctica.

Las primeras curaciones

Las habilidades y conocimientos de cada *mara'akame* dependen de su grado de iniciación. Al principio, después de llevar ofrendas y cuando se les ha entregado su *muwieri*, comienzan a curar, primero niños, después adultos de su propia familia y posteriormente gente ajena al grupo familiar. Para Braulio, un *mara'akame* se completa hasta el sexto año y sólo entonces puede curar a personas ajenas a su familia.

Aunque no lo mencionaron, tanto Santos como Braulio, en sus respectivos aprendizajes, además de curar a familiares realizan curaciones a los mestizos.

¹³¹ *Ibíd.*, p.366.

¹³² *Ibíd.*

¹³³ Para la narración del mito de origen del Huaynamoteco ver Ángel Aedo, *La región más oscura...* En esta obra también explica que este Cristo presenta una partición simbólica entre su lado derecho e izquierdo. Mientras que el derecho se vincula con el venado y es “mansito” el izquierdo se relaciona con el *kieri*. “Ese santo es Kieri y Kauyumari”, p.88.

Santos viaja de manera frecuente al Distrito Federal, Puebla y a Jalapa, en donde realiza curaciones. Braulio por su parte, dentro del tianguis de Mesa de Nuevo Valley ha hecho limpias a los turistas que asisten a este lugar. [Ver foto 47]

Braulio enfatizó que a cada *mara'akame* se le revelan cosas únicas, cada quien va aprendiendo sus propios rezos, su propio canto. Los dioses además te “arriman a la persona para que la cures”, son como lecciones y si las vas pasando más conocimiento se te otorga.

Tanto don Nazario como don Cruz relatan que al empezar a curar, sus enfermedades desaparecieron y poco a poco adquirieron fama como curanderos; don Cruz me contó que sin que él revelara su don, los pacientes llegaron por sí solos y al tener éxito con sus limpias, lo empezaron a reconocer como *mara'akame*.

Braulio explicó que cuando apenas se empieza a curar, se tratan enfermedades sencillas como gripas o diarrea, y con mucha más experiencia casos de brujería:

Pero si ya te enseñan más cosas, entonces tienes que entrarle donde más vas a hacer trabajo, porque tienes que enfrentarte con otros curanderos, claro con los hechizos más que nada, con las maldades que hacen, tienes que enfrentarte con ellos, entre los sueños o en el trabajo.

Los peligros en la iniciación

La iniciación no es un camino exento de peligros y es frecuente que se trunque, entre otras razones por infidelidades o porque el aspirante “se tira al vicio”, es decir, se emborracha con frecuencia. Lucas me explicó que una forma de reconocer a un mal curandero es porque cobra grandes cantidades de dinero. El buen curandero es aquel que pide que se le dé lo que sea la voluntad del paciente; porque el poder de curación no es de él, solamente es un préstamo de las divinidades. Un *mara'akame* no es alguien que se meta en enredos, es decir no va a andar en chismes.

Me contó una experiencia en la que él fue a ver a un curandero que le pidió trescientos pesos para curar a un familiar, y que aunque le parecía mucho dinero, quería que se aliviara su pariente y por eso se los dio. Sin embargo, no hubo

curación, entonces se dio cuenta de que éste era un “engañador” que en vez de curar, se dedica a hacer maldades.

Lucas declaró que el camino que sigue el *mara'akame* es difícil, costoso y peligroso. Es costoso porque, además de las austeridades que tiene que pasar, debe sacrificar un becerro cada año, cuyo costo oscila entre dos mil y tres mil pesos. Es un camino peligroso porque existe envidia por parte de los *mara'akate* “malos” a quienes no les gusta reconocer que otro huichol esté logrando completar un camino recto; entonces conspiran contra él y dicen que es brujo. De esta manera han matado a varios, como el tío de Santos y Casimiro que se encuentra enterrado en “la Tristeza”.

Los niveles de iniciación

Para finalizar quiero retomar el punto de que existen diferentes niveles de iniciación y que a lo largo del camino el iniciado puede asumir nuevos compromisos que le otorgan mayores conocimientos, técnicas de curación más complicadas, como chupar la enfermedad y materializarla como una piedrita, un grano de maíz o una hoja de *kieri* y aprender a cantar primero en el ámbito del *xiriki* y después, los más reconocidos cantadores, en el *tukipa*. Los conocimientos del *mara'akame* son muy bastos y considero que el aprendizaje nunca se termina.

Don Cruz dejó claro que él sólo limpia con *muwier*, que no es chupador. Por su parte, don José Muñoz, quien es un *mara'akame* curandero y cantador, me dijo que en uno de sus últimos viajes a *Wirikuta* vio a dos zorras (*kauxari*) y unos pájaros llamados *wacau*. Esa noche, en su sueño le dijeron que esos animales “eran su suerte” y que debía llevárselos a su casa. La zorra y el *wacau* le podían ayudar para saber cuándo alguien está enfermo y le revelarían otros conocimientos, y que su muerte no se debería a enfermedad ni a ningún castigo, sino que sería sin dolor. “Termino de comer, me voy a dormir y ya no despierto”. Sin embargo, en el ámbito de la vigilia, no pudo llevarse a estos animales, porque su esposa le advirtió

que si lo hacía no tendría cómo alimentarlos y morirían de hambre. Si esto sucedía en vez de conocimientos, traerían desgracias tanto para él como para ella.

Con respecto a los niveles de iniciación Neurath señala:

Cuando un niño nace se le fabrica un *niwetzika*, un atado de mazorcas que representa a esta diosa del maíz. Cuando la persona llega a iniciarse en el chamanismo, su *iyari*, o su corazón se convierte en una piedrita *irikame*; y con esta forma se le aparece a él mismo o a otro cantador. Este estado es apenas el segundo paso en el acercamiento de los seres humanos a los dioses; el tercer grado es *kakauyari*, término que se traduce como “dios” o “antepasado” y también se refiere a una piedra; le sigue *yukutame* y finalmente *xikietame*, cristal que está pegado en el centro del fondo de una jícara y está con el sol.¹³⁴

En conclusión, *nierika*, como don de ver, se obtiene a través del autosacrificio y la austeridad, participando en peregrinaciones, velaciones, ayunos y diferentes formas de búsqueda de visiones. El camino del *mara'akame* no es plano y fácil de recorrer, está lleno de grandes peligros y dificultades que constituyen parte de las pruebas iniciáticas que se deben pasar para lograr la verdadera iniciación. Incluso Neurath postula que en la sociedad huichola existe una prohibición para que sus miembros penetren en el ámbito sagrado, aunque también confía en su deseo de trasgresión por conocer su cosmogonía.¹³⁵ A lo largo de este camino el iniciado se volverá *mara'akame*, podrá ser curandero o cantador, pero nunca se considerará que su aprendizaje ha concluido, porque existen otros conocimientos y diferentes niveles de iniciación. Tampoco por ser ya un *mara'akame* reconocido, se debe pensar que los peligros han finalizado, sino que lo acompañarán durante toda su existencia, al igual que la posibilidad de cometer una falta a los dioses y tener enfrentamientos con los brujos. Explica Neurath:

La participación pasiva en los rituales implica pocos peligros. En cambio, cualquier huichol que quiere iniciarse en los aspectos esotéricos de su tradición, en particular en el chamanismo, debe atreverse a cometer una serie de transgresiones: aprender cosas demasiado peligrosas, entrometerse en asuntos reservados sólo a los iniciados.¹³⁶

¹³⁴ Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande*, p.143.

¹³⁵ Neurath, Johannes, “Ancestros que nacen”, pp.13-23.

¹³⁶ *Ibidem*, p.17.

La iniciación implica un proceso de petrificación, que sólo se consigue cerca de la muerte.¹³⁷ El iniciado encarna un ideal que en vida es difícil de alcanzar y plantea una serie de contradicciones propias del pensamiento huichol. La vida deviene del mar, del aspecto *tikari*, del ámbito nocturno y húmedo del cosmos, donde las madres de la lluvia y de las aguas otorgan al hombre sus bendiciones. Paradójicamente el agua de lluvia que va a la sierra no proviene del poniente, sino de *Wirikuta*, traída por los jicareros en forma de serpiente. La iniciación por sí misma plantea una paradoja, por estar vivo, todo ser humano tiene un aspecto del ámbito *tikari*, pero quien busca la iniciación se aleja de éste para encontrar la verdadera forma del mundo en la región del *tukari*; con el fin de conocer a los dioses y paulatinamente transformarse en un ancestro petrificado en la forma de un *urukame*, un *kakauyari*, un *yukutame* o un *xikietame*.

¹³⁷ Neurath, Johannes, comunicación personal.

CAPÍTULO IV

El mara'akame y su práctica: Enfermedad y curación

Vuelan las flores, giran las flores, una vuelta le dan al Cerro Quemado y del corazón de nuestro Abuelo nacen el Venado y el itari. Los dioses están hablando, sí, los dioses nos hablan y nadie es capaz de entenderlos. Mas he aquí que se ve la flecha clavada en el centro del itari y la flecha entiende el lenguaje de los dioses.

Segunda Canción del Peyote¹

El *mara'akame* logra convertirse en un antepasado y en su acción, encarna a *Kauyumari*, el cual ha sido identificado como un *trickster*: dual, medio malo y medio bueno, presa y cazador, ingenioso, viola las leyes que él mismo estableció y es un héroe cultural.² En opinión de Neurath, esta ambivalencia es parte intrínseca del ser *mara'akame*, quien también actúa como un *trickster*. En primer lugar porque al buscar la iniciación, comete una serie de transgresiones, ya que el conocimiento esotérico es peligroso en sí mismo.³ También el ser cazador y presa implica astucia y al mismo tiempo estar siempre dispuesto al autosacrificio, que representa el “ideal ético del *mara'akame*”.⁴

A nivel de discurso se marca una distinción entre los que curan y los que dañan, pero en realidad las fronteras son menos fijas, porque quien es capaz de curar un trabajo de brujería, es capaz de hacerlo y muchos *mara'akame* se mueven entre la ambivalencia de curar y de dañar.

El *mara'akame* ha desarrollado su *iyari*-corazón y ha adquirido *nierika*, lo que le permite conocer la verdadera forma del mundo y entender el lenguaje de divinidades, difuntos y animales, convirtiéndose así en un intermediario entre

¹ Tomado de Benitez, Fernando, *Los indios de México*, Vol.2, p.137

² Ver. Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa...*, pp.223-234; Aedo, Ángel, *La región más oscura...*, pp.125-128 y Zingg, Robert, *Los huicholes...*, Tomo I, p.602.

³ Neurath, Johannes, comunicación personal.

⁴ Neurath, Johannes, “Ancestros que nacen”, p.21.

éstos y los seres humanos. Gracias a este poder esotérico de comunicación y conocimiento puede curar, fungir como psicopompo y ser un sacerdote.

Al poder comunicarse con los animales, es capaz de “convencer” al venado para que se entregue en sacrificio, además que “el cantador sueña el lugar donde el venado espera” para ser cazado, como explica Gutiérrez.⁵ Casimiro me contó que cuando una familia decide construir su casa en un sitio habitado por alacranes, se llama al *mara'akame*, quien les ofrenda sangre y caldo para que no se sientan agredidos y no piquen a nadie.

Siguiendo los planteamientos de Alcocer y Neurath, a partir de lo expuesto por Preuss, los chamanes coras y huicholes son quienes logran tener una concentración especial del pensamiento, gracias a las prácticas ascéticas que llevan a cabo: “Entre coras y huicholes, la magia más poderosa es la del pensamiento; según esto, únicamente los chamanes y los ancianos saben pensar correctamente y provocar efectos mágicos”.⁶

Para Preuss éste es el “modo mágico de pensar” y sobretodo pertenece a los dioses, pues el pensamiento humano se encuentra debilitado; por eso sólo los iniciados logran tener el pensamiento correcto y convertirse paulatinamente en ancestros. También considera que existen otras acciones mágicas como el canto y la danza,⁷ o la limpia con el *muwieri*; pero Preuss advierte que “el pensamiento es la base de cualquier acto mágico”.⁸

De esta manera, el *mara'akame* desarrolla un modo de percepción, de pensamiento y de comunicación que le permite realizar acciones mágicas, comunicarse con dioses, animales y difuntos, y conocer los aspectos invisibles de la realidad.

Por otro lado, un *mara'akame* reconocido debe velar por el beneficio de su comunidad en el más amplio sentido y no sólo mediante las actividades mágicas

⁵Gutiérrez, Arturo, *La peregrinación a Wirikuta*, p.214.

⁶ Alcocer, Paulina y Johannes Neurath, “La eficacia de la magia...”, p.51.

⁷Preuss, Konrad, “El pensamiento mágico de los coras”, pp.327-331.

⁸ *Ibidem*, p.330.

que lo caracterizan, sino también a partir de ciertas acciones que repercutan positivamente en la comunidad, como la fundación de la escuela y el proyecto del consultorio bicultural, emprendido por don Antonio Parra. Desde la perspectiva de Fericgla “el chamanismo es una vía cognitiva de adaptación y de modificación del entorno con el mismo fin”;⁹ es decir, el chamán tiene a su cargo propiciar las condiciones necesarias para la adaptación de los miembros de su comunidad a las situaciones que enfrente.

Aunque la práctica del *mara'akame* es muy basta, para los fines de esta investigación me centraré, prioritariamente, en su acción terapéutica, la cual se despliega en dos ámbitos: en el contexto huichol y en el contexto *teiwari*, categoría que se refiere al “otro” ya sea el mestizo, el vecino, el extranjero o el turista. De esta manera la acción del *mara'akame* revela dos niveles diferentes, aparentemente contradictorios, pero que en realidad no lo son, como veremos a continuación.

Limpias en la Sierra, limpias en la Ciudad

Para realizar una limpia, el *mara'akame* utiliza un *muwierite*, que es una flecha tallada en palo de Brasil –una madera roja que tiene propiedades curativas¹⁰– a la que se le cuelgan plumas de águila. Para su elaboración es necesario que el iniciante o el *mara'akame* perciba cuál es el árbol indicado para hacerlo y qué plumas debe colgar de éste. Neurath comenta que las plumas pueden ser de águila real o de aguililla de cola roja y que a la vara pueden añadirse pequeñas campanitas y/o un pequeño espejo circular o *nierika*.¹¹ Julio y Santos, además de plumas de águila real, utilizaron plumas de halcón. Don José Muñoz me comentó que para realizar sus *muwierite*, empleó como maderas palo de Brasil y palo blanco, y que él personalmente cortó unas ramas de ambos árboles, cuando sintió que esa rama era la indicada para manufacturar sus *muwierite*. Después les colocó plumas de águila y de un ave llamada *piwime*, que no pude identificar. A uno de ellos le puso un

⁹ Fericgla, Joseph, Ma., *Los chamanismos a revisión*, p.93.

¹⁰ Tomada en infusión, Santos me explicó que sirve para curar la tos.

¹¹ Neurath, Johannes, “Ofrendas y ritualidad indígenas...”, p.47.

casabel. Para hacer una limpia, utiliza cuatro *muwierite* y guarda otros dos, que son los “ayudantes” de éstos. Doña Silvia también utiliza cuatro *muwierite* en su limpia y uno de ellos tiene un espejo pequeño. Me explicó que éste sirve para cantar.

Gutiérrez expresa que las plumas son elementos de comunicación y se les atribuye un poder solar, mientras que el palo de Brasil se asocia con los rayos solares. Con el *muwieri* se cura y también es un vehículo para llevar las peticiones de las deidades a los hombres y viceversa.¹² Neurath señala que “el *muwieri*, en sí mismo, es una deidad que funge como intermediario entre el cantador y los dioses. La vara representa a *Tamatsi*, mientras que las plumas de águila son *Tatei Wierika Wimari* (Nuestra Madre la Virgen Águila)”.¹³ Si en vez de plumas se utilizan colas de venado, éstas representan a *Tatutsi Maxakwaxi* (Nuestro Bisabuelo Cola de Venado), quien es el *muwieri* de *Tatewari* (Nuestro Abuelo Fuego).¹⁴

Como ya se ha mencionado, un *mara'akame* tiene más de un *muwieri*, porque “se apoyan entre ellos”, dice don José Muñoz, que él utiliza los seis que posee cuando una persona está muy grave. Me comentó: “Viene fuerte el diablo, se te viene arrimando y no lo puedes flechar, necesitas muchos para poderlo alejar”. Los *muwierite* que posee un *mara'akame* se guardan en un *takwatsi*, un cesto de paja alargado, que también se denomina *Kauyumari*.¹⁵

Aunque existen ciertas similitudes en la manera de hacer la limpia, cada *mara'akame* la efectúa de forma distinta. Don Toño inicia sus limpias rezando, y mientras limpia, realiza un siseo y pasa el *muwieri* por el corazón, el estómago, la frente, recorre brazos y piernas y “chupa” el mal materializado en diversos objetos como pelos o cristales. Doña Silvia también realiza el mismo silbido. Ramón Medina explica que este siseo, característico de las limpias huicholas, es alusivo a *Tatewari*, Nuestro Abuelo Fuego: “Sisea y silba como un viento suave. Sisea suave

¹² Gutiérrez, Arturo, *La peregrinación...*, pp.106-107.

¹³ Neurath, Johannes, “Ofrendas y ritualidad indígenas...”, p.47.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Gutiérrez, Arturo, *La peregrinación...*, pp.106-107.

en la misma forma en que *Tatewari* sisea cuando se le enciende por primera vez, cuando la madera que es su alimento no está seca”.¹⁶

Doña Silvia emplea dos *muwierite*, uno en cada mano. Primero los pasa por el *iyari-corazón*, y luego por la espalda a la misma altura. Después los mueve alrededor del cuerpo y culmina en el área de la cabeza. Enseguida “escupe” tres veces en la cabeza y en la espalda. Finaliza la limpia sustrayendo con su boca la enfermedad, que puede asumir diferentes formas: un grano de maíz, un pedazo de cera, un carbón, etcétera; dependiendo del mal del que se trate.

Como curandero, don José Muñoz también tiene la capacidad de materializar el daño que la persona tenga; mientras la limpia ve qué tiene, entonces lo saca con las plumas, después lo chupa y lo extrae en forma de un carbón, una fruta podrida o un cuarzo, por ejemplo. Me dijo: “Yo nomás lo que tenga lo echo afuera”.

Don Toño me explicó que los movimientos que se hacen durante una limpia tienen como objeto remover la enfermedad, la cual se va juntando en un mismo punto para poder sustraerla. Algunos *mara'akate*, como don Toño, doña Silvia y don José Muñoz, chupan el mal con la boca, mientras que los que no poseen esta habilidad, como don Cruz Silvestre, retiran la enfermedad con sus *muwierite*. Santos me dijo que cuando se chupa el mal hay que tener cuidado para no tragarlo, porque puede hacer daño. El empleo de *muwieri* y la succión como técnicas de curación también están difundidas entre coras¹⁷ y mexicaneros.¹⁸

Cuando un *mara'akame* realiza una limpia, ésta se enfoca en la “parte invisible”¹⁹ del ser humano o, en palabras de Fagetti, en “el cuerpo sutil”.²⁰ El

¹⁶En Furst, Peter, *El concepto huichol...*, p.33.

¹⁷ Ver: Preuss, Konrad, “Observaciones sobre la religión cora”, p.116 y Benítez, Fernando, *Historia de un chamán cora*.

¹⁸ Preuss, Konrad, “Una visita a los mexicaneros de la Sierra”, p.207 y Alvarado, Neyra, *Titalpí... timokotonal...*, pp.241-264.

¹⁹ Severi, Carlo, *La memoria ritual*

²⁰ Para esta antropóloga “El principio rector de la cosmovisión mesoamericana, y por ende de la medicina tradicional, es la idea según la cual la persona está integrada por un cuerpo físico, visible, palpable y material, y un cuerpo sutil, invisible, impalpable y etéreo, que conforman una sola unidad” en Fagetti, Antonella, *Santos y espíritus auxiliares en la curación*. También plantea que no importa si es único o múltiple,

mara'akame, al poseer el don de ver, tiene la capacidad de percibir el *nierika* de todo ser humano, ya sea para curarlo o para dañarlo. En el *nierika*, como aspecto invisible que se encuentra en el rostro, está inscrito si la persona posee algún don como la música o el poder ser *mara'akame*, y también su historia; es en el *nierika* donde el *mara'akame* puede “leer” a la persona y conocer de qué está enferma.

Don José Muñoz me comentó que para que pueda hacer una curación necesita ayunar -no comer ni tomar agua hasta después del medio día- para poder tener la fuerza suficiente para curar. Es decir, para poder ver el aspecto invisible de la enfermedad, se necesita un alejamiento del ámbito *tikari*. Comentó:

Entre más temprano mejor, cuando no tengo ni agua ni nada, en la mañana temprano se mira bonito, cosa que no falla uno, porque así ya que yo pasé a desayunar algo, comí tortilla, como quiera ya no se aparece igual. Ya no sale igual.

Gracias a estas prácticas ascéticas, es posible tener el pensamiento correcto y la percepción correcta. Así, además de ver la enfermedad, se acumula la fuerza mágica suficiente para poder quitarla, a menos que se requiera la realización de una sesión de canto chamánico.

La enfermedad de la persona que es recogida por el *muwieri* es potencialmente dañina, por lo que todo lo que un *mara'akame* retira de una persona tiene un tratamiento especial. Cuando éste se encuentra en su comunidad, todo lo arroja al fuego que se encuentra en el patio de la casa huichola, que sirve como fogata por las noches; si el fuego se ha apagado, se coloca en las brasas que quedan. Si la limpia se realiza en un contexto ritual, la enfermedad se quema en el Verdadero Fuego, que es *Tatewari*.

Cuando la limpia se da en un contexto urbano, a falta de fuego, “la enfermedad” se pone en un cucurucho de papel, como pude observar en el caso de Santos y Julio. Ambos aprendices siguen más o menos la misma forma: rezan, limpian con el *muwieri*, chupan algunas partes y ponen el daño materializado en

sino que en los pueblos indígenas actuales está la idea de que el ser humano está conformado por el cuerpo físico y el cuerpo sutil, en Fagetti, Antonella, *El cuerpo sutil...*

un cucurucho de papel. Santos me dijo que en éste deposita el mal de la persona, “su energía negativa” y que después lo quema.

El actuar del mara'akame en el contexto huichol

Retomando los postulados de Neurath sobre la diferencia entre la cosmovisión de los iniciados y los no iniciados,²¹ considero que la misma distinción puede aplicar para las prácticas mágicas relacionadas con el bienestar de la familia. El seguir la costumbre es una forma de preservar la salud e incluso los huicholes que no son iniciados pueden realizar ciertas peticiones a los dioses en los lugares sagrados empleando flechas, jícaras, *nierikate*, dibujos o peticiones escritas. Neurath menciona que muchas flechas se hacen para pedir la salud de los niños.²²

La celebración de fiestas, la realización de objetos votivos y los viajes a los diferentes lugares sagrados, son aspectos importantes de la vida religiosa y cotidiana de los huicholes,²³ sin embargo, en opinión de Neurath: “la religión huichola es tan exigente que jamás sería posible complacer a todas las divinidades. Siempre hay sacrificios y ofrendas que hacen falta”²⁴ por lo que existen ámbitos de la esfera vivencial de la persona en los que debe intervenir el *mará'akame*. Además, el hecho de que existan obligaciones rituales incumplidas: “permite que el *mará'akame* siempre encuentre explicaciones plausibles de los diferentes malestares”.²⁵ En el video “Los pasos del cantador”,²⁶ los *mará'akate* Antonino Navarrete y José María Reza explican:

Nosotros vivimos en Cohamiata pero viajamos a diferentes lugares para dejar ofrendas. Así nos enseñaron nuestros padres y nuestros abuelos así es nuestra costumbre. Si no dejamos las ofrendas en los lugares sagrados nos podemos enfermar o puede dejar de llover, por eso nosotros vamos y pedimos que no nos pase nada malo... A veces aunque vamos a todos los lugares sagrados, la familia se enferma o se muere.

²¹ Ver *supra* p.93.

²² Neurath, Johannes, “Ofrendas y ritualidad...”, p.29.

²³ *Ibidem*, p.35

²⁴ *Ibidem*, p.48.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Fulgueira, Pablo, *Los pasos del cantador*, México, Centro de Capacitación Cinematográfica, 2005.

También existe un conocimiento de ciertos remedios herbolarios que hombres y mujeres utilizan, sin que sean iniciados, para tratar algunos padecimientos en el ámbito doméstico. El *mara'akame* interviene cuando existe una enfermedad que sobrepasa este nivel de atención, ya sea como cantador o como curandero. También, como ya se dijo, es el guía principal en los rituales huicholes, y su labor siempre está presente en el inicio y el final de la vida de las personas, como se explicará a continuación.

El *mara'akame* en el nacimiento y la muerte

Un bebé huichol al nacer necesita ser presentado ante los dioses. Durante la ceremonia de *Tatei Neixa*, a la que asistí, don Toño presentó a una niña a *Tatei Yurienaka* (Nuestra Madre Tierra) para que pudiera sentarse y andar sobre la tierra, él fue el primero en colocarle los piecitos sobre ésta. Me explicó que antes de que el *mara'akame* presente al recién nacido, los padres deben sostenerlo en brazos todo el tiempo, de lo contrario el infante podría enfermar o morir.

El *mara'akame*, es quien bautiza al niño huichol, generalmente a los cinco días de nacido y el chamán, que puede ser o no el abuelo del niño, le da un nombre. Al final de esta misma ceremonia, presencié el bautizo de un bebé de tres semanas, realizado por algunos de los *mara'akame* participantes en la fiesta, entre ellos don Toño, quienes le pusieron agua en la cabeza con una flor; después lo tomaron en brazos y lo acercaron al fuego ceremonial. Don Antonio me dijo que idealmente esta ceremonia se hace a los cinco días del nacimiento, aunque en este caso no fue así. Lumholtz explica que los nombres huicholes se derivan de incidentes mitológicos, de los nombres o atributos de los dioses o de fenómenos naturales y que es el abuelo del niño o un *mara'akame* quien se lo da cuando el infante ha cumplido cinco años.²⁷ Braulio me dijo que cuando no se le da al niño su nombre huichol puede enfermar o morir.

²⁷ Lumholtz, Carl, *El México Desconocido*, p.98.

Al morir un huichol, el *mara'akame* es el encargado de dirigir la ceremonia de “despedida” o “corrida del alma” conocida en huichol como *witaimari*,²⁸ que se celebra a los cinco días después de que la persona murió. Neurath explica que: “Durante una sesión nocturna de canto chamánico, el *mara'akame* se comunica con el recién fallecido, que ya se encuentra en el camino hacia su morada de ultratumba.”²⁹ El muerto habla con los vivos por intermediación del *mara'akame* y les explica las causas de su muerte, las deudas con los dioses que sus descendientes tendrán que cumplir y el *mara'akame* averigua en qué lugar el muerto encontrará su morada.³⁰

Preuss comenta que este “canto de los muertos” se realiza cinco días después de un fallecimiento y que en éste se relata cómo *Kauyumari* trae al recién fallecido desde el país de los muertos para que visite su casa por última vez.³¹

Como explica Zingg, el propósito de esta ceremonia es conseguir que la persona se marche y no retorne para perjudicar a los vivos o sus propiedades.³² Neurath señala que no existe “muerte natural”, “así que siempre queda un conflicto moral o social que tiene que arreglarse entre los dioses, el muerto, el *mara'akame* y los supervivientes, durante una sesión de canto chamánico”.³³

En estas prácticas relacionadas con el nacimiento y la muerte, se deja ver por un lado el rol sacerdotal de la práctica del *mara'akame* huichol, y en el caso de la muerte, también su actuación como psicopompo. A continuación abordo algunos aspectos generales de su faceta como cantador.

²⁸ Neurath, Johannes, *El culto a los muertos...*, p.20.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, p.21.

³¹ Preuss, Konrad, “La boda del maíz...”, p.161.

³² Zingg, Robert, *Los huicholes*, Vol.1, pp.294-304. Leal Carretero (1992) explica en *Xurave o la Ruta de los muertos*, el viaje del difunto por el territorio huichol y su regreso momentáneo durante esta ceremonia.

³³ Neurath, Johannes, “El culto a los muertos...”, p.21.

El canto chamánico

Como se vio en el capítulo anterior, dentro del contexto *wixarika* el ser cantador es un grado de iniciación superior al del *mara'akame* que sólo cura empleando *muwierite* y chupando la enfermedad. Como tal, el *mara'akame* dirige las ceremonias del ciclo ritual huichol; pero su labor como cantador también permea el ámbito de la sanación.

Preuss explica que aunque existen curanderos que sanan sin cantar, y succionan diferentes partes del cuerpo obteniendo diferentes objetos de él, la mayoría de las curaciones se realizan por medio de un canto chamánico que dura toda la noche. Señala seis tipos diferentes de cantos curativos:

- a) El canto curativo común, en el que *Kauyumari* se asegura, preguntando a todos los dioses, que no exista enfermedad. Es un medio preventivo.
- b) El canto curativo para una enfermedad grave, en el que los dioses indican quién mandó la enfermedad y qué se necesita para la curación.
- c) La curación de hombres y ganado cuando fallece un anciano, que antes de morir crea un animal (*itauki*) que causará enfermedades.
- d) La curación de la tierra cuando no es bastante fértil, sobre todo al principio de la época de lluvias.
- e) La curación de la lluvia, cuya finalidad es propiciar que caiga agua abundante. Se entona en las fiestas de la temporada de lluvias.
- f) La curación de los dioses, que se realiza cada determinado número de años, cuando los dioses no dejan que llueva lo suficiente.³⁴

En el apartado de iniciación, se explicó que varios de los *mara'akate* entrevistados durante su proceso iniciático sufrieron una enfermedad, la cual fue catalogada como iniciática por un *mara'akame* experimentado, que en algunos casos, realizó una sesión de canto chamánico nocturno para interrogar a los dioses sobre las causas de la enfermedad y revelaba que ésta se debía a que la persona no había cumplido, es decir, no había aceptado ser *mara'akame*. A

³⁴ Preuss, Konrad, "Viaje a través del territorio...". pp.181-182.

partir de su diálogo con los dioses, indicaba el sacrificio y las ofrendas que el iniciante tenía que realizar.

Don Cruz Silvestre, a pesar de que dice que él no es cantador, me relató cómo para curar a un hombre realizó una sesión de canto:

“Mira, mi papá no se quiere aliviar –ya estaba anciano– no se quiere aliviar, yo quisiera que se curara como huichol, que se cantara.” Le dije sí, fui en la tarde, estaba acostado, ya lo curé, entonces ya pusieron lumbre afuera, ya estaba la familia ahí, toda la noche cantando, a media noche lo curé otra vez, le dije mira: espera tres días, si no se levanta, quiere decir que no se pudo, si a los tres días ya comió, se va a aliviar. No soy un curandero, no soy un cantador. Si le atinamos, se va a curar, si no, no se va a aliviar” y ya me fui. A los tres días, voy llegando a mi casa a dormir: “Mira mi papá comió,” eso quiere decir que sí, hay que esperar seis días. Ya empezamos a platicar: “Tú tienes la culpa, seguro tú pediste saber cantar, para que toque violín y no cumpliste, ahí está ese problema, y luego, seguro andas sembrando, que dicen mariguana, y no le pediste acá al cerro, y también sólo te presentaste para tener dinero, sólo lo pediste, nomás lo sacaste y lo vendiste y acá te está esperando, allá también tiene años, no has ido, tienes que cumplir, ya es hora”.

A los tres días tuvo un sueño en el que las deidades ofendidas le decían que el señor no había cumplido y cuáles eran las ofrendas que requerían:

“Mire, aquí fue a pedir, no ha pagado, nosotros lo estamos esperando aquí, por eso está malo, dile que vaya a cumplir, que nos pague” “¿Y con qué quiere usted, que les pague?” “Uhh, nada más algodoncito, el pinole, eso queremos, nomás cinco pesos, eso es todo”. Y el otro llega [el dios] a caballo llega, ahí viene corriendo: “¡Que hubo!” “¡Que hubo! ¿Qué está haciendo?” “No, pues, aquí vengo a pasear, ¿qué dicen los señores?” “Es que está enfermo, por eso he venido aquí y lo estoy viendo”, el dios lo está esperando en el cerro, lo que le dijo, no le han cumplido, por eso yo le estoy hablando pero no entiende, lo que me dijo no ha ido” “Sí, le voy a decir, ¿qué quieres tú?” “Que me lleve algo, poquito, unos pesos, para mi es mucho”. “Le voy a decir”.

Don Cruz, al poder comunicarse con los dioses en sueños después de haber realizado la sesión de canto chamánico, pudo indicarle a la persona las causas de su enfermedad y las ofrendas que tenía que realizar para aliviarse.

Don Nazario me dijo que, cuando se va a realizar una sesión de canto chamánico por enfermedad, es necesario que tanto el paciente como el *mara'akame* ayunen durante cinco días, y en el quinto día se va a cantar. “Si no lo cura, otros cinco días”, hasta que la persona se alivie. Entonces *Kauyumari* le revela al

mara'akame las causas de la enfermedad de la persona, en caso de brujería, le revela al responsable del mal y, en el transcurso de la sesión, el *mara'akame* lo limpia varias veces con el *muwieri*, con el fin de retirarle la enfermedad.

La importancia del canto chamánico, ha sido resaltada por Severi dentro del contexto amerindio³⁵ y para el Gran Nayar por Alcocer y Neurath quienes explican que: “De entre todas las cosas mágicas, sólo las palabras y, de manera especial, los *cantos rituales* tienen una fuerza comparable a la del pensamiento”.³⁶

En el canto, Neurath explica que: “El *mara'akame* se desdobra, se transforma en todos sus interlocutores. Aparentemente el chamán siempre conversa consigo mismo, sin embargo escuchamos diálogos con múltiples participantes”.³⁷

El canto del *mara'akame* es una revelación de los dioses que a lo largo de la iniciación se va aprendiendo y perfeccionando. Son las palabras de las divinidades que se otorgan al *mara'akame*, quien gracias a su *nierika* logra escucharlas. Lucas me explicó que los dioses nunca cesan de dar sus palabras, por lo que los cantos no se repiten y varían individualmente. Neurath comenta que “una de las habilidades de un buen cantador es la de improvisar e inventar nuevos episodios divertidos”.³⁸ Sin embargo, la temática de los cantos, de acuerdo con los diferentes contextos rituales en los que se entonan, posee una estructura general. Neurath explica que: “El canto de una *wixa* [fiesta] se divide en cinco grandes partes, cada una de las cuales comienza con una invocación de los cinco rumbos”.³⁹

No todo lo que se canta es inteligible para los no iniciados, sino que el canto es parte de un lenguaje esotérico, como Severi señala,⁴⁰ que sólo los iniciados más experimentados conocerán. De manera que los no iniciados tienen una participación pasiva, mientras que el *mara'akame* funge como intermediario entre

³⁵ Severi, Carlo, *La memoria ritual*

³⁶ Alcocer, Paulina y Neurath, Johannes, “La eficacia de la magia...”, p.51. El subrayado es mío.

³⁷ Neurath, Johannes, “Ofrendas y ritualidad...”, p.47

³⁸ Neurath, Johannes, “Ofrendas y ritualidad...”, p.47.

³⁹ Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa...*, p.182.

⁴⁰ Severi, Carlo, *La memoria ritual*

los seres humanos y los dioses. Entre la desvelada, el consumo de *hikuri*, permanecer sentado frente al fuego y el canto, el *mara'akame* alcanza un estado de trance.⁴¹

En opinión de Neurath: “una de las habilidades del cantador es saber negociar entre humanos y dioses”.⁴² Explica que: “Las complicadas negociaciones entre el cantador y los dioses son metáforas de los conflictos reales que hay entre los presentes”.⁴³ La ceremonia propicia un estado catártico en los participantes que permite resolver sus problemáticas; así que con esta ceremonia se busca reintegrar al grupo de parentesco.⁴⁴

La salud y la enfermedad en el contexto huichol

Es un lugar común considerar que las medicinas tradicionales del mundo son medicinas integrales, en el sentido que abarcan tanto la parte psíquica como física del ser humano y el vínculo que se tiene con la familia, la sociedad y el medio ambiente. Fagetti expresa que dentro de la medicina tradicional mexicana:

Se condensan el pensamiento empírico/racional/lógico y el pensamiento simbólico/mitológico/mágico que distinguen al ser humano como ser cultural y social. Ambos se expresan en un conjunto de conceptos, creencias, representaciones y símbolos que la fundamentan y de la cual deriva una serie de prácticas terapéuticas.⁴⁵

Vázquez Castellanos advierte que en las sociedades mesoamericanas: “no se daba la tajante división entre lo psíquico y lo somático”,⁴⁶ aspecto que es compartido por las medicinas indígenas en general, y por la *wixarika* en particular.

Este pensamiento se contrapone con la medicina científica dominante, que se encuentra llena de fragmentaciones; por eso existen especialistas para lo físico y para lo psíquico, además de una amplia gama de especialistas médicos, y eternas discusiones sobre si ciertos padecimientos psicológicos son producto de una falla

⁴¹ Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa...*, p.182.

⁴² *Ibidem*, p.186.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Fagetti, Antonella, *Síndromes de filiación cultural*, p.12.

⁴⁶ Vázquez Castellanos, José Luis, “Mitología, enfermedad y curación...”, p.189.

en los neurotransmisores o por falta de alguna sustancia química, pero la parte subjetiva, no se considera desde esta perspectiva. Por eso ahora hay médicos, psicólogos, sacerdotes y adivinos, roles que como ya se dijo, se encuentran integrados en la figura del chamán.

En la actualidad, hay un mayor interés por parte de algunos médicos, como Jorge Carvajal o Manuel Arrieta, en comprender al ser humano como una entidad integrada, “como una unidad indivisible”⁴⁷ por la cual se considera que el cuerpo y la mente son “expresiones de una conciencia que es subjetiva en la mente y objetiva en el cuerpo.”⁴⁸ Plantean, además, la existencia de una dimensión bioenergética y espiritual del ser humano.⁴⁹

También se ha apuntado recientemente que la salud y la enfermedad son “multifactoriales”⁵⁰ e “implican diferentes aspectos: biológicos, psicológicos, sociales, económicos, culturales y de género, así como las modalidades de organización social”.⁵¹

Si bien, la salud y la enfermedad tienen múltiples causas, la forma en que las conciben los diferentes sistemas médicos es una construcción biocultural; lo que hay que tomar en cuenta a la hora de acercarse a un conocimiento médico tradicional como el *wixarika*.

Persona sana, persona enferma

Hablar de la persona sana, nos remite a la completud, en primer término, de las entidades anímicas. En la región frontal de la cabeza, o *ne-riwema*, se localizan “los cinco hijos” que al estar completos otorgan conciencia y salud. El *kupuri*, para mantenerse sano, debe permanecer húmedo. La salud también es consecuencia de la conexión entre los tres ámbitos del cuerpo, en donde se localizan los puntos principales: *ne-riwema*, *ne-iyari* y *ne-iyuxapa*.

⁴⁷ Carvajal, Jorge, *¿Qué es la Bioenergética?*, p.9.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Arrieta, Manuel, *De la Medicina Ancestral a la Medicina Cuántica* y Carvajal, Jorge, *¿Qué es la Bioenergética?*, p.9.

⁵⁰ Arrieta, Manuel, *De la Medicina Ancestral ...*

⁵¹ Lerín Piñón, Héctor, “Antropología y salud intercultural: desafíos de una propuesta”, p.113.

Por otro lado, la salud está relacionada con el cumplimiento de la costumbre, como ya se ha señalado, la relación entre ambos se vuelve más evidente al hablar sobre el *iyari*, pues para desarrollar y fortalecer esta región corporal, es imprescindible cumplir con las ceremonias, las ofrendas y hacer las peregrinaciones correspondientes, es decir con el *ta-iyari* (nuestro corazón), que alude a la tradición huichola, a “la memoria simbólica del grupo”.⁵²

Compleitud, humedad, vínculo entre los centros corporales y cumplimiento con las obligaciones religiosas son los condicionantes de la salud; la cual no sólo se refiere al bienestar del individuo en el plano físico y psíquico, sino que engloba el bienestar económico, la salud para toda la familia y ayuda en todo lo que la persona emprenda. Casimiro me puso de ejemplo a su hermano *mara'akame* Santos, quien, gracias a que cumple con los dioses, ha sido bendecido con seis hijos, todos ellos sanos, y cada vez que va a Puebla o a otros lugares lejos de su pueblo para trabajar, siempre encuentra personas que le ayudan para que venda su artesanía y realice curaciones y de esta manera obtenga beneficios materiales. Ésta es la prueba, me dijo, de que los dioses están contentos con él y por eso lo ayudan.

Para don Nazario el hecho de que sus nietos estén sanos y no haya muerto ninguno, es señal de que está cumpliendo con la costumbre. Don José Benítez, por su parte explica: “Donde quiera está el dios, nos apoya y nos da salud, nomás hay que acordarse de él.”

Por otro lado, Rossi considera que la salud y la enfermedad entre los *wixaritari* se basan en una dialéctica asociada al equilibrio y su ruptura. La salud es el estado ideal del ser humano, tanto del cuerpo individual como del cuerpo comunitario; la enfermedad es el rompimiento de este equilibrio, lo que implica una disminución del *iyari*, del *kupuri* y del *nierika*.⁵³ La salud y el bienestar, por lo tanto, abarcan toda la esfera vivencial del individuo: físico, psíquico, social,

⁵² Rossi, Ilario, *Corps et Chamanisme...*, p.116.

⁵³ *Ibidem*, pp.117-118.

económico y espiritual, y se refiere como dice Rossi, tanto al individuo como a la comunidad.

En contraposición al estado de salud, el estar enfermo implica que alguna de las entidades anímicas no se encuentra completa, además no existe conexión entre los centros del cuerpo. De esta manera, el *mara'akame* debe conectar desde el *iyari* hasta el *kupuri* y así, restablecer el equilibrio. También el *kupuri* es una región que debe permanecer húmeda, motivo por el cual, en cada ceremonia se moja. Esta práctica propicia la salud y la vida, mientras que el que se seque es índice de enfermedad y de muerte.

Don Toño me explicó que el *kupuri* puede “desacompletarse” por diferentes motivos: castigo de los dioses, brujería, envidia o cuando se tiene una enfermedad mortal que traspasa el conocimiento del *mara'akame* y de los médicos alópatas, como el cáncer.

La enfermedad en primer término, remite al castigo de algún dios,⁵⁴ quien envía un padecimiento para el infractor o para alguien de su familia, sobre todo puede recaer en alguno de sus hijos. La enfermedad implica una pérdida, una transgresión, un incumplimiento ritual. Para Alcocer y Neurath:

Las enfermedades y la muerte expresan la pérdida de orientación o el estancamiento que resultan de las transgresiones rituales y la brujería. Tanto los dioses que se “enojan” con la persona que falla en el cumplimiento de sus compromisos rituales como el hechicero maléfico utilizan flechas para introducir las enfermedades en el cuerpo del paciente.⁵⁵

De manera análoga a la enfermedad, muchas veces la muerte también es consecuencia de un castigo que los dioses envían al infractor, que puede afectar no sólo a éste, sino a algún familiar, siendo las víctimas más frecuentes los niños. La muerte puede darse tanto por una enfermedad como por un accidente: una caída, una picadura de alacrán o un choque automovilístico. También la brujería puede

⁵⁴ Esta idea está presente en todos los trabajos que abordan el tema de la enfermedad entre los huicholes. Lumholtz, Carl, *El México Desconocido*, p.237; Zingg, Robert, *Los huicholes...*, Tomo I pp.287-288; Casillas Romo, Armando, *Nosología mítica...*, p.70, Vázquez Castellanos, José Luis, *Mitología, enfermedad y curación...*, pp.194-195; Zolla y colaboradores, *Huicholes (Wixaritari) La medicina tradicional...* p.280.

⁵⁵ Alcocer, Paulina y Johannes Neurath, “La eficacia de la magia...”, pp.52-53.

desencadenar el fallecimiento. Sin embargo, existe otra forma de morir, como don José Muñoz me dijo, una muerte tranquila, cuando la persona está dormida y simplemente no despierta.

Las enfermedades

Algunos de los libros que tratan de medicina tradicional, han traducido algunos de los padecimientos *wixaritari*, en términos médicos,⁵⁶ pero el tratar de entender las enfermedades desde este ángulo resulta limitante. Durante el taller de medicina intercultural al que asistí en diciembre del 2004, pude ver por ejemplo que a las parteras se les capacita para volver más higiénicas sus prácticas, pero de viva voz de las enfermeras, nunca éstas se han acercado a las primeras con el fin de aprender algún aspecto sobre su práctica y conocer las creencias que la sustentan. Lerín explica que: “El personal de salud suele descalificar las prácticas tradicionales y populares de atención a la salud y a la enfermedad”,⁵⁷ por lo que integrar una salud intercultural que implique equidad y respeto ante las diferencias económicas, sociales y culturales,⁵⁸ es un proceso que ha iniciado, pero todavía es un ideal por alcanzar que implica un profundo entendimiento de que el cuerpo y su devenir es biopsicosocial, para evitar traducciones de las enfermedades indígenas en síntomas físicos, y para que la salud intercultural sea una realidad cotidiana en los ámbitos indígenas.

En la reunión con los médicos tradicionales,⁵⁹ entre los que había médicos huicholes, coras y tepehuanos, pude ver que se trataba de establecer una distinción entre las “enfermedades físicas” como la úlcera, el empacho, la calentura y el latido y las “enfermedades del alma”, como el mal puesto, el espanto o susto y los padecimientos por faltar a la costumbre.

⁵⁶ Casillas Romo, Armando, *Nosología mítica...*, Vázquez Castellanos, José Luis, “Mitología, enfermedad...”

⁵⁷ Lerín Piñón, Héctor, “Antropología y salud intercultural...” , p.117.

⁵⁸ *Ibidem*, p.116.

⁵⁹ Llevada a cabo en diciembre del 2004 en las instalaciones de la CDI en Jesús María, Nayarit.

Como ya había mencionado, esta división es una forma más de las fragmentaciones características del pensamiento occidental. Así que al tratar de entender el aspecto terapéutico, no se puede elaborar una *nosología*, en el sentido de dar un cuadro de las enfermedades y sus síntomas, sino se debe partir de que la enfermedad es multifactorial, y las fronteras de lo psíquico, lo social y lo biológico no son rígidas, sino que son esferas que se encuentran interrelacionadas. Por lo tanto, las divisiones entre enfermedades físicas, psíquicas y culturales resultan inadecuadas.

Por su parte, Vázquez Castellanos divide entre enfermedades “extranjeras”, que no pueden ser curadas por los *mara’akate*, y las enfermedades “huicholas”. Estas últimas las subdivide en las que se derivan de faltas religiosas y a los dioses, pérdida del alma, hechicería, locura debido al *kieri* y enfermedades relacionadas con el regreso de los muertos.⁶⁰

Para fines de esta exposición, no distingo entre padecimientos físicos ni psíquicos, ni consideraré a los padecimientos como “síndromes de filiación cultural”, sino que me remito a las causas para plantear una clasificación. De manera general, existen cuatro causas de enfermedad: por no cumplir con la “costumbre”, brujería, enfermedades ocasionadas por difuntos y por pérdida de alguno de los “hijos” que conforman el *ne-riwema*, como resultado de un accidente. Las dos primeras causas pueden entenderse como una intrusión en el cuerpo del enfermo, que puede adquirir la forma de flecha, un animal, un carbón, una telaraña o algún otro objeto. El *mara’akame* entonces tiene que “saber agarrar flecha”⁶¹ para poder curar al enfermo. La última causa es consecuencia de la pérdida de una parte de la entidad anímica que mora en la cabeza del ser humano. A continuación, revisaremos las enfermedades con mayor detalle.

⁶⁰Vázquez, Castellanos, José Luis, *Mitología, enfermedad y curación...*, pp.194- 195.

⁶¹ Don Nazario, diciembre, 2004.

Transgresiones a la costumbre

Dentro de éstas se engloba una gran diversidad de padecimientos que, dependiendo de la deidad que se vea afectada, será la naturaleza del mal. Estas enfermedades son consideradas como naturales por algunos *mara'akate*, como don Pascual y don Nazario, en el sentido de que no son provocadas por otro ser humano. Vázquez Castellanos subdivide estos padecimientos en enfermedades "mayores" y enfermedades "menores". Explica que las primeras no tienen una ubicación orgánica precisa, son de naturaleza mágica y se consideran muy graves; mientras que las menores, no se consideran graves y tienen una ubicación orgánica específica.⁶²

Para Preuss, los dioses pueden enfermar a los seres humanos gracias a la fuerza de su pensamiento, de manera que entre los coras: "las enfermedades se llaman 'los pensamientos de los dioses'".⁶³

El explicar las causas del infortunio y la enfermedad como castigo infringido por las deidades, se encuentra presente desde tiempos prehispánicos en el contexto mesoamericano, López Austin explica que "tanto los bienes como los males del hombre provenían de los dioses".⁶⁴

Esta concepción también la hallamos entre los vecinos de los huicholes: los coras y los mexicaneros, pues una de las causas más importantes de la enfermedad, además de la brujería, son las transgresiones a la costumbre.⁶⁵ Estas enfermedades, bastante frecuentes, son consecuencia de no cumplir con alguna de las ceremonias del ciclo ceremonial huichol, o no realizarla del modo adecuado. Don José Muñoz me explicó que el hecho de no llevar a cabo la cacería del venado antes de alguna fiesta, en vez de bienestar, puede provocar enfermedad entre los participantes. Me

⁶² Vázquez Castellanos, José Luis, "Mitología, enfermedad...", p.95.

⁶³ Preuss, Konrad, "El pensamiento mágico de los coras", p.328.

⁶⁴ López Austin, Alfredo, "La cosmovisión mesoamericana", p. 495

⁶⁵ Entre los coras: Benítez, Fernando, *Historia de un chamán cora*, pp.37-38; Alcocer, Paulina y Johannes Neurath, *La eficacia de la magia*, pp.52-53; Para mexicaneros: Alvarado Solís, Neyra, *Titalpi... timokotonal y Kimati tachichina...*

contó que en una ocasión él enfermó: “no quería comer, sentía que me iba a morir”, porque los dioses lo castigaron por no realizar el sacrificio del venado y del toro.

Otra causa por la que los dioses pueden enfermar a una persona es porque ésta les pidió algo y aunque obtuvo el favor que requería, no les correspondió, es decir, se viola el principio de reciprocidad con los dioses: “Porque no cumple uno con las promesas, y entonces ahí viene la enfermedad, uno cumpliendo pues no tiene enfermedad, no tiene maldad, porque el dios te mira cómo estás cumpliendo”.⁶⁶

Don Cruz Silvestre relató que una de sus primeras curaciones la hizo a un señor que estaba enfermo porque había “pedido para tocar el violín” y no cumplió; además que estaba sembrando mariguana y a pesar de recibir un beneficio económico por su venta, no había ofrendado nada “al cerro”.

Las frecuentes víctimas de los incumplimientos a los dioses son los niños, cuyas enfermedades y muertes se explican como consecuencia de éstos. Cuando estaba en la Cebolleta me enteré del fallecimiento de una sobrina de Santos, a consecuencia de una picadura de alacrán, la cual se interpretó como una falta de los padres.

Don José Muñoz me contó sobre el destino funesto que sufrió el huichol que bautizó como *Wirikuta*, a la pequeña comunidad que se encuentra junto a Mesa de Nuevo Valley, me dijo que “de a tiro se fue muy lejos”, aludiendo a que no debía haber utilizado el nombre de un lugar sagrado para bautizar a una comunidad, así que este huichol enfermó y murió. Me explicó que al ponerle a una comunidad dicho nombre, cometió una transgresión que los dioses no le perdonaron y por eso le quitaron la vida.

Existe una enfermedad ocasionada por la madre del maíz *Tatei Ikú*, que recibe el nombre de *ikukuiniyari*. Esta diosa castiga a quien no cumple con sus fiestas, no le da de comer y se sigue alimentando de maíz. La enfermedad se manifiesta como un grano de elote que se queda adentro del estómago, lo que

⁶⁶ Braulio, Mesa de Nuevo Valley, julio 2005.

ocasiona diarrea: “no es enemigo el maíz, necesitas estarle cumpliendo, estar haciendo tejuino, cuidarlo, darle de comer, mínimo hacer un atole de maíz crudo”, dice don José Benítez. Doña Silvia en una ocasión que me limpió sacó un grano de maíz, cuando le pregunté la causa, me dijo que era porque había comido maíz por mucho tiempo. Casillas Romo también encontró que esta enfermedad, llamada *ikú pepáyeyetsá* ó *ikurriya*, es consecuencia de comer demasiado maíz por tiempo prolongado, por lo que se atora un maíz en el abdomen y en la cabeza, lo que ocasiona que la comida “no caiga bien”, dolor abdominal, diarrea y vómito.⁶⁷

Don José Benítez explicó que para evitar esta enfermedad es necesario que en el coamil se rocíe un vaso con atole de maíz crudo, tener en el *xiriki* el atado de mazorcas del maíz, que también recibe el nombre de *niwetsika*, otro de los nombres de la diosa del Maíz,⁶⁸ y realizar la fiesta de Nuestra Madre, o *Tatei Neixa*, anualmente.

Otra enfermedad es *teparixiya* la cual afecta el área del ombligo o *tepari*. Se manifiesta como inflamación y dolor en el estómago. Casimiro me contó de un *mara'akame* que sufría de esta enfermedad y que estaba al borde de la muerte, por lo que fue a un hospital en donde lo intervinieron quirúrgicamente y le extrajeron una piedra que se encontraba alojada en el área del *tepari*.

Don Pascual me explicó que en esta región se localiza un latido, pero que cuando se desplaza hacia arriba del ombligo, ocasiona pérdida de apetito y debilidad. Aedo señala que esta enfermedad, vinculada con *Tatewari*, se manifiesta como una inflamación y se caracteriza por calor y ardor en la parte baja del abdomen.⁶⁹ Casillas Romo comenta que es una enfermedad bastante frecuente en el ámbito huichol y que corresponde al “latido”, padecimiento que se encuentra presente en diferentes ámbitos indígenas de México.⁷⁰

⁶⁷ Casillas Romo, Armando, *Nosología mítica de un pueblo...*, p.89.

⁶⁸ Johannes Neurath explica que dicho atado es *Tatei Niwetsika* y también representa a toda la gente que pertenece al *xiriki* y a sus coamiles. En Neurath, Johannes, *Ofrendas y ritualidad indígenas*, p.32.

⁶⁹ Aedo, Ángel, *La región más oscura...*, p.201.

⁷⁰ Casillas Romo, Armando, *Nosología mítica de un pueblo...*, p.88.

Don Pascual me explicó que la enfermedad del venado o *maxaixiya*, es producida cuando a una persona “le pega un venado” ocasionándole pérdida de peso. Otros síntomas son hinchazón del abdomen, desgano y extrema palidez.⁷¹ Esta expresión alude a que el espíritu del venado daña a la persona: “El alma del animal toma posesión del cuerpo del enfermo”, explican Zolla y colaboradores.⁷² La padecen sobre todo niños a consecuencia de que sus padres no han cazado venado y, por ende, no han hecho alguna fiesta. Entonces el *mara'akame* les indica a los padres que tienen que realizar la cacería, hacer la ceremonia y preparar las ofrendas: jícaras y flechas untadas de sangre de venado que se llevan al lugar sagrado que el chamán les indique.

En la obra de Vázquez Castellanos,⁷³ de Casillas Romo⁷⁴ y en *La medicina tradicional de los pueblos indígenas de México*,⁷⁵ se describen una gran cantidad de padecimientos que se encuentran vinculados con alguna de las deidades del panteón huichol.

La enfermedad provocada por difuntos

La presencia de los difuntos en el mundo huichol es una fuente de enfermedad y desgracia para los vivos. Por este motivo, “la corrida del alma” es fundamental, porque con esta ceremonia el *mara'akame* se asegura que el muerto no regrese y no pueda perjudicar a sus familiares o a cualquier otra persona. Sin embargo cuando por alguna razón esto no se lleva a cabo, los muertos se manifiestan como aires que traen consigo enfermedad.

Claudio, un hermano de Santos y Casimiro, me contó que una noche que iba caminando por la Cebolleta, vio a una persona muy alta pero que no tenía cara, por lo que supuso que era un muerto. Me platicó que una vez un tío suyo caminaba rumbo a Tierra Blanca (una de las rancherías de San Andrés), cuando

⁷¹Zolla y colaboradores, *La medicina tradicional...*, p.288.

⁷²*Ibidem*.

⁷³Vázquez Castellanos, José Luis, “Mitología, enfermedad y curación...”

⁷⁴Casillas Romo, Armando, *Nosología mítica de un pueblo*

⁷⁵Zolla y colaboradores, *La medicina tradicional...*, pp.277-291.

sintió un aire, se asustó y se fue corriendo. Pasando La Tristeza le dio sueño y se quedó dormido en una piedra. Entonces soñó que ese aire era un muerto, en el sueño lo vio amarrado, tenía los ojos cerrados y flotaba. Comentó que también se pueden escuchar voces que te llaman y si vas al lugar donde se encuentra este aire de muerto, te enfermas.

Santos me dijo que cuando aparece este aire de difunto, suelen escucharse voces de niños que pasan junto a ti. Advirtió que cuando se aparece un muerto en tu camino, te puedes perder. Cuando te acercas a ese aire te provoca calentura, pérdida de apetito y diarrea. Para curar este padecimiento el *mara'akame* ve al muerto que tiene agarrada a la persona, a quien le hace una limpia y le sustrae un hueso de muerto que parece un dedo.

José Carrillo señala que *haikuli* es el aire de los muertos:

Cuando alguien muere, el remolino trae al muerto porque quiere decirme alguna cosa o trata de causarme un mal. Si yo lo veo a tiempo hago la señal de la cruz con los dedos y digo tres veces, cruz, cruz, cruz, para que se desvíe. Si me agarra, me puede doler la cabeza o darme calentura... El *haikuli* tiene derecho a pasar, a que nadie se meta en su camino. La gente lo mira y dice: "Ya pasó un muerto".⁷⁶

El difunto que puede causar enfermedad puede ser un desconocido, pero también un familiar; Santos dijo que a veces en el aire llega tu papá, tu mamá o un abuelo muerto y si interactúas con ellos te enferman.

En una ocasión, vi a don José Muñoz curar a una muchacha a quien le explicó que estaba enferma porque no había cumplido con sus antepasados. Entonces le indicó que tenía que poner en una jícara maíz y pinole y que les hiciera una oración pidiéndoles que la ayudaran y la dejaran vivir en paz. La joven se comprometió a hacer lo que don José le pidió, y él le dijo que iba a prender una vela y que ahí le iban a avisar si ella había cumplido bien y si los antepasados estaban conformes o no.

⁷⁶ José Carrillo en Benítez, Fernando, *Los indios de México*, p.280.

Las personas flecha o *irikate* antes de manifestarse pueden ocasionar enfermedad en algún familiar, sobre todo, explica Perrin, en los niños.⁷⁷ Don José Benítez comenta que de repente puede caer una “astillita de piedra de cristal” y entonces un *mara'akame* tiene que hacer una ceremonia, para sacar al *urikame*, se tiene que poner en el *xiriki*, se le debe hacer su fiesta y hay que sacrificarle un toro o un venado para que la persona se cure.

Cabe señalar que el *irikame* no precisa que la persona haya fallecido para revelarse,⁷⁸ sino que aquellas personas vivas que han desarrollado suficientemente su *iyari* pueden materializar esta pequeña piedra de cuarzo. Estas personas-flecha se veneran como antepasados en el *xiriki*, pero si no se realizan los ritos correspondientes, “deciden irse, desaparecerse o convertirse en enfermedades que afligen a los miembros no cumplidos del grupo”.⁷⁹

La brujería

En el mundo huichol, la brujería es una causa de enfermedad, muerte e infortunio bastante frecuente. Casimiro me explicó que un *mara'akame* “malo” o brujo para realizar un daño, emplea diferentes objetos: pelo y/o huesos de venado, plumas de tecolote, maíz y una vela prendida, que aunque físicamente esté apagada, desde un nivel más sutil, siempre se encuentra encendida, y cuando se acaba, el embrujado muere. Lucas me dijo que para hacer brujería, el *mara'akame* utiliza flechas, carbones o velas que van dirigidos al *iyari*. Me relató que una vez que le dolía la cabeza y no se podía concentrar, consultó a doña Silvia, quien lo limpió y le sacó de las sienes dos hojas de *kieri*, explicándole que le hicieron un daño.

La brujería desencadena una serie de obstáculos en la vida de la víctima: problemas familiares o económicos, enfermedad, infertilidad e incluso la muerte. El daño puede estar enfocado en evitar que una mujer conciba a un hijo. Don José

⁷⁷ Perrin, Michel, “The Urukáme...”, p.418. Este artículo trata en profundidad el tema del *uru'kame*.

⁷⁸ Neurath, Johannes, “Objetos votivos huicholes...”, p.32.

⁷⁹ Neurath, Johannes, “El culto a los muertos...”, p.20.

Muñoz me dijo que un brujo puede amarrar la matriz de una mujer para que sea infértil, entonces el *mara'akame* tiene que desatarla para erradicar el mal.

La hechicería no sólo afecta el ámbito individual o familiar, sino que puede ocasionar un daño a todo un pueblo. Casimiro me dijo que un *mara'akame* brujo es capaz de alejar las lluvias.

En cuanto a la forma en que se ejecuta la brujería, Casimiro me explicó que el daño puede realizarse de dos maneras: la primera es proyectándolo como un objeto: si es una flecha causa dolor; cuando es un carbón, el embrujado se enojará por cualquier cosa, de manera análoga al carbón, “se prenderá”, y si es en forma de telaraña la víctima se sentirá muy triste e incluso podría llegar a suicidarse.

Se ha registrado que la flecha es el medio más frecuente para realizar un daño. Benítez explica que esta “flecha de enfermedad” es negra y tiene dos puntas:

En el cabo se inserta una segunda punta y en ella se guarda un pelo de vaca para que los animales del hechizado mueran, un pelo de venado para que no pueda cazarlo y un pelo de maíz para que cuando las cañas estén jiloteando sople un ventarrón y le tire su milpa.⁸⁰

El maleficio puede enterrarse en las cercanías de la casa de la víctima, pero esto no es indispensable, pues aunque la víctima no viva en el pueblo, si el brujo lo vio, le puede hacer un daño. Además existen otros lugares en donde se puede llevar el hechizo, como a *Reu'utari*, roca ubicada entre Mesa del Nayar y Santa Cruz del Guayabel, Nayarit, e incluso al desierto de *Wirikuta*.⁸¹

Neurath y Gutiérrez documentaron un caso muy interesante de curación de brujería al que asistieron en *Reu'utari*. Comentan que para realizar un daño se emplean “flechas malas”, cuya punta es de palo de Brasil y la parte de arriba es de carrizo, dentro de la cual se colocan diferentes objetos o sustancias para realizar el maleficio, se emplean sobretodo polen de maguey o *kieri*. El *mara'akame* que hizo la curación también encontró un muñeco de cera, un pequeño disco de cantera que representaba a la familia del embrujado y la mitad de una mazorca semipodrida y

⁸⁰ Benítez, Fernando, *Los indios de México...*, p.314.

⁸¹ Neurath, Johannes y Arturo Gutiérrez, *La flecha del mal...*

desgranada, que representaba la cosecha de la víctima. Además de otras flechas, se encontraron un caracol, un insecto y una raíz, que se transformaban en una mujer seductora que aparecía en las pesadillas de la víctima.⁸²

Don Antonio Parra me explicó que muchos malos sueños son consecuencia de un embrujo. También hay animales que pueden aparecer en los sueños como un toro, una zorra o un tecolote; pues estos animales son con los que trabajan los brujos negros.

La segunda forma en que un brujo puede atacar a una persona es proyectando una parte de sí mismo como un animal, por ejemplo, en forma de ratón que poco a poco lo morderá hasta matarla. Al respecto, Vázquez Castellanos explica que un brujo puede robarle el espíritu a la gente para apoderarse de él, mandando la *iteoki*, forma en la que este autor nombra a la flecha de enfermedad, o puede transformarse el mismo brujo en un nahual.⁸³

Como se mencionó más arriba, Preuss menciona que cuando fallece un anciano, este puede crear un animal o *itauki* antes de morir, el cual puede causar enfermedades.⁸⁴

Por su parte, Casillas Romo señala que el *itauki* es un peligroso espíritu animal visible únicamente al chamán, que causa una enfermedad conocida como *nierikaxiya*, o sea, la enfermedad del *nierika*, la cual causa tristeza y aversión a las personas.⁸⁵

La capacidad de exteriorización de una entidad anímica por parte de una persona con características especiales como un brujo, ha sido planteada en el contexto mesoamericano por diversos autores, articulándola dentro del ámbito del nagualismo.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Vázquez Castellanos, José Luis, "Mitología, enfermedad y curación...", p.198.

⁸⁴ Preuss, Konrad, "Viaje a través del territorio...", p.182.

⁸⁵ Casillas Romo, Armando, "The shaman who defeated etsy sicknesss (smallpox)", p.221.

Para Romero, el poder de nagualización consiste en la capacidad de “introducir” el *tonal* en el cuerpo de un animal, gracias a lo que se adquieren las facultades de éste.⁸⁶

En el ámbito huichol, se dice que una parte del brujo puede exteriorizarse y adoptar la forma de un animal; de manera parecida a la forma en que ciertos iniciados pueden proyectar parte de su *iyari* en un cristal de cuarzo conocido como *urukame* o “persona flecha”. También existen *mara’akate* que, tras seguir la iniciación chamánica con los lobos, pueden lograr transformarse en éste animal,⁸⁷ el cual también puede adoptar la forma humana a voluntad. Estas capacidades requieren un grado de iniciación que permite el externamiento de la entidad anímica correspondiente, aunque dicho tema debería ser retomado con mayor profundidad en investigaciones futuras.

Como ya se dijo, tanto los *mara’akate* que curan como los que dañan, han pasado por un período iniciático, poseen don de ver y han desarrollado “el modo mágico de pensar”; por lo tanto, pueden leer el *nierika*-rostro de la persona y al tener acceso a este conocimiento invisible pueden curarla, pero también dañarla, a partir de ciertas acciones mágicas. En realidad las fronteras entre unos y otros no son fijas, pues quien es capaz de curar la brujería, también es capaz de realizarla. En opinión de Fagetti:

Hacer el bien curando o hacer el mal enfermando o causando la muerte constituyen, indudablemente, dos aspectos de un mismo fenómeno, fundidos a veces también en las facultades de algunos especialistas expertos en “poner y quitar”.⁸⁸

De esta manera, al adquirir el poder de visión de los aspectos invisibles de la realidad y el poder contactar con las divinidades, le permite al *mara’akame* emplear este poder para bien o para mal, como menciona Romero: “la decisión de cómo

⁸⁶ Romero, Laura, *Saber ver, saber soñar...*, p.76.

⁸⁷ Eger Valadez, Susana, “Wolf power and interspecies communication...” pp.283-289.

⁸⁸ Fagetti, Antonella, *Síndromes de Filiación Cultural*, p.55.

ejecutan sus conocimientos y poderes depende de ellos, pero sobre todo de las circunstancias".⁸⁹

Las acusaciones de brujería son más o menos frecuentes al interior del pueblo huichol, las cuales son propiciadas por envidias generadas entre los diferentes *mara'akate*. Casimiro relató cómo un tío de él, que había logrado un alto grado de iniciación, fue asesinado debido a las inculpaciones que recibió de ser brujo. "Es que los *mara'akate* malos se pusieron celosos por lo que sabía mi tío y por eso dijeron que era brujo y lo mataron".

Independientemente de que muchos *mara'akate* curen y dañen, el querer ser un iniciado despierta envidias y sospechas entre los otros *mara'akate*, de manera que el ser acusado como brujo es una posibilidad que queda latente en la vida del iniciado.

La curación de la brujería

No todo *mara'akame* puede curar un maleficio, solamente aquellos más preparados. Casimiro me explicó que los *mara'akate* que pueden revertir el daño, deben ser cantadores. Para curar a una persona, el *mara'akame* hace una velación en la que canta con el fin de "esconder a la persona", para lo cual se confecciona una flecha que representa al embrujado y esta flecha posteriormente se llevará a un lugar sagrado cuya localización exacta sólo el *mara'akame* conocerá. Santos me dijo que un destino probable es la parte alta de Piedra Blanca que se encuentra en San Blas, Nayarit.

Don Lucio, el papá de Casimiro, fue enseñado por algunos *mara'akate* que también eran brujos para que el siguiera este camino, pero él no asumió este compromiso. Sin embargo, aprendió algunos secretos sobre la curación. Casimiro cuenta que cuando él era niño, un brujo quería hacerle daño y, para evitarlo, su papá lo escondió debajo de un árbol de *kieri*, empleando para ello una flecha.

En estas curaciones de brujería, la flecha representa a la persona, la cual se esconde para que el brujo responsable del daño no pueda verla, es decir, no sea

⁸⁹ Romero, Laura, *Saber ver, saber soñar...*, p.94.

capaz de “leer” su *nierika*. Entre los tepehuanos, los curanderos realizan ciertas curaciones en las que se fabrica una flecha, la cual es tratada como si fuera la persona.⁹⁰

Yasumoto comenta que aquel brujo que desea perpetrar algún mal puede pedir asistencia a *Haramara* o utilizar el polen del *kieri*.⁹¹ Tanto en *Haramara*, como en el árbol del *kieri* se puede encontrar el veneno y el contraveneno que enferma y cura a la víctima de una brujería, dependiendo de la intención del *mara'akame*.

Don Toño me dijo que curar la brujería es un trabajo difícil y caro, que puede costar alrededor de tres mil pesos, porque implica largos ayunos, comer *hikuri* durante la curación para pedir la asistencia de los dioses para ver qué tiene la persona y quién es el responsable del daño. Para tener la fuerza suficiente para realizar la curación, es necesario ir a un lugar sagrado a realizar ayunos ante los *kakauyarite*, quienes le otorgan al *mara'akame* este poder. Después en el mundo onírico, se da un enfrentamiento entre el brujo y él; y cuando don Toño logra vencer a su rival, cura al enfermo. Entonces el daño se regresa a quien lo hizo, quien como consecuencia enferma y puede llegar a morir.

Don José Muñoz me relató que en una de las ocasiones que estuvo trabajando en el Hospital Integral de Jesús María, atendió a un soldado que estaba enfermo por andar buscando plantíos de mariguana. Explicó que los coras tienen a su cuidado algunos sembradíos y que “los tapan” con un encantamiento. Para ello, colocan flechas en cada esquina de éstos, para que cuando vayan los soldados a buscarlos, “sólo vean el cerro”, pues se encuentran cubiertos por nubosidades. Entonces este soldado agarró la flecha y se enfermó, porque en ésta “se encuentra el animalito” responsable del mal. También me dijo que cuando algún paciente tiene algún trabajo de brujería, nunca le revela el nombre de la persona que hizo el daño, porque entonces se generan chismes que lo pueden afectar.

⁹⁰ Reyes, Antonio, *Las flechas como objetos de expresión en el norte de México. El caso o'dam*.

⁹¹ Yasumoto, Masaya, “The psychotropic *kiéri*...”, p.255.

Don Nazario me explicó que para curar “un daño” es necesario que tanto el *mara'akame* como el paciente ayunen durante cinco días. Entonces se realiza una velación en la que, después de comer *hikuri*, el *mara'akame* canta y *Kauyumari* le revela porqué está enferma la persona y quién es el responsable del daño.

El *mara'akame* se enfrenta en sueños con el brujo. Si el *mara'akame* es más fuerte que el brujo y lo vence, entonces retira el daño del paciente, el cual se revierte al brujo o a la persona que lo encargó. Por lo tanto, “la brujería huichola es un asunto de vida o muerte”.⁹²

Como se ha venido mencionando, tanto en la brujería como en su curación, es indispensable tener la fuerza mágica suficiente, que se logra a partir de los sacrificios, lo que permite pensar correctamente para perpetrar el acto mágico. Cuando se trata de curar una brujería, se da un enfrentamiento entre el brujo y el curandero, y aquél que tenga mayor fuerza, será el vencedor.

Niwemamapakaxiri: Se le perdieron los hijos

Como se vio en el segundo capítulo, en la cabeza existe una región conocida como *ne-riwema*, zona en donde se localizan “los cinco hijos”. Cuando la persona está sana se encuentran completos, pero si sufre un accidente grave se pueden desacomodar e irse a los pies, a las manos o a otras regiones del cuerpo; también pueden perderse en el lugar del accidente. Don Toño explicó que normalmente son como cinco velas que se encuentran prendidas, si alguna se apaga viene la enfermedad, si se apagan dos, la persona empieza a perder la conciencia y así sucesivamente hasta el grado de que si todas se apagan sobreviene la muerte. Santos expresó que entre más “hijos” se extravíen, la persona se va sintiendo enferma, “como ida”, borracha o mareada; puede llegar a la inconsciencia y si se pierden todos, muere.

⁹² Neurath, Johannes y Arturo Gutiérrez, *La flecha del mal...*

Zolla y colaboradores comentan que cuando se pierde uno de los componentes, la persona queda aturdida, después tiene diarrea, debilidad, inapetencia y dolor de costado, especialmente cuando bebe agua.⁹³

Don Toño señaló que para poder curar esta enfermedad llamada *niwemamapakaxiri* (se le perdieron los hijos) o *aniwemapakawe* (se le perdió un hijo), se puede simplemente, reacomodarlos en su sitio cuando se movieron de lugar; pero si hay una pérdida, entonces se le pide a los dioses que se los den o también se pueden tomar de un perro. Lo conveniente es curar a la persona inmediatamente después de que sufre este accidente, pero si ya pasó mucho tiempo es necesario hacer una velación con canto; este trabajo es más caro porque es más difícil encontrar a esos “hijos” extraviados.

Santos relató el caso de un señor al que le pusieron dos “hijos” de un perro. Dijo que estaba borracho y que iba caminando por el monte cuando se cayó. Después de atender sus heridas fue con un *mara'akame*, quien buscó a “los hijos” en el lugar del accidente, pero lamentablemente ya habían muerto porque estaban congelados; entonces le pusieron dos “hijos” de dos cachorros de perro, uno de cada uno. Aunque todo ser viviente posee estos “hijos”, sólo los de los perros pueden ser tomados para reemplazar a los de los humanos. El porqué se pueda dar esta sustitución, puede encontrarse en el mito de origen de *Watakame* y su perrita, la cual después del diluvio se transforma en mujer y es la madre de la que descienden los huicholes, aunque en otras versiones del mito es la progenitora de toda la humanidad:

Ya cuando la bañó la perra se convirtió en mujer y Watakame le dijo: “De aquí en adelante ya vas a ser gente, ya no vas a ser perra y así vamos a poder rendir, a ver hasta donde llegamos”. Ya se puso a trabajar y pos de ahí, que tuvieron una familia. Un hombre primero, luego una mujer, de ahí otro hombre y otra mujer... tuvo mucha familia [...] De ahí salimos todos, gente de nosotros. Por eso, como quiera que sea, nosotros somos hijos de perra, nuestra madre perra, la prieta. Primero salió la gente de nosotros, después los coras, de ahí los mexicaneros, después los tepehuanes y de ahí los españoles.⁹⁴

⁹³ Zolla y colaboradores, *La medicina tradicional...*, pp.289-290.

⁹⁴ Medina, Héctor, *Las andanzas de los dioses...*, pp.22-23.

Este mito ha sido recabado por diferentes autores: Lumholtz (1986) [1904];⁹⁵ Zingg (1998) [1937]; ⁹⁶ Benítez (2002) [1968]⁹⁷ y Medina (2006).⁹⁸ Neurath y Gutiérrez (2003) también dan cuenta de dicho mito y señalan su presencia entre los coras, los mexicaneros y los tepecanos.⁹⁹

La búsqueda de familia

A lo largo del trabajo de campo pude constatar que una de las causas más frecuentes por lo que la gente va con el *mara'akame* es para poder tener hijos, tanto en el contexto huichol, como en el mestizo. La infertilidad puede ser consecuencia de algún castigo de una deidad o de que un brujo “amarre” la matriz evitando así la concepción.

En el primer caso, el *mara'akame* le pide a los dioses que la mujer pueda quedar preñada; después con las plumas de sus *muwierite* “agarra al bebé” y lo pone en el vientre de la mujer. Don Toño hace un canto para llamar al niño. Atiende a la mujer tres veces al mes, sino no se embaraza la atiende otro mes, hasta que pueda concebir.

También el *mara'akame* puede elegir el sexo de un bebé, sobre todo cuando sólo se han procreado niñas y se quiere a un niño, entonces el *mara'akame* le realiza una curación de manera análoga a la descrita anteriormente, en la que “agarra al niño” y lo pone en el vientre de la madre. Angelita, una mujer de San Andrés me contó que de esta manera un *mara'akame* la curó para que pudiera tener hijos, porque hasta ese momento sólo había procreado niñas. De igual forma, Ma. Elena, la esposa de don José Muñoz, me dijo que una de las hijas de su primer matrimonio, le pidió a don José que la curara para que pudiera concebir a un varón.

⁹⁵ Lumholtz, Carl, *El México Desconocido*, pp.189-191.

⁹⁶ Zingg, Robert, *Los huicholes. Una tribu de artistas*, Vol. I, pp.150-151.

⁹⁷ Benítez, Fernando, *Los indios de México*, Vol.II, pp.168-169.

⁹⁸ Medina, Héctor, *Las andanzas de los dioses...*, pp.17-26, 41.

⁹⁹ Neurath, Johannes y Arturo Gutiérrez, “Mitología y literatura...”, pp.318-321.

Los niños que nacen por la petición del *mara'akame* son “delicados”, no se les puede regañar ni pegarles, tampoco dejar de alimentarlos porque se enferman y mueren. Es indispensable criarlos con mucho amor y cuidado.

Ramón Medina explica que el nacimiento de los niños es propiciado por una deidad femenina *Tatei Niwetúkame*, quien es también responsable de la determinación del sexo del niño y de “completarlo”, es decir, darle la fuerza esencial de la vida.¹⁰⁰

Fernando Benítez señala a *Turikita* como la diosa de los niños, a quien le piden las mujeres que no han podido procrear. “La diosa escucha sus ruegos con la condición de que no deben pegarles pues de lo contrario morirán”.¹⁰¹

Casimiro me explicó que algunas veces, *Tatei Niwetúkame* cambia el sexo del bebé cuando la mujer está embarazada. El feto puede ser una niña, pero si así le parece conveniente a la diosa, le cambia de sexo y nace como niño, por eso existen hombres con rasgos físicos finos, “como de mujer”.

Enfermedades contemporáneas: nuevos retos

En la actualidad existen diferentes enfermedades que sobrepasan el campo de acción del *mara'akame*, como el cáncer o la diabetes. El encargado del Hospital Integral de Jesús María habló sobre los nuevos problemas de salud que enfrentan los indígenas del Gran Nayar como son la contaminación del agua, la tierra y el aire; el consumo de comida chatarra, de refrescos y de cerveza que están provocando padecimientos como la diabetes, que antes no afectaban a esta población.

Don Toño comenta que enfermedades graves como el cáncer, también “desacompletan” al *kípuri*, al igual que la brujería o una enfermedad provocada por un castigo de los dioses. Relató el caso de un hermano a quien le

¹⁰⁰ En Furst, Peter, *El concepto huichol...*, p.15.

¹⁰¹ Benítez, Fernando, *Los indios de México*, Vol.II, p.163.

diagnosticaron cáncer en el estómago y no podía comer, por lo que murió. “Eso nosotros no lo podemos curar, ni los doctores tampoco”, agregó.

En los mitos huicholes se puede ver la forma en que se han ido incorporando los distintos padecimientos que a lo largo del tiempo han afectado a los *wixaritari*. El surgimiento de enfermedades como la viruela,¹⁰² el sarampión, la disentería, la neumonía, la rubeola y la peste,¹⁰³ se vincula con el nacimiento del Sol. También en el mito se han integrado formas contemporáneas de curación como la vacunación. Zingg afirma que esto “demuestra una notable integración de un rasgo foráneo en la cultura de los huicholes”¹⁰⁴ y explica que para prevenir la viruela, *Kauyumari* vacuna a la gente y que los *mara'akate*:

Vacunan con una sustancia obtenida de las pústulas de una persona enferma, después de cantar durante toda la noche el mito del establecimiento de esta ceremonia del dios-Sol. Tomando una espina limpia, el shamán vacuna en forma de cruz sobre la frente, las mejillas y el mentón, o en la frente, hombro y pecho.¹⁰⁵

De esta manera en el mito y en la práctica del *mara'akame* se van integrando nuevos retos a los que se enfrentan, y como se verá más adelante se va trabajando en nuevos espacios de curación.

Los sueños en la práctica del *mara'akame*

El soñar es un aspecto medular de la actividad chamánica en general y en este caso de los *mara'akate* huicholes también, como ya se mencionó. El *mara'akame* es “el que sabe soñar”,¹⁰⁶ por lo tanto, conserva una forma de comunicación con los dioses por la vía onírica durante toda su vida. Zingg narra un mito en el que *Kauyumari* descubre la razón por la que un niño estaba enfermo: “Soñó que el chico estaba

¹⁰² Benítez, Fernando, *Los indios de México*, Vol.II, p.188.

¹⁰³ Casillas Romo, Armando, *Nosología mítica de un pueblo...*, p.115. En esta obra se vincula cada una de las enfermedades con un punto cardinal: La viruela y el sarampión con el centro, la disentería con el oeste, la neumonía con el este, la peste con el sur y la rubeola con el norte.

¹⁰⁴ Zingg, Robert, *Los huicholes...*, Tomo I, p.293.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p.292.

¹⁰⁶ Ver *supra*, p.101.

jugando en las milpas y un grano de maíz se le metió en el abdomen”.¹⁰⁷ La relevancia de los sueños en la actividad del *mara'akame* se encuentra documentada por diferentes autores.¹⁰⁸

Don Pascual indicó que: “Un curandero siempre está soñando”. Este *mara'akame* cuenta que para soñar reza y emplea sus *muwierite* para que se facilite la revelación onírica:

Tengo que orar, a ver qué sale entonces yo me pongo la pluma aquí [en la cabeza], ya me acuesto, ya me duermo, ya en el sueño me dicen, por esto está enfermo. Ya entonces, en la mañana, cuando ya amanece, entonces ya le voy a platicar, mire esto así, por eso está enferma, esto falta. Todo tiene que salir en el sueño, pues soñando en la noche, ya al otro día le diré de dónde viene la enfermedad.

Los dioses le indican al *mara'akame* las causas de la enfermedad de la persona: si es por una transgresión a la costumbre, sueña a la deidad ofendida que mandó la enfermedad, quien además le dice qué es lo que el enfermo debe de hacer para curarse, por ejemplo, que ofrendas preparar y a qué lugar sagrado acudir. Don Cruz Silvestre explica:

El sueño es lo que te lleva, el sueño es lo que uno ve, y ahí está un patrón, *Kauyumari*. Ese es el venado. Hay dos patrones, el otro es el *kieri*, pero él sólo no puede. Los dos van a pasar los cuatro puntos cardinales, para preguntar si está mal ese, quién es el que lo está teniendo mal, qué es lo que falta, por qué lo tienen agarrado, amarrado. Nosotros juntos con el patrón vamos a entrar, vamos a seguirle, para que lo suelte.

Como se mencionó anteriormente, después de una sesión de canto chamánico, don Cruz Silvestre tuvo algunas revelaciones oníricas sobre el porqué la persona que lo había ido a ver estaba enfermo y le dijeron cuáles eran las ofrendas que tenía que realizar para que pudiera sanar.¹⁰⁹

Si es por brujería, en sueños el chamán puede ver al nigromante y enfrentarse con él. Don Antonio Parra explicó¹¹⁰ que de esta manera se enfrenta al

¹⁰⁷ Zingg, Robert, *Los huicholes...*, Vol. I, p.291.

¹⁰⁸ Lumholtz, Carl, *El México desconocido*, p.237; Zingg, Robert, *Los huicholes...*, Vol. I; Rossi, Ilario, *Corps et Chamanisme*, p.136; Benítez, Fernando, *Los indios de México*, Vol. II, p.601; entre otros.

¹⁰⁹ Ver *Supra*, p.152

¹¹⁰ Ver *Supra*, pp. 170-171.

brujo responsable del daño y Braulio comenta que la batalla entre el *mara'akame* que hizo el daño y el que lo quiere retirar se da en el mundo onírico:

En los sueños se pelean para que le quite la enfermedad, para que se acabe, esa es la idea, nada más el *mara'akame* en los sueños, porque así he soñado yo, han llegado personas que conozco que son *mara'akame* que nos están hechizando, entonces ahí viene de esa enfermedad, que nos hacen una maldad, un chisme.

En el mundo onírico se pueden revelar una gran cantidad de mensajes de los dioses, como puede ser la fecha más adecuada para realizar una fiesta; también cuando se va a ir a la cacería del venado, el chamán sueña el lugar en donde lo van a encontrar y, como ya se dijo, los *kawiterutsixi*, los ancianos más sabios de la comunidad, sueñan quién será el siguiente gobernador y de esta manera designan a los representantes.

Muchos de los sueños del *mara'akame* son de carácter premonitorio. Don Antonio Parra me dijo que él siempre le pone atención a sus sueños, porque en éstos puede encontrar signos que le puedan advertir sobre asuntos que vayan a suceder en los siguientes días.

En el primer capítulo se explicó que Don José Muñoz al encontrar a una de las diosas de la lluvia, *Urieme*, manifestada como una serpiente de piedra, soñó con una muchacha, que era la misma diosa de la lluvia, y al preguntarle si se iba a vivir con él, accedió a que la llevara a su Callihuey.

El soñar para los iniciados es consecuencia de haber desarrollado su *iyari* y haber obtenido *nierika*; el poder ver lo invisible y conocer el mundo de los antepasados. El *nierika* es lo que le permite al *mara'akame* diagnosticar y curar las enfermedades; escuchar y entender las palabras de los dioses; saber soñar e interpretar esos sueños.

La práctica en espacios teiwarixi¹¹¹

Los *mara'akate* desde hace tiempo gozan de reconocimiento en el mundo *teiwari* como chamanes, primero con los grupos mestizos que se encuentran cerca de la

¹¹¹ Plural de *teiwari*

Sierra como Huejuquilla el Alto, Jalisco o Tepic, Nayarit;¹¹² a partir de los sesentas por la fama que los chamanes huicholes ostentan, es frecuente que vayan a un mayor número de ciudades a realizar curaciones como el Distrito Federal, Guadalajara, Puebla o Veracruz. Pude acercarme a la actividad de don Antonio Parra, de Santos y de don José Muñoz en estos nuevos lugares.

En términos generales, existen dos niveles de intervención en el contexto *teiwarixi*. Las limpias que realizan a personas y a lugares y las velaciones que algunos *mara'akate* llevan a cabo. Revisemos con mayor detenimiento ambas prácticas.

Nuevas curaciones...

Don Antonio Parra desde hace nueve años frecuenta un centro de terapias alternativas en la ciudad de México, y ha tomado diferentes cursos de medicinas alternativas como *reiki* y terapias con cuarzos. Cada curación tiene un costo de 180 pesos, de los cuáles él recibe ciento diez pesos. Don Antonio tiene asignado un consultorio en donde realiza sus limpias; también puede salir del centro para limpiar casas y negocios por un costo aproximado de quinientos pesos, aunque dependiendo del lugar, dicho precio puede variar. Me contó sobre una limpia que realizó en un despacho de abogados, la cual le tomó mucho tiempo y cuyo costo fue mayor, porque “había mucha envidia”.

Don Toño me explicó que las actividades que realiza en el contexto urbano son diferentes a las efectuadas en el ámbito *wixarika*. En el primero, están reducidas a la curación mientras que en la Sierra ha fungido como cantador del *xiriki* de la Tristeza, además fue un elemento clave en la fundación de la escuela primaria que se encuentra en La Cebolleta.

Por otro lado, me dijo que las enfermedades de los huicholes no son las mismas que las de los mestizos, fundamentalmente porque éstos no siguen los

¹¹² Neurath, Johannes, comunicación personal

compromisos de la religión huichola y por ende no se enferman por la acción de los dioses.

Las causas por las que atiende a la gente en la ciudad de México son por brujería, envidia, suerte en los negocios y para que les ayude a tener hijos. En una ocasión, conocí a una mujer joven y a su hijo, que lleva ya varios años frecuentando a don Toño, quien me contó que ese bebé “él lo había pedido” porque ella no podía embarazarse, entonces la curó una vez por mes durante cuatro meses hasta que pudo concebir.

Por su parte, don José Muñoz atiende a una gran cantidad tanto de huicholes como de mestizos, que viven en Tepic y sus alrededores. También ha curado gente de diferentes partes del mundo y ha viajado a diversos lugares para realizar sus curaciones como Morelos, Monterrey y a la Universidad de Chapingo, en el Estado de México.

En una ocasión curó a un canadiense, al que un *lakota* le había puesto “un ojo de tecolote” “para que no estuviera a gusto”, entonces don José se lo quitó. Otra vez, un alemán lo iba a llevar a su país natal a que curara a un familiar que estaba muy enfermo y justamente cuando se iba a ir con él, le hablaron por teléfono para decirle que había muerto. Al ser miembro de la Organización de Médicos Indígenas ha realizado viajes en diferentes lugares de México e, incluso, el gobernador de Nayarit lo llevó a España como parte de un intercambio cultural y comercial que se realizó en este país. Don José inauguró el evento con una limpia y durante el tiempo que estuvo allá realizó diferentes curaciones a la gente que se lo pedía, además de vender su artesanía.

En otro momento fue a un pueblo del estado de Morelos y ahí le solicitaron que dirigiera una ceremonia para que lloviera. Él le ordenó al grupo de gente que ayunara, pero no lo hicieron, así que no se completó la ceremonia. Me explicó que cuando no llueve es necesario que el *mara'akame* platique con “el dios” para saber qué tiene, si está enojado o cuál es la razón por la que no manda las lluvias. Entonces hay que ofrecerle pinole, agua, copal y velas para que las mande. Don

José canta para platicar con “el dios” y para llamar a las madres de la lluvia, que son siete y son como “rayos”. Al escuchar el canto, éstas se juntan y caen relámpagos, propiciando así la lluvia.

Además, todos los jueves don José hace una limpia a todos los turistas que llegan a Mesa de Nuevo Valley. Esta limpia es parte de la “representación cultural” que se hace en esta comunidad. Esta “limpia turística” va encaminada a “evitar la mala suerte” o a mostrar la “cura chamánica” que los indígenas huicholes realizan, pero en realidad no se busca la cura de los participantes, ni los participantes buscan cura. De las veces que estuve en el tianguis, solamente en una ocasión, una mujer norteamericana que tenía dificultades para caminar, le pidió a don José que le hiciera una limpia personalizada. En realidad, la limpia de este día es una representación de una curación; el mismo don José explica que los jueves el no atiende gente, “sólo le vendemos a los gringos”.

Por su parte, Santos periódicamente sale de La Cebolleta para ir al Distrito Federal, Puebla y Veracruz con el propósito de vender su artesanía y hacer sus curaciones. Con este fin, ha asistido a diversos eventos y generalmente siempre encuentra trabajo en cualquiera de estos lugares. Santos me contó que una vez en la ciudad de Puebla, fue a una casa en donde se oían cosas por lo que se creía que existían fantasmas. Cuando la limpió con el *muwieri*, de las plumas surgió una piedra negra. Cuando terminó de limpiar este lugar le dolió la cabeza y se sintió mareado. Como es su costumbre cuando hace un trabajo, por la noche se limpió con una veladora blanca y así se le quitó el malestar.

Don Rutilio, un *mara'akame* que conocí en *Zitakia*, donde tiene un consultorio, me dijo que una familia de Oaxaca lo llamó para que limpiara una casa en la que también se escuchaban cosas y las personas que vivían ahí veían una sombra, por lo que se sospechaba la presencia de un difunto. Para alejar al muerto empleó espinas, ocote quemado y salvia, amarró estos elementos y los puso en ciertos lugares de la casa: en las ventanas, puertas y en donde éste se aparecía. Con esto, se logró alejar al difunto.

Estos aspectos de la práctica chamánica contemporánea se encuentran presentes en distintos contextos urbanos alrededor del mundo, donde cada vez más los chamanes son solicitados. En el libro de Heinze (1991) se relatan diferentes casos de chamanes, quienes han sido llamados para limpiar fábricas, alejar fantasmas y de manera general para propiciar el bienestar.

...*Nuevas ceremonias*

En algunos contextos urbanos se han realizado velaciones en las que se les da *hikuri* a los participantes, los cuales pertenecen a una gran diversidad de entornos socioculturales. Aunque el *hikuri* esté presente y dicha ceremonia concluya hasta el amanecer, ésta no tiene nada que ver con las que se hacen en la tierra *wixarika*. Un aspecto central es la ausencia del canto chamánico tan representativo de la práctica del *mara'akame*, además este tipo de ceremonias no se realizan entre los *wixaritari*; es decir, no se convoca a un grupo de personas con el único fin de comer *hikuri*, sino que su consumo se da en el ámbito ritual *wixarika*, que obviamente se encuentra ausente en el mundo mestizo.

También, como ya señalé, entre los *wixaritari* se realizan ceremonias nocturnas de curación cuando alguien se encuentra enfermo; este ritual curativo tampoco lo encontré en el contexto mestizo.

Los *teiwarixi*, al asistir a una de estas ceremonias, buscan experimentar los efectos del enteógeno, que por sus propiedades psicoactivas otorga a quien lo consuma una percepción diferente y probablemente, el acceso a una conciencia dialógica¹¹³ que le permita al sujeto auto observarse, es decir que la mente se observe a sí misma, teniendo como resultado un entendimiento de la propia vida y un vislumbre de la religión *wixarika*. Sin embargo, la obtención de *nierika* como tal, sobrepasa a estas velaciones, pues como Neurath argumenta: "Solamente se obtiene mediante la práctica del autosacrificio y de la austeridad".¹¹⁴ Este mismo

¹¹³ Fericgla, Joseph Ma., "Modificación de Consciencia y Curación".

¹¹⁴ Neurath, Johannes, *Soñar el mundo...*, p.9.

antropólogo señala que para los huicholes: “Como los mestizos son gente no iniciada por excelencia, la información sobre lo sagrado puede confiárseles en muy pequeñas dosis”.¹¹⁵

Santos me dijo que cuando se realiza una velación, los participantes pueden obtener curación, pero no lograrán ser iniciantes, o por lo menos, no en el sentido *wixarika*, al desconocer la religión y la lengua de los huicholes. Hay que reconocer que estas velaciones también conllevan un sacrificio por parte de los huicholes, pues desplazar el *hikuri* a diferentes ciudades no es una tarea fácil dado que el acoso de la policía siempre es una posibilidad. Cuando todo sale bien, el huichol está consciente de que está cumpliendo con los dioses y que el mismo *Kauyumari* lo protege de estos problemas.

También en las velaciones mestizas, la búsqueda tiene que ver con conocer el chamanismo de los huicholes y experimentar una visión diferente del mundo, sin embargo, el encuentro *wixaritari-teiwari*, plantea diversos desencuentros, como son la falta del entendimiento de la lengua y de la cultura, la fascinación occidental por el chamanismo, el peyotecentrismo, el ser un “buscador de sí mismo” o un *don Juan seeker*¹¹⁶ y una idealización romántica de la cultura huichola.

Neurath comenta:

Lo que sucede hoy en día con el peyote es, más bien, su “idolatría” de parte de los buscadores occidentales de visiones. Esta veneración desconoce los rasgos más importantes del culto tradicional, y pretende experimentar enteógenos fuera de un contexto ritual comunal.¹¹⁷

Estas velaciones, en el mejor de los casos, han dado pie a experiencias holotrópicas en los participantes. Dichos estados se caracterizan por cambios de percepción sensorial, por emociones intensas y de naturaleza no comparable a las de la vivencia cotidiana. También alteran el proceso de pensamiento, que se ve desbordado por la cantidad de información relativa a la historia personal, sobre

¹¹⁵ Neurath, Johannes, “Máscaras enmascaradas...”, p.45.

¹¹⁶ Furst, Peter y Stacey Schaefer, “Conclusion, Peyote pilgrims...”, p.504

¹¹⁷ Neurath, Johannes, *Soñar el mundo...*, p.14.

diversos aspectos de la naturaleza y el cosmos o sobre cuestiones filosóficas, metafísicas y espirituales.¹¹⁸

En conclusión, el *teiwari* podrá reflexionar sobre su propia vida, accederá a un estado de conciencia modificado, pero no verá ni escuchará a los dioses huicholes, ni será parte de los rituales comunales que sustentan a la religión *wixarika*.

Reflexiones en torno a la práctica: entre lo huichol y lo mestizo

Al inicio de este capítulo se planteó que el *mara'akame* actúa como un *trickster* en diferentes sentidos; uno de ellos se manifiesta en el contexto *teiwari*, ya que en éste el *mara'akame* muestra una imagen “tradicional”, en el sentido de que siempre que hacen un trabajo de curación en este ámbito, por ejemplo, utilizan ropa huichola, mientras que cuando se encuentran en la sierra, esto no es necesario. Además pueden hacer limpiezas y realizar ceremonias con *hikuri*, sin que en realidad se comparta una “lógica chamánica” con los participantes.

Los *mara'akate* que actúan en un contexto urbano, saben que los *teiwari* en realidad no conocen su tradición; creo que en cierto grado son conscientes del grado de fascinación que provocan en éstos, por lo cual obtener beneficios económicos de la venta de artesanía y de las “limpiezas” es un medio bastante difundido en la actualidad. También el apoyo económico de los extranjeros ha resultado útil para realizar la peregrinación a *Wirikuta*, que representa muchos gastos para los peregrinos.¹¹⁹

Con esto no quiero decir que la curación en el ámbito mestizo sea falsa, sino que en un amplio nivel, la gente que acude con los chamanes huicholes tiene una idea distorsionada de lo que éstos son y de cómo actúan. Imagen desfigurada por las visiones románticas de los huicholes, de un “buen salvaje” en contacto perfecto

¹¹⁸ El término *holotrópico* fue acuñado por Stanislav Grof y significa “orientado hacia la totalidad” o “que se mueve en dirección a la totalidad” (de la palabra griega *holos*=todo, y *trepein*= moverse hacia o en dirección a algo). Grof, Stanislav, *La psicología del futuro*, pp.22-24.

¹¹⁹ Furst, Peter y Stacey Schaefer, “Conclusion, Peyote pilgrims..”, p.510.

con la naturaleza. En el ámbito urbano pseudoesotérico, el seguir el año del calendario chino, retomar algunos de los preceptos del Feng Shui, obtener algún objeto para la “armonización” y el comprar algún artículo huichol que se piensa funciona para traer la buena suerte, pueden convivir perfectamente en el mercado de creencias contemporáneo.

En la Revista *Window Shopping*¹²⁰, distribuida en la Riviera Maya, fue publicado un artículo titulado “Los huicholes: Bordadores de Sueños” como anuncio de una tienda de arte huichol en Cancún. Además de describir lo hermoso que son las artesanías, dicen que las máscaras, esculturas, pulseras y collares tienen un gran contenido mágico y religioso para protección física y espiritual.

El chamán huichol puede actuar en ambos contextos sin que esto implique un conflicto, como buen *trickster* puede desenvolverse en la contradicción y la ambivalencia. Como curandero, el *mara'akame* actúa en dos niveles: el primero se relaciona con la práctica tradicional del *mara'akame*, que funge como sacerdote-chamán en sus comunidades, mientras que en las curaciones en el mundo *teiwari* tiene que ver más con el terreno de la suerte y el desalojo de las entidades negativas: como puede ser un trabajo de brujería o una casa con fantasmas. También dirige ceremonias en las que los participantes desean acercarse a la visión chamánica del huichol y acceder a un estado modificado de conciencia que les revele sentido y profundidad en la vida.

Perrin acertadamente menciona que la fascinación que la figura del chamán posee para el occidental se debe a que en éste confluyen aspectos que nuestra sociedad separa como la de ser médico, artista, sabio o sacerdote.¹²¹ **[Foto 48]**

Sin embargo, existe un área en la que los chamanes huicholes tienen un lugar más específico en el mundo occidental y donde su práctica adquiere un mayor sentido: es en el terreno de la magia y el tratamiento del aspecto invisible de la realidad, por eso se les busca cuando una enfermedad es difícil de curar, o como

¹²⁰ Abril-Junio del 2006.

¹²¹ Perrin, Michel, “Lógica chamánica”, p.11.

apoyo a algún malestar del que se sufre, cuando se lucha contra la incertidumbre de un nuevo negocio, cuando se sospecha que la envidia de algún enemigo lo ha llevado a perpetrar algún maleficio en contra del consultante o cuando la presencia de un difunto acecha.

Finalmente quiero enfatizar que la adaptación de la práctica chamánica en el mundo contemporáneo tanto en el contexto huichol como en el mestizo, le permite a este conocimiento subsistir y asimilar los cambios a los que se enfrenta. En opinión de Neurath: “Al crear un discurso chamánico apto para la comercialización y el consumo por parte de los no-indígenas (*teiwarixi*), los huicholes protegen lo que consideran lo más valioso de su tradición.”¹²² De esta manera, hablamos de una relación indígena-no indígena que todavía deja mucho a la investigación seria y que en el futuro se irá forjando de distintas maneras.

¹²² Neurath, Johannes, “Máscaras enmascaradas...”, p.43.

CONSIDERACIONES FINALES

Probablemente, la lección más grande de nuestras vidas sea aprender a ser libres; libres de las circunstancias, de nuestro entorno, de otras personalidades, y, por sobre todas las cosas, libres de nosotros mismos, ya que hasta que no lo seamos, seremos incapaces de brindarnos abiertamente y de servir a nuestros semejantes.

Edward Bach

A lo largo de este trabajo he planteado varios aspectos de la iniciación y la práctica del *mara'akame*, que no agota la amplitud del tema, ya que por un lado, ambas son polifacéticas, y por el otro, aunque tienen generalidades que todo *mara'akame* desarrolla, existe un vasto margen de recreación personal, al asentarse en experiencias individuales guiadas por los sueños y las visiones que estos especialistas experimentan.

Abordar el chamanismo huichol en la actualidad requiere inicialmente una revisión de los estereotipos que se han forjado en torno a este pueblo, cuyo origen puede remontarse al viaje del explorador noruego Carl Lumholtz, quien hereda uno de los mitos de Occidente que ha estado presente en la mentalidad colectiva desde la antigüedad griega y ha seguido vigente de diferentes formas a lo largo del tiempo: “el mito del buen salvaje”. La idea fundamental de éste, opone a una sociedad occidental decadente, un pueblo de “salvajes” libre de los vicios de la primera.

En el mundo contemporáneo, se idealiza a los huicholes como un pueblo unido a la naturaleza, con una espiritualidad indígena que posee una sabiduría que Occidente ha perdido. También han contribuido a esto los libros de Carlos Castaneda, que han alentado a muchas personas a buscar a su “Don Juan”, es decir al chamán que les revele la causa última de la existencia, y muestre al buscador nuevas formas de percepción que le lleven a convertirse en un chamán. A partir de esta fantasía, han surgido algunos “huichizos” que creen poseer un conocimiento

chamánico que, en los peores casos, los lleva a realizar ceremonias con peyote y a jugar con la salud de las personas prometiendo sanaciones milagrosas a enfermedades incurables.

Considero, como opina Pablo Fernández, que el pensamiento occidental se encuentra “dicotomizado”, y esta fragmentación es lo que ha generado un vacío difícil de llenar, carente de significado; porque entre más se tiene, más grande se torna.¹ De esta manera, se busca en un pueblo indígena como el huichol una sociedad que se encuentre más allá de la decadencia del mundo contemporáneo y se trata de encontrar en éste la integración del individuo consigo mismo, con los otros y con la naturaleza, que se sospecha perdida.

El problema no es acercarse a los *wixaritari*, sino que se busca en el mundo huichol un referente que llene de sentido la vida, el cual se encuentra distorsionado. Por un lado, se evita ver toda la problemática que este pueblo posee: la envidia que se genera en sus relaciones sociales, la brujería, la violencia, el alcoholismo, el machismo y el alto índice de suicidios que se dan entre los *wixaritari*². Por el otro, se generan personajes que encarnan en sí mismos la decadencia de la que huyen al aparentar ser lo que no son, anunciándose como un *mara'akame* huichol al que se le ha “revelado” un supuesto conocimiento, sintiéndose con la autoridad suficiente para “curar”, engañando a diferentes personas y disfrazando de “huichol” algo que no lo es.

Los autodenominados chamanes, en la mayoría de los casos, son charlatanes que poco comprenden lo que los verdaderos hacen. Esto ha contribuido a la tergiversación del término chamán, que como categoría antropológica resulta útil empleándolo con el debido rigor.

En el ámbito *wixarika*, se reconoce a los *mara'akate* como chamanes, y era uno de los objetivos principales de este trabajo era reflexionar sobre las características propias de éstos para esclarecer en qué se sustenta esta aseveración,

¹ Fernández, Pablo, *La sociedad mental*, pp.19-20.

² Neurath, Johannes, comunicación personal

a la luz de los estudios antropológicos sobre el tema, los cuales plantean una gran diversidad de puntos de vista que se han generado en muy variados contextos socioculturales. Un punto de partida fue el considerar, siguiendo a Perrin, que un chamán no surge de manera aislada, sino que precisa de un contexto que comparta una “lógica chamánica” que lo respalde,³ por lo cual es más adecuado hablar de un sistema chamánico *wixarika* con una cosmovisión propia. Las diferencias en la cosmovisión de los iniciados y de los no iniciados implican niveles de comprensión que no se encuentran divorciados. Los *mara'akate* son quienes conocen con mayor profundidad los mitos *wixaritari*, porque son ellos quienes conocen la historia del mundo y su verdadera forma. Don José Benítez como artista, es capaz de reflejar su conocimiento en las distintas obras que realiza y también narra fluidamente diversos mitos. De manera análoga, en la Tristeza, el mito del antepasado que habita en este lugar, sólo lo conocen algunos *mara'akate* como don Antonio Parra.

En los mitos también se relata que los primeros iniciados son los responsables de la creación que dieron origen a todas las cosas a partir de su sacrificio. De esta manera cada vez que se busca la iniciación, el sacrificio y el autosacrificio son imprescindibles, esto acompaña al *mara'akame* durante toda su vida y a partir de este proceso el iniciado se convierte en un antepasado.

Como en los tiempos míticos, el *mara'akame* puede comunicarse también con animales, plantas y demás espíritus como los difuntos; porque en esencia, dioses, humanos, animales y plantas son personas.

La cosmovisión huichola se recrea entre la fuerza de lo ancestral y de lo contemporáneo, ya que en los mitos siempre se da cuenta del origen del mundo antes del orden establecido actualmente y, al mismo tiempo, se incorporan nuevos elementos propios del devenir histórico. La mirada experta del *mara'akame* encuentra en las nuevas comunidades que se crean, como Mesa de Nuevo Valley, lugares sagrados habitados por deidades; de manera que la geografía sagrada se

³ Perrin, Michel, “Lógica chamánica”, p.1.

encuentra en constante evolución; además surgen nuevos mitos que legitiman el espacio que ocupa la comunidad.

Al explorar las regiones del cosmos, se abordó al cuerpo como un reflejo de éste. Por lo tanto, el *tsikuri* es una representación tanto del cuerpo humano como del cuerpo del mundo, parafraseando a don José Benítez; el cual se encuentra dividido en cinco regiones. De manera vertical, el cosmos y el cuerpo siguen una distribución tripartita: arriba, el centro y la región de abajo. En el cuerpo huichol se encuentran presentes tres centros energéticos: *ne-riwema*, *ne-iyari* y *ne-iyuxapa*. De manera horizontal se divide el lado derecho y el izquierdo.

Acercarse a la concepción huichola del cuerpo fue fundamental para entender la práctica terapéutica del *mara'akame*, porque es éste el que se enferma y sobre el que se actúa. La salud del individuo puede ser vista desde dos perspectivas; la individual y la colectiva, aunque las fronteras entre éstas son extremadamente porosas. Desde el ámbito individual, la salud depende de la conexión de estos centros energéticos, también implica que se encuentren completos, es decir, que la persona posea todos los componentes que lo conforman y que se mantenga la humedad propia del estar vivo. Desde el ámbito colectivo, la salud se preserva con el cumplimiento de las obligaciones rituales: la participación en las ceremonias comunitarias y con la entrega de ofrendas en los lugares sagrados.

También resulta primordial entender a las entidades anímicas del cuerpo huichol porque el cuerpo de los iniciados se diferencia del de los no iniciados. Los primeros van desarrollando su *iyari* y logran obtener *nierika*. Esta visión trascendente se refrenda en la práctica cotidiana del *mara'akame*; es algo que se agudiza con el ayuno, la participación en las ceremonias del ciclo ritual, el consumo de *hikuri*, la privación de sueño y demás austeridades y sacrificios.

Otro punto fundamental para entender al *mara'akame* como chamán fue el abordar el proceso iniciático porque marca un cambio ontológico en el iniciante que lo afecta de manera total. La iniciación conlleva entrar en un ámbito peligroso

que puede causar enfermedad en los iniciantes, quienes cometen una serie de transgresiones.⁴ Paradójicamente el ámbito de los dioses reclama a aquellos que nacen con la facultad para ser *mara'akame*, por lo cual enferman hasta que asuman su responsabilidad iniciática. De manera que el volverse *mara'akame* en la mayoría de los casos aquí presentados no fue una elección, sino un deber sagrado que se impuso al iniciante, en ocasiones desde el nacimiento.

La enfermedad es uno de los aspectos universales que se encuentra presente en los diversos contextos chamánicos alrededor del mundo, al igual que el papel que desempeñan sueños y visiones en la iniciación y la práctica chamánica. En este proceso, también es muy importante el apoyo que los parientes que ya han pasado por este proceso, le den al iniciante, lo cual se da en la mayoría de los casos, salvo raras excepciones. De hecho, todos los *mara'akate* que participaron en esta investigación tuvieron un familiar que también era iniciado.

La iniciación se va dando en períodos de cinco años, pasando el primer ciclo, la persona puede considerarse un *mara'akame*, pero existen otros niveles que se pueden buscar posteriormente. De esta manera se realizan las peregrinaciones, fundamentalmente a *Wirikuta* y se participa como jicarero.

Al ir cumpliendo con las obligaciones que marca la iniciación, el iniciante va obteniendo conocimiento a partir de sus sueños y de las revelaciones del *hikuri*: los dioses le entregan su *muwieri*, se le enseña cómo utilizarlo, se le revelan cantos y oraciones, se le muestra la gente que lo visitará, las causas de su enfermedad, si es posible curarla y qué se necesita para ello.

Aunque el *mara'akame* puede comunicarse con todos los dioses, en su camino resultan fundamentales los nexos establecidos con dos de ellos: *Tatewari* y *Kauyumari*, quienes le revelan al iniciante los aspectos esotéricos del cosmos. *Takutsi Nakawe* también puede jugar este papel. En el proceso de iniciación, los *mara'akate* relataron que estos dioses les enseñaron a curar, a cantar y la forma de hacer una limpia.

⁴ Neurath, Johannes, "Ancestros que nacen", p.17.

Sin embargo, no sólo los *mara'akate* logran la iniciación, sino que los artistas, las bordadoras y los músicos acceden a cierto conocimiento del mundo de los antepasados y pueden comunicarse con éste. Al seguir su camino iniciático los dioses les dan la destreza necesaria para aprender los secretos de su labor y les otorgan el poder de plasmar su cosmovisión, ya sea en las coloridas y apreciadas pinturas huicholas, en hermosos bordados o en originales piezas musicales.

Dentro del ámbito chamánico, existen diferentes niveles de iniciación y, por lo tanto, distintos tipos de *mara'akate*; aunque esencialmente, podamos distinguir entre los curanderos, los cantadores y los brujos, siendo los cantadores los que poseen el mayor grado de iniciación, aunque todo cantador también es curandero. Entre más reconocido se vuelve el cantador su labor trasciende el ámbito del *xiriki*, –el adoratorio familiar– y se le solicita en el centro ceremonial comunal ó *tukipa*.

Durante los rituales, el *mara'akame* cantador encarna a *Kauyumari* y se comunica con las divinidades, fungiendo así como un sacerdote – chamán dentro de su comunidad.

Finalmente, en cuanto al espacio terapéutico, tampoco se debe considerar que los curanderos conforman un grupo homogéneo, puesto que hay habilidades que requieren un mayor grado de iniciación.

El *mara'akame* al poseer “don de ver” accede al aspecto invisible de la persona que se manifiesta en su *nierika*–rostro. De esta manera reconoce el lugar en donde se encuentra la enfermedad y lo que la ha llevado a padecerla. Después retira con sus *muwierite* el daño que se tiene y, de ser necesario, indica si se debe realizar una sesión de canto chamánico curativo y/o las ofrendas necesarias.

El chamán huichol es quien ha logrado desarrollar “el modo mágico de pensar”,⁵ al igual que los antepasados deificados, por lo que adquiere la fuerza necesaria para emprender las acciones mágicas pertinentes como el canto y el uso del *muwieri*.

⁵ Preuss, Konrad, “El pensamiento mágico de los coras”, p.327.

En la práctica del *mara'akame* confluye la sanación, el poder de comunicación con dioses, animales y difuntos, lo que lo vuelve un intermediario entre los seres humanos y éstos. Así puede interceder cuando los dioses castigan a los humanos por alguna falta; es quien conoce el lenguaje de los animales y también realiza la “corrida del alma” del difunto para que no enferme a los que le sobreviven. En el contexto de las ceremonias, el *mara'akame* también busca resolver las problemáticas surgidas entre los participantes. Los *mara'akame* más experimentados curan los trabajos de brujería, reflejos de las tensiones sociales que se viven en el interior de la sierra.

El chamán *wixarika* es una figura clave en todo el ciclo vital del huichol, desde el nacimiento hasta la muerte, es depositario de la memoria mítica y posee un rol sacerdotal en las ceremonias, ya sea en el ámbito del *xiriki* o del *tuki*. De diferentes formas un iniciado busca preservar el bienestar de su comunidad, incluyendo el establecimiento de escuelas o el tornar más accesible el agua para los habitantes.

El *mara'akame* también plantea ambivalencias: el ser cazador y presa, el poder curar y dañar, el moverse tanto en el mundo huichol como en el mestizo, que por definición son opuestos; mientras que el primero se relaciona con la vida comunitaria y el cumplimiento del costumbre, el segundo es individualista y se relaciona con el dinero.

De esta manera un *mara'akame* trabaja en ambos mundos, realizando sus limpias y curaciones; en el primero a partir de toda una lógica chamánica que sustenta su práctica, en la cual se comparte toda una cosmovisión: un ciclo ceremonial, una concepción del cuerpo y de las enfermedades; una serie de padecimientos provocados por transgresiones a la costumbre específicos de la religión huichola, que conllevan sesiones de canto chamánico y entrega de ofrendas en los lugares sagrados.

En el segundo se realizan curaciones que tienen que ver con la imagen que el chamán huichol tiene en el contexto *teiwari*: la lucha contra el infortunio

adquiere únicamente el aspecto de la brujería, del chisme, la envidia, los fantasmas y la mala suerte, puede ser un apoyo a la curación, entrando en el terreno de las medicinas alternativas, o simplemente ser una limpia para la “buena suerte”. También se acercan aquellos que buscan experimentar los efectos del *hikuri* y tener alguna visión. Cuando un *mara'akame* decide actuar como chamán en Occidente, se busca primordialmente un beneficio económico, ya sea individual, familiar o comunal, siendo consciente de las diferencias entre el huichol y el *teiwari*.

A pesar de esta distinción, el *mara'akame* al “saber ver” puede acceder a la información de cualquier persona, sea mestizo o huichol, y puede limpiar la enfermedad. La diferencia radica en que en el ámbito mestizo se carece de la profundidad que se tiene en el huichol, al pertenecer a contextos culturales diferentes.

El sendero iniciático involucra la totalidad del ser humano, tanto en su pensamiento como en su acción. Siempre que desde una perspectiva externa se busca entender al chamanismo, particularmente al huichol, se deja toda esta parte interna que resulta incomprensible como observador. *Nierika* ante todo es una visión de los aspectos invisibles de la realidad y del ser humano, y el entendimiento de esta visión trasciende el mundo conceptual del lenguaje. Además al ser un conocimiento esotérico, los *mara'akate* no revelan todo lo que saben, gnosis que se encuentra reservada para quienes hayan logrado completar la iniciación.

El acercarse al chamanismo resulta una experiencia que nos lleva a ensanchar nuestros horizontes intelectuales en cuanto a la forma en que los seres humanos, a lo largo del tiempo y en distintas culturas logran sobreponerse al conflicto, al infortunio, a la enfermedad y la muerte; y de manera particular en el ámbito de la curación, hace que nos cuestionemos sobre los resortes que se activan en la salud y la enfermedad, que van más allá de lo físico y abarcan toda la esfera vivencial de la persona.

Al no vivir en una sociedad que siga una lógica chamánica, es difícil concebir a un chamán que se involucre en la vida social e individual de la manera en que los *mara'akate* lo hacen. Sin embargo, permite que veamos que el ser humano es una entidad biológica, psicológica y sociocultural, y que en el tema de la salud y la enfermedad la fragmentación genera mayor sufrimiento y vacío, mientras que un enfoque holístico del individuo como lo es el chamánico, genera una mejor comprensión de la condición humana y sus infortunios.

El chamanismo es un fenómeno complejo que presenta diferentes facetas. En primer lugar, representa un estilo cognitivo que permite percibir y conocer lo invisible: el *nierika* del *mara'akame*, un pensamiento correcto que implica concentración a la hora de realizar la magia, al que se llega gracias al autosacrificio indispensable en la iniciación y que acompaña al chaman *wixarika* durante toda su vida. En segundo lugar, el chamanismo posee una dimensión social, pues el *mara'akame* vela por el beneficio de su comunidad en diferentes niveles: como médico, como sacerdote, como brujo cuando se trata de alejar a extraños inoportunos o como un agente social que promueve obras que lleven educación, salud, facilidad para obtener agua o algún otro satisfactor. En tercer lugar, el *mara'akame* paulatinamente se convierte en un depositario de la sabiduría *wixarika* y, a partir de su entendimiento, trata de que su pueblo se adapte a las condiciones que se le presenten, sin olvidar “el costumbre”. Como especialista religioso, es un sacerdote que funge como intermediario entre seres humanos, divinidades y seres de la naturaleza, y descubre en su aparente diversidad, la unidad, al reconocerlos como personas y por lo tanto, es capaz de entablar un diálogo con ellos. Gracias a esto, dirige las fiestas del ciclo ceremonial huichol y le es posible actuar para resolver las problemáticas entre seres humanos, deidades y animales.

El estudio del chamanismo huichol plantea todavía una gran cantidad de interrogantes para la investigación como son los diferentes caminos iniciáticos que se siguen, la acción del *mara'akame* en los distintos lugares a los que asiste y la manera en que se articula su trabajo en el mundo contemporáneo, tanto en lo

concerniente a los mismos huicholes, como con los *teiwarixi*. El estudio de los cantos es otro terreno fructífero que seguramente aportará información sustancial.

La reflexión entorno al chamanismo *wixarika* nos permite trascender los esquemas repetitivos del fenómeno chamánico e ir más allá de éstos con el fin de lograr un entendimiento profundo de dicho fenómeno, adaptado a las circunstancias particulares que la realidad etnográfica nos reclama y, al mismo tiempo, estableciendo puntos de comparación con el chamanismo propio de otros lugares.

BIBLIOGRAFÍA

- Aedo, Ángel, *La región más oscura del Universo. El complejo mítico de los huicholes asociado al kieri*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2001.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, Fondo de Cultura Económica, Universidad Veracruzana, 1992.
- Alcocer, Paulina y Neurath, Johannes, "La eficacia de la magia en los ritos coras y huicholes" en *Arqueología Mexicana*, Vol.XII, No.69, Septiembre - Octubre 2004, pp.48-53.
- Alvarado Solís, Neyra, *Titalpí...timoktonal. Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicaneros de Durango*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 2004.
- *Kimati tachichina, "el que sabe fumar", el chamanismo entre los mexicaneros de Durango*, documento mecanografiado.
- Anguiano, Marina y Furst, Peter, *La endoculturación de los huicholes*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978
- Atkinson, Jane Monning, "Shamanisms Today", *Annual Reviews of Anthropology*, No. 21, 1992, pp. 307-330.
- Arrieta, Manuel, *De la Medicina Ancestral a la Medicina Cuántica Historia, Filosofía y Perspectiva*, Audio libro, Barcelona España, Editorial Índigo, 2000
- Bartolomé, Miguel Alberto, *Orekuera Royhendu (Lo que escuchamos en sueños). Shamanismo y religión entre los Ava-katu-ete del Paraguay*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1977.
- Bastide, Roger, *El sueño, el trance y la locura*, Argentina, Amorrortu, 1972.
- Benítez, Fernando, *Los Indios de México, Vol. II. Los huicholes*, cuarta edición, México, Era, 2002[1968]
- *Historia de un chamán cora*, 1ª edición, México, Era, 1992 [1973].
- Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix coordinadores, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Califano, Mariano, "Los rostros del chamán: nombres y estados" en Lagarriga, Isabel; Galinier, Jacques y Perrin, Michel (coord.), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, México; Plaza y Valdés, Universidad Iberoamericana y CEMCA, 1995, pp. 103-142.
- Camberos, Silvano, *El chamanismo y las raíces de la terapéutica en la medicina tradicional de los huicholes*, tesis de medicina, Universidad de Guadalajara, Facultad de Medicina, 1990.
- Carvajal, Jorge, *¿Qué es la bioenergética?*, Cuadernos de Bioenergética del Hombre, España, Nestinar, 1999.

Casillas Romo, Armando, *Nosología mítica de un pueblo. Medicina tradicional huichola*, México, Universidad de Guadalajara, 1990.

----- "The Shaman who Defeated Etsá Sickness (Smallpox): Traditional Huichol Medicine in the Twentieth Century, en Stacey B. Schaefer y Peter T. Furst (eds.), *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion, and Survival*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1996, pp.206-234.

De la Garza, Mercedes, *Sueño y alucinación en el mundo maya y nahua*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

Descola, Philippe, "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social" en Descola, Philippe y Pálson, Gísli (coordinadores) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México, Siglo XXI, 2001, pp. 101-123

Dobkín de Ríos, Marlene (1994) "Turistas y pseudo-chamanes" en Narby, Jeremy y Huxley, Francis (editores) *Chamanes a través de los tiempos*, Barcelona, España, Editorial Kairós, Biblioteca de la Nueva Conciencia, 2005, pp. 251-254.

Eger Valadez, Susana, "Wolf power and interspecies communication in huichol shamanism" Schaefer Stacey B. y Furst Peter, (eds.), *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion, and Survival*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1996, pp. 267-305

Eliade, Mircea, *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas de Éxtasis*. España: Fondo de Cultura Económica, 2001 [1960]

----- Nacimiento y Renacimiento. El significado de la iniciación en la cultura humana, Barcelona, España, Kairós, 2001 [1958]

Fagetti, Antonella, *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, México, Plaza y Valdés Editores - Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1998.

----- *Los que saben. Testimonios de vida de médicos tradicionales de la región de Tehuacán*. Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla - Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2003.

----- *Síndromes de Filiación Cultural*, México, Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Salud, 2004.

----- *Mujeres anómalas. Del cuerpo simbolizado a la sexualidad constreñida*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla - Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2006.

----- *Santos y espíritus auxiliares en la curación. El sincretismo religioso en la medicina tradicional del estado de Puebla*, documento mecanografiado.

----- *El cuerpo sutil. Consustancialidad y "contagio" entre el cuerpo humano, las partes que lo conforman y los objetos que le rodean*, México, ponencia presentada en el 12 Congreso de Antropología Simbólica Marie-Odile Marion, 19-23 de septiembre, ENAH, México, 2005.

----- *Los sueños y el trance como espacio-tiempo de la curación. Estados de conciencia chamánicos en las experiencias de curanderos en Puebla (México)*, ponencia presentada en el Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla, España, 2006.

----- *Iniciación, sueños y trance. Chamanes y chamanismo en México*, ponencia presentada en el II Encuentro Continental de Etnomedicina y

Etnofarmacología Shamánica, Universidad Autónoma Metropolitana, México, D.F., julio del 2007.

Fericgla, Joseph Ma., *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a Internet*. Barcelona España, Editorial Kairós, 2000.

Franz, Allen, "Huichol Ethnohistory" en Stacey B. Schaefer y Peter T. Furst (eds.), *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion, and Survival*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1996, pp. 63-87.

Fernández Christlieb, Pablo, *La sociedad mental*, España, Anthropos, 2004.

Fresán, Mariana, *Nierika: Una ventana al mundo de los antepasados*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.

Furst, Peter, "El concepto huichol del alma" en Furst, Peter y Nahmad, Peter *Mitos y Arte huicholes*, México, Sep-Setentas, 1972, pp. 7-113.

Furst, Peter, *Visions of a Huichol Shaman* University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology. Filadelfia, E U A 2003.

Furst, Peter y Myerhoff, Barbara, "El mito como historia: el ciclo del peyote y la datura entre los huicholes" en Nahmad, Salomón; Klineberg, Otto; Furst, Peter y Myerhoff, Barbara, *El peyote y los huicholes*, México, Sep-Setentas, 1972, pp.53-108.

Furst, Peter y Nahmad, Peter, *Mitos y Arte huicholes*, México, Sep-Setentas, 1972.

Furst, Peter y Schaefer, Stacy, "Conclusion. Peyote Pilgrims and Don Juan Seekers" en Schaefer y Peter T. Furst (eds.), *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion, and Survival*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1996, pp.503-521.

Galinier, Jaques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centre d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines, Instituto Nacional Indigenista, 1990.

----- "La persona y el mundo en los sueños de los otomíes", Perrin, Michel (coordinador) *Antropología y Experiencias del Sueño*, Quito, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 1990, pp.67-77.

-----y Perrin, Michel; "Introducción" en Lagarriga, Isabel; Galinier, Jacques y Perrin, Michel (coord.), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, México, Editorial Plaza y Valdés - Universidad Iberoamericana. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1995, pp. ix-xvi

García, Anahí e Islas, Liz Estela, *Los sueños en la práctica de los Médicos totonacas: Enfoque psicocultural*, Tesis de Licenciatura en Psicología, México, Facultad de Psicología, UNAM, 2004.

Geyer, Michel y Bright Charles, "World History in a Global Age" *The American Historical Review*, Octubre, 1995, Vol.100, No.4, pp.1034-1060.

Guevara Sánchez, Arturo, "Carl Lumholtz y la teoría del cambio social" págs. 17-27 en Gamboa, Eduardo (coordinador), *El México Desconocido, cien años después*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Divulgación, 2000

González, Blanca Zoyla, *Una lectura del cuerpo humano como entidad biológica y simbólica en el Gran Nayar*, Tesis de Doctorado en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México -Facultad de Filosofía y Letras, Posgrado, 2003.

Grof, Stanislav, *La psicología del futuro. Lecciones de la investigación moderna de la conciencia*, La Liebre de Marzo, España, 2002.

Gutiérrez, Arturo, *La peregrinación a Wirikuta: El gran rito de paso de los huicholes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia - Universidad de Guadalajara, 2002.

Harner, Michel, *Alucinógenos y chamanismo*, España; Punto Omega -Guadarrama, 1976.

----- “¿Qué es un chamán?” En Doore, Gary (edición) *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, Barcelona, España, Editorial Kairós, pp.24-35.

Holland, William, *Medicina maya en los altos de Chiapas. Un estudio del cambio cultural*, 3ª reimpresión, México, Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1961

Hultkrantz, Ake, “A definition of Shamanism”, *Temenos*, Helsinki, 1973, No.9, pp. 25-37.

----- (1988) “El chamanismo, ¿Un fenómeno religioso?” En Doore, Gary, editora *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*” Barcelona, Kairós, 4ª edición, 2002. pp. 57-67.

Heinze, Ruth-Inge, coordinadora, *Shamans of the 20th Century*, EUA, Invington Publishers, Inc., prólogo de Krippner, Stanley, 1991.

Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la Sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Educación Pública, 1973.

Iturrioz Leza, José Luis, “Nierika: visión, conciencia y símbolo” en Pacheco, Gabriel e Iturrioz, José Luis, *José Benítez y el arte huichol. La semilla del mundo*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Culturas Populares e Indígenas, 2003 pp.40-47.

Jáuregui, Jesús y Neurath, Johannes (coordinadores), *Flechadores de estrellas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia -Universidad de Guadalajara, 2003

Jáuregui, Jesús, “El *cha'anaka* de los coras, el *tsikuri* de los huicholes y el *Tamoanchan* de los mexicas” en Jáuregui, Jesús y Neurath, Johannes (coordinadores), *Flechadores de estrellas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia - Universidad de Guadalajara, 2003, pp. 251-285.

----- “Cómo los huicholes se hicieron mariacheros: el mito y la historia” en Jáuregui, Jesús y Neurath, Johannes (coordinadores) *Flechadores de Estrellas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia - Universidad de Guadalajara, 2003 pp. 341-385.

Knab, Tim, “Sueños y realidad en la Sierra de Puebla”, *XVII Mesa Redonda de Investigaciones Recientes en el Área Maya*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1984, pp.409-414.

- Kindl, Olivia, *La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia – Universidad de Guadalajara, 2003
- “Pasos del caminante silencioso” en Neurath, Johannes (coordinador) *Arte Huichol* pp.56-59.
- “L’art du *nierika* chez les Huichol du Mexique. Un ‘instrument pour voir” en Coquet, Michel, Derlon, Brigitte y Jeudy-Ballini, Monique (editores) *Les cultures à l’oeuvre. Recontres en art*, Biro éditeur, Éditions de la Maison des sciences de l’homme, Paris, 2005, pp.225-248.
- “El arte del *nierika* entre los huicholes: una construcción de la visión” ponencia presentada en el programa *Etnografía del ritual y antropología del arte*, 24 de octubre del 2007.
- Klineberg, Otto, *Notas sobre los Huicholes*, en Nahmad, Salomón; Klineberg, Otto; Furst, Peter y Myerhoff, Barbara (1972): *El peyote y los huicholes*, México, Sep-Setentas
- Lagarriga, Isabel, Galinier, Jacques y Perrin, Michel (coord.), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, México, Editorial Plaza y Valdés – Universidad Iberoamericana, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1995.
- Leal Carretero, Silvia, *Xurawe o la Ruta de los Muertos*, México, Universidad de Guadalajara, 1992.
- León Piñón, Sergio, “Antropología y salud intercultural: Desafíos de una propuesta”, *Desacatos*, No. 15-16, CIESAS, 2004, pp.111-125.
- Liebersohn, Harry, “Discovering Indigenous Nobility: Tocqueville, Chamizo, and Romantic Travel Writing” en *The American Historical Review*, Vol.99, No.3 (Jun., 1994), pp. 746-766.
- Liffman, Paul, “Fuegos, guías y raíces: estructuras cosmológicas y procesos históricos en la territorialidad huichol”, *Relaciones* 26 (101), Colegio de Michoacán, Zamora, 2005, pp.53-79.
- López Austin, Alfredo, “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl”. En *Estudios de Cultura Náhuatl*, No. VII, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.
- *Augurios y abusiones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1969.
- *Cuerpo humano e ideología Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996 [1980]
- *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000 [1994]
- “La cosmovisión mesoamericana”, Sonia Lombardo y Enrique Nalda (eds.), *Temas mesoamericanos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1996, pp. 461-507
- *Los mitos del tlacuache*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2003 [1990]

Lumholtz, Carl, *El México Desconocido*, Vol. II, México, Instituto Nacional Indigenista (1902:1986a)

-----“El arte simbólico de los huicholes, *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, México, Instituto Nacional Indigenista (Serie de artes y tradiciones populares, 3) 1986b [1900], pp.25-322

MacLean, Earle Duncan, “Night time and dream Space for a Quiche Maya Family” *XVII Mesa Redonda de Investigaciones Recientes en el Área Maya*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1984 pp.397-400.

Medina, Héctor Manuel, *Las andanzas de los dioses continúan: Mitología wixarika del sur de Durango*, Tesis de Maestría en Antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

Medina, Rafael, *La medicina tradicional indígena en el estado de Nayarit*, documento mecanografiado, 1998.

Myerhoff, Barbara, *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians*, Cornell University Press, 1974.

Narby, Jeremy y Huxley, Francis (editores), *Chamanes a través de los tiempos, Quinientos años en la senda del conocimiento*, Barcelona, España, Editorial Kairós, Biblioteca de la Nueva Conciencia, 2005

----- *Introducción. Quinientos años de chamanes y chamanismo*, pp.15-24.

Nathan, Tobie, *El semen del diablo. Elementos de etnopsicoterapia*, Buenos Aires, Argentina, Ed. Losada, 1991.

Negrín, Juan, “Corazón, memoria y visiones” en Neurath, Johannes, (coordinador) *Arte Huichol*, Artes de México, No. 75, 2005, pp.38-43.

Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, Instituto Nacional de antropología e Historia- Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

----- “Máscaras Enmascaradas. Indígenas, Mestizos y Dioses Indígenas Mestizos” *Relaciones. El Gran Nayar: Patrones de Cambio e Intercambio*, México, El Colegio de Michoacán, Vol. XXVI, No.101, pp. 22-50.

----- “Mitos cosmogónicos, grupos rituales e iniciación. Hacia una etnología comparada del Gran Nayar y del Suroeste de Estados Unidos” en *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, Octubre – diciembre, 2002, No. 68, pp. 96-119.

----- “Ancestros que nacen” en Neurath, Johannes, (coordinador) *Arte Huichol*, Artes de México, No. 75, 2005, pp. 13-23.

-----*Soñar el mundo, vivir la comunidad: hikuli y los huicholes*, 2006a, en prensa

----- *El culto a los muertos y a los ancestros en el Gran Nayar. Momias, piedras, chamanes y ancestros. Un estudio etnohistórico sobre la temporalidad de la muerte en el Gran Nayar*; 2006b, en prensa

-----Objetos votivos huicholes. *Las perspectivas teóricas de Konrad Theodor Preuss y de Carl Lumholtz a la luz de las investigaciones recientes sobre intercambio y sacrificio rituales en el Gran Nayar*, 2006c, en prensa

Neurath, Johannes y Gutiérrez, Arturo, "Mitología y Literatura del Gran Nayar - (Coras y huicholes)" en Jáuregui, Jesús y Neurath, Johannes (coordinadores), *Flechadores de Estrellas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia - Universidad de Guadalajara, 2003 pp. 289-337

----- *La flecha del mal. Rompiendo un hechizo en los límites de las tinieblas. (Observaciones sobre hechicería y contra-hechicería entre los huicholes)*. Ponencia presentada en el V Congreso Internacional de Salud y Enfermedad de la Prehistoria al Siglo XX, México, Octubre, 1998.

Neurath, Johannes y Kindl, Olivia, "Materiales del Arte Huichol" en Neurath, Johannes, (coordinador) *Arte Huichol*, Artes de México, No. 75, 2005, pp.26-34

Ott, Eleanor (1995) "Chamanes y ética en un mundo globalizado" en Narby, Jeremy y Huxley, Francis (editores) *Chamanes a través de los tiempos*, Barcelona, España, Editorial Kairós, Biblioteca de la Nueva Conciencia, 2005 pp. 255-261.

Pacheco, Gabriel e Iturrioz, José Luis, *José Benítez y el arte huichol. La semilla del mundo*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Culturas Populares e Indígenas, 2003

Page, Jaime, *El mandato de los dioses. Etnomedicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

Perrin, Michel (coordinador) *Antropología y Experiencias del Sueño*, Quito, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 1990.

-----"Lógica Chamánica" en Lagarriga, Isabel; Galinier, Jacques y Perrin, Michel (coord.), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, Editorial Plaza y Valdés - Universidad Iberoamericana. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1995, pp.1-15.

----- "The Urukáme, A Crystallization of the Soul: Death and Memory", en: Stacey B. Schaefer y Peter T. Furst (eds.), *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion, and Survival*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1996, pp.403-428.

----- *Los practicantes del sueño. El chamanismo wayuu*, Venezuela, Monte Ávila Editores, 1997.

Preuss, Theodor, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, compiladores), México, Instituto Nacional Indigenista - Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998

----- "Observaciones sobre la religión de los coras" en Jáuregui, Jesús y Neurath, Johannes (compiladores) *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, México, Instituto Nacional Indigenista - Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998 [1906], pp. 105-118.

----- “La boda del maíz y otros cuentos huicholes” en Jáuregui, Jesús y Neurath, Johannes (compiladores) *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, México, Instituto Nacional Indigenista - Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998 [1907a], pp. 153-170

-----“Viaje a través del territorio de los huicholes en la sierra Madre Occidental” en Jáuregui, Jesús y Neurath, Johannes (compiladores) *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, México, Instituto Nacional Indigenista - Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998 [1907b], pp. 171-199

-----“Una visita a los mexicaneros de la sierra Madre Occidental” en Jáuregui, Jesús y Neurath, Johannes (compiladores) *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, México, Instituto Nacional Indigenista - Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998 [1908], pp.201-212.

Quezada, Noemí, *Enfermedad y Maleficio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

Rajsbaum, Ari, “El número 5 entre los huicholes”, Dahlgren, Barbro Jordan (compiladora), *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines*, México, Universidad Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1993, pp. 204 - 208.

Reyes, Antonio, *Las flechas como objetos de expresión en el norte de México. El caso o'dam*, ponencia presentada en el programa *Etnografía del ritual y antropología del arte*, 24 de octubre del 2007.

Rojas, Beatriz, *Los huicholes en la historia*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-INI-El Colegio de Michoacán.

Romero, Laura, *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad; el espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, México, Instituto Nacional Indigenista, 2006.

-----*Saber ver, saber soñar: El proceso de iniciación y aprendizaje de los curanderos nahuas de San Sebastián Tlacotepec, Puebla*, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, UNAM, 2006.

Rossi, Ilario, *Corps et Chamanisme. Essai sur le pluralisme médical*, Francia, Armand Collin/Masson, 1997.

Schaefer, Stacy, *To think with a good heart. Wixárika women, weavers and shamans*, E.U.A., The University of Utah Press, 2002.

----- “El telar como objeto de poder sagrado en la cultura huichola”, Jáuregui, Jesús y Neurath, Johannes (coordinadores) *Flechadores de Estrellas México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia -Universidad de Guadalajara, 200, pp.143-160.

Schaefer Stacey B. y Furst, Peter (eds.), *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion, and Survival*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1996, pp. 403-428.

Severi, Carlo, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 1996.

Signorini, Ítalo y Lupo, Alessandro, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. México, Universidad Veracruzana, 1989.

Tedlock, Barbara, *Time and the Highland Maya*, E.U.A., University of New Mexico Press, 1982.

----- (editor) *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, Santa Fe, Nuevo México, School of American Research Press, 1992.

Townsley, Graham, "Song Paths. The ways and means of Yaminahua Shamanisms Knowledge" en *L'Homme*, 126-128, Vol. 33 (2-4), 1993, pp. 449-468.

Van Gennep, Arnold, *Rites of Passage*, E.U.A., The University of Chicago Press, 1960.

----- (1903) "El término 'chamanismo' es peligrosamente vago" en Narby, Jeremy y Huxley, Francis, editores, *Chamanes a través de los tiempos. Quinientos años en la senda del conocimiento*. Barcelona, Kairós, 2001, pp.68-70.

Vázquez Castellanos, José Luis, "Mitología, enfermedad y curación entre los huicholes de la Sierra Madre Occidental" en Dahlgren, Barbro (compiladora), *II Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines*, México, UNAM-IIA, 1993 pp.186-203.

Villanueva, Rigoberto, *Enteógenos y sueños en la práctica chamánica de los chota shinee de la sierra mazateca*, Tesis de Licenciatura en Etnología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2007.

Vitebsky, Piers (1995) "El chamanismo y el mercado especulativo" en Narby, Jeremy y Huxley, Francis (editores), *Chamanes a través de los tiempos*, Barcelona, España, Editorial Kairós, Biblioteca de la Nueva Conciencia, 2005 pp.268-276.

Viveiros de Castro, Eduardo, "Cosmological deixis and Amerindian Perspectivism" en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vól.4 No.3, 1998 pp. 469-488.

Weiss, Gerald, "Chamanismo y sacerdocio a la luz de la ceremonia del ayahuasca entre los campas" en Harner, Michel, *Alucinógenos y chamanismo*, España; Punto Omega -Guadarrama, 1976, pp. 51-58.

Weigand, Phil y García de Weigand, Arcelia, "Muerte y luto entre los huicholes del Occidente de México", Weigand, Phil *Ensayos sobre el Gran Nayar entre coras, huicholes y tepehuanos*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos - Instituto Nacional Indigenista - Colegio de Michoacán, 1992, pp. 215-233.

Weigand, Phil y Fikes, Jay, "Sensacionalismo y Etnografía: El Caso de los Huicholes de Jalisco, *Relaciones*, Primavera 2004, México, El Colegio de Michoacán, No. 98, Vol. XXV

Yasumoto, Masaya, "The Psychotropic Kiéri in Huichol Culture" en Stacey B. Schaefer y Peter T. Furst (eds.), *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion, and Survival*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1996, pp.235 -266.

Zingg, Robert, *Los huicholes. Una tribu de artistas*, 2 tomos, México, Instituto Nacional Indigenista, 1982.

----- *La mitología de los huicholes*, editado por Fikes, Jay, Weigand, Phil y García de Weigand, Acelia, México, El Colegio de Jalisco- El Colegio de Michoacán - Secretaría de Cultura de Jalisco, 1998.

Zolla, Carlos, Mata, Soledad; Méndez, Diego; Marmolejo, Miguel Ángel; Tascón, José Antonio; Zurita, Maritza; Galindo, Yolanda; Lozano, Gloria, *La medicina tradicional de los pueblos indígenas de México*, México, INI, 1994, pp.277-291.

Zolla, Carlos; Mata, Soledad; Méndez, Diego; Marmolejo, Miguel Ángel; Tascón, José Antonio; Zurita, Maritza; Galindo, Yolanda; Lozano, Gloria Irene *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana*, México, Instituto Nacional Indigenista, Tomo II, 1994.

Fuentes audiovisuales

Fulgueira, Pablo, *Los pasos del cantador*, México, Centro de Capacitación Cinematográfica, 2005.

Fuentes en Internet

Cro, Stelio, *Las fuentes clásicas de la utopía moderna: El Buen Salvaje y las Islas felices en la Historiografía Indiana* en <http://cvc.cervantes.es>. Recuperado el 15 de mayo del 2006.

Fericgla, Joseph Ma., "Modificación de Consciencia y Curación", 2001 en <http://www.mercurialis.com/emc/autores/fericgla/fericgla3.htm>

Mc Gee, Charmayne, *Huichol Indians of Mexico The Real Treasure of the Sierra Madre* en <http://www.planeta.com/planeta/97/0897huichol.html>

Pasos, Mireille, *Los huicholes una cultura indemne a través de los tiempos*, creado el 16 de noviembre del 2005, en [http://www.vallarta.com.mx/Editorial/Huicholes/Juan Jacobo Rousseau](http://www.vallarta.com.mx/Editorial/Huicholes/Juan%20Jacob%20Rousseau) en <http://filosofia.idoneos.com/index.php/341768>

Romano, Vicente "El imaginario euro-americano. Desde Colón hasta nuestros días" en www.visionesalternativas.com

Síntesis de Fikes, Jay Courtney (1993), *Carlos Castaneda, Academic Opportunism and the Psychedelic Sixties* en

http://www.csp.org/chrestomathy/carlos_castaneda.html

Pérez, Antonio, "La conquista (espiritual) de los conquistadores.

El esoterismo pseudo-amerindio en España" en Actas del II Congreso Nacional sobre pseudociencias. Ciencia y Pseudociencia ante el III Milenio, Planetario de Pamplona, 23-26 de noviembre de 1995 en <http://www.arp-sapc.org/publicaciones/2congres.pdf>

www.shamanisms.com

Porras, Eugeni (2003) *Consideraciones sobre neochamanismo y chamanismo huichol*, en *Gazeta de Antropología* No.19, en <http://www.ugr.es>

<http://sorrel.humboldt.edu/~me2/engl560/karin.html>

GLOSARIO

La lengua *wixarika* cuenta con 17 símbolos: *a, e, i, ï, h, k, é, m, n, p, r, t, u, w, x, y* y *y'*. La *ï* (i herida) es una vocal que se pronuncia como una combinación de la *i* con la *u*. La *h* se pronuncia como en el inglés o el alemán; la *x*, como *sh* o *shr* en inglés o *rr* en castellano, y la *w*, como en inglés; y *'* es un saltillo.¹ En la variante dialectal de Nayarit, la *w* suena como *v*.

Callihuey.- Templo, “casa grande”.

coamil.- tierra de labor.

Hauxamanaka.- Cerro Gordo. Lugar sagrado ubicado al norte de la geografía huichola en el estado de Durango.

heinitsi.- sueño

hikuri.- peyote

Hikuri Neixa.- “la danza del peyote”, la fiesta del peyote

imukui.- Reptil de la misma familia que el monstruo de gila cuyo nombre científico es *Heloderma horridum*.

itari.- petate, la estera de los dioses

itauki.- Animal mítico causante de enfermedades, que puede ser creado por un brujo antes de morir.

Iri.- flecha

Irikame, -te.- Persona (s) flecha

Ixapa.- La región del centro del cosmos. Es el “estómago del mundo”, donde habita el ser humano y demás seres vivientes. En el cuerpo humano también designa la región del cuello a la cintura.

iyari.- corazón.

Kakauyari, -te.- Ancestro (s) petrificado(s).

kanari.- instrumento musical de cuatro cuerdas similar a una guitarra.

Kauxari.- zorra.

kawi.- ancestro deificado.

kawiteru, -tsixi.- miembro del consejo de ancianos, quienes son los más sabios de la comunidad.

kemitikueriwami.- el pensamiento resultante de la conexión entre el centro anímico de la cabeza y el corazón.

kie.- rancho, comunidad o casa

kieri.- “Árbol del viento”; planta psicoactiva identificada primordialmente como *Solandra brevicalex*.

¹ Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande*, p.12.

kupuri, kipuri.- agua sagrada, región corporal húmeda que se localiza en la coronilla, íntimamente ligado con la salud y la vida.

macuchi.- Tabaco sembrado por los huicholes empleado en los rituales.

maxa.- venado

mayé.- puma

mara'akame, -te.- chamán huichol.

muwieri, -te.- flecha emplumada que el mara'akame emplea para rezar y para curar. Sirve para establecer contacto con las divinidades, los lugares sagrados y los puntos cardinales.

Ne-iyuxapa.- región corporal localizada en el ombligo.

Ne-riwema.- centro anímico donde se localizan “los cinco hijos”, ubicados en la coronilla de la cabeza.

nierika.- “don de ver”, también se refiere a la mejilla, a la cara, al espejo y a diferentes objetos poligonales o redondos que se usan como instrumentos para ver.

Reu'unari.- El Cerro Quemado ubicado en el desierto oriental de San Luis Potosí.

Paritekia.- Otro nombre del Cerro Quemado.

Taimá.- ámbito superior del cosmos. Morada de *Tatei Werika Wimari*. Lugar a donde van los difuntos. En el cuerpo humano designa a la cabeza.

Tamatsi Kauyumari.- “Nuestro Hermano Mayor Kauyumari”. Héroe cultural, maestro de los *mara'akate*.

Tamatsi Parietsika.- “Nuestro Hermano Mayor que camina en el Amanecer”.

takuatsi.- cesto de palma donde los mara'akate guardan sus muwierite.

Takutsi Nakawe.- Nuestra Abuela Crecimiento.

Tateikie.- “La Casa de Nuestra Madre”, San Andrés Cohamiata.

Tatei Haramara.- Nuestra Madre el Mar.

Tatei Ikú.- Otro nombre de la Diosa del Maíz.

Tatei Matinieri.- Diosa Madre de la Lluvia asociada al oriente y con el ojo de agua de Agua Hedionda, ubicada en la ruta de la peregrinación a Wirikuta.

Tatei Neixa.- “La Fiesta de Nuestra Madre”

Tatei Niwetukame.- La madre de los niños.

Tatei Niwetzika.- Nuestra Madre el Maíz

Tatei Yurienaka.- Nuestra Madre Tierra.

Tatei Werika Wimari Nuestra Madre la joven Águila Real, que es la diosa que protege a los que mueren, diosa del cielo.

Tatewari.- Nuestro Abuelo Fuego.

Tatewarita.- Lugar de Nuestro Abuelo el Fuego, ubicado en una cueva en San Blas, Nayarit y también en *Tea'kata*.

tatsú.- conejo

Tatutsi Maxakuaxi.- “Nuestro Bisabuelo Cola de Venado”.

tautsú.- tuza.

Tayau, Tau.- Nuestro Padre el Sol

Teitapa.- Región del Inframundo, que también designa a la región del cuerpo que va de la cintura a los pies. Es el lugar de donde surgieron los primeros hombres.

tepari -te.- agujero ritual tapado por un disco de piedra labrado ubicado al centro del patio ceremonial huichol. También alude al ombligo.

Te'akata.- Lugar sagrado que se encuentra en el centro de la geografía *wixarika*

teiwari -xi.- vecino, extranjero, el forastero en el sentido más amplio

tikari.- ámbito luminoso, masculino, celeste del cosmos, relacionado con el orden y la sabiduría.

tsikuri, tsikuri.- objeto romboidal que representa al quincunce.

tukari.- ámbito nocturno, lado femenino, placentero y caótico del cosmos huichol.

tuki.- templo grande de forma redonda.

tukipa.- centro ceremonial.

Turikie.- “Casa de los Niños”, lugar sagrado habitado por lobos, ubicado en las cercanías de San Andrés Cohamiata.

Watakame.- Antepasado mítico de los huicholes que cultivó la tierra por vez primera.

Wixarika, wixaritari.- Huichol, huicholes.

Wirikuta.- Desierto oriental de San Luis Potosí.

Xapawiyemeta.- Lugar sagrado al sur de la geografía huichola ubicado en la Isla de los Alacranes en el Lago de Chapala, Jalisco.

xaveri.- violín tradicional huichol.

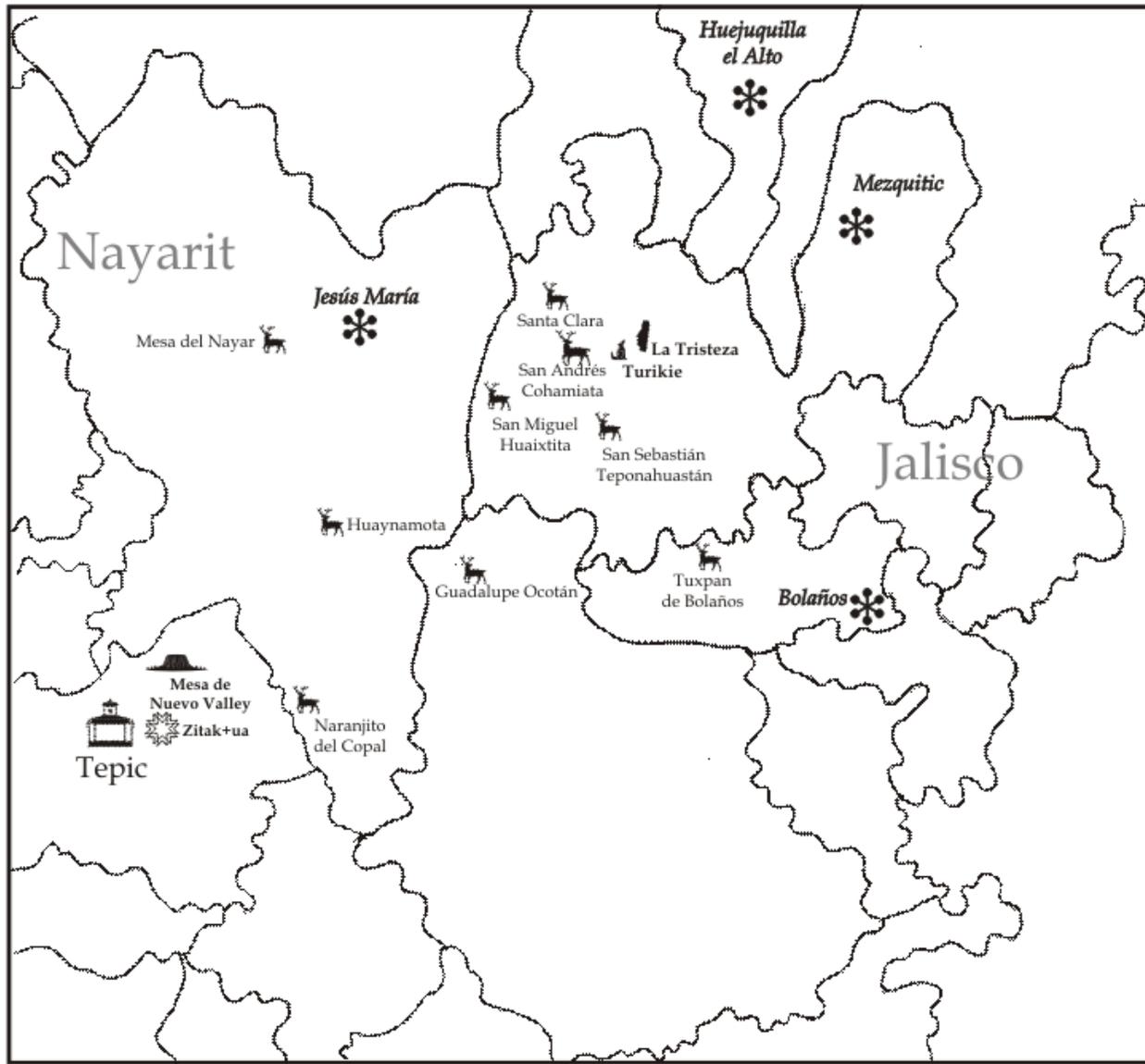
Xiriki.- adoratorio parental, templo pequeño generalmente de forma rectangular.

Xukuri.- jícara

Xukuri'ikame, -te - Jicarero, jicareros.

xurave.- estrella.

xuturi.- becerro o toro.



Mapa 1:
Territorio Huichol



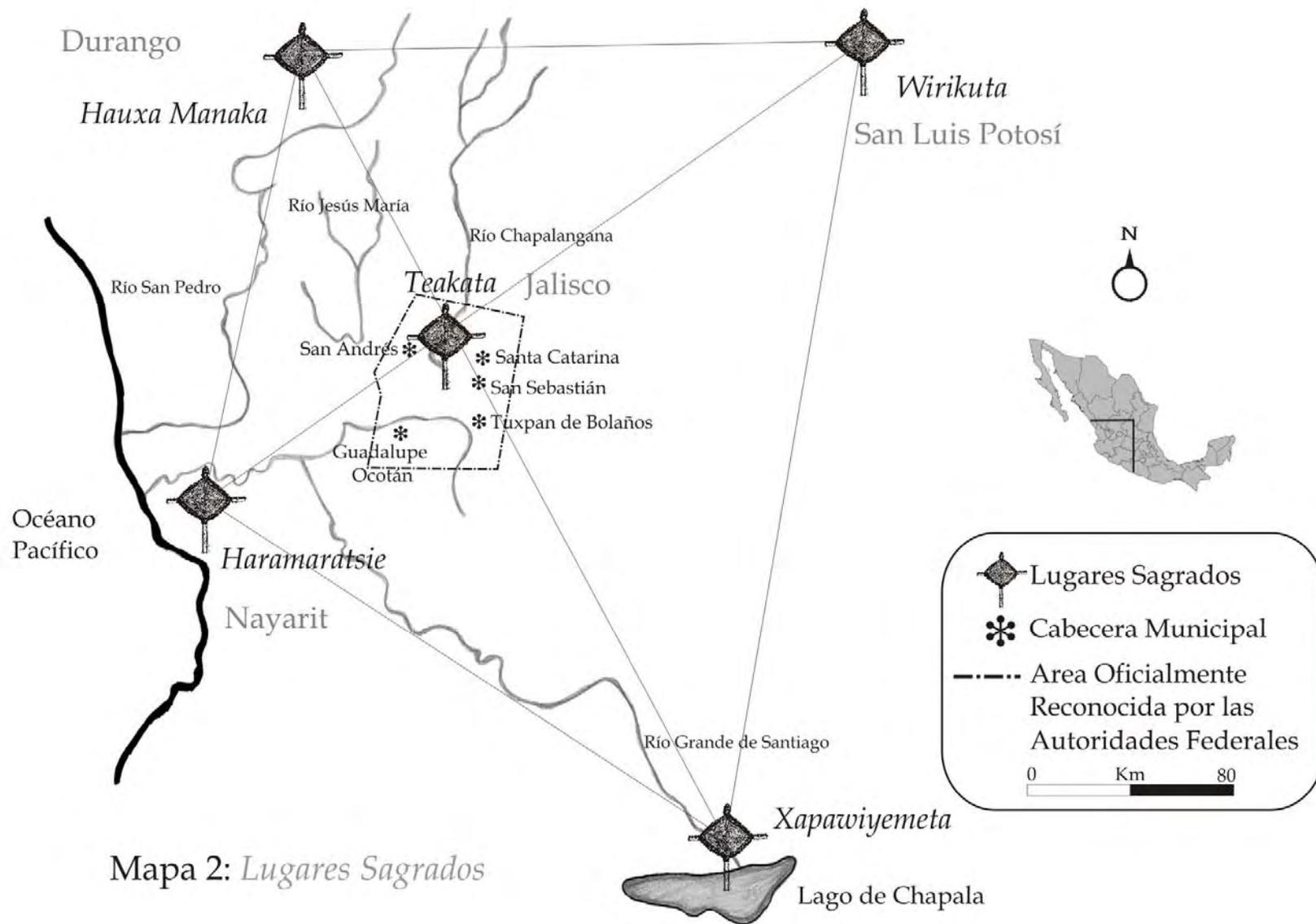




Foto 1. Al centro Bram Secunda en una "ceremonia huichola de fuego" en las instalaciones del instituto "Dance of the Deer Foundation for Shamanic Studies"



Foto 2. Antonio Parra, Santos y Heriberto en un evento de medicina tradicional en la ciudad de



Foto 3 Alma Luz, Santos, Casimiro y su madre.

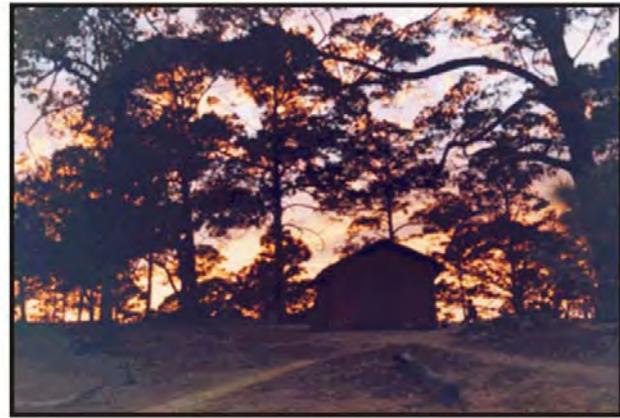


Foto 4 La Casa de Santos en la Cebolleta



Foto 5 Mukaiyarixiate: La Tristeza

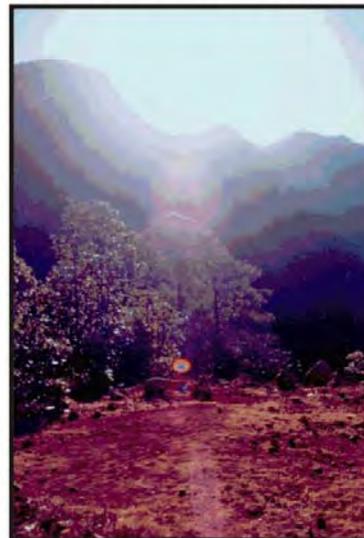


Foto 6 La Tristeza se encuentra alineada con el oriente



Foto 7 El Altar del Xiriqui de la Tristeza, durante Xicuri Neixa, 2004.



Foto 8 Santos en Tatei Neixa sentado en el ipari de mara'akame al fondo el calihuey de la tristeza, Jalisco.



Foto 9 El Hospital Integral en Jesús María Nayarit.



Foto 10 El Tuki de Mesa de Nuevo Valley, al frente don José Muñoz y don Virginio de la Cruz.



Foto 11 Imagen de San José y Jesús en medio de las varas de mando en el tuki de Nuevo Valley.

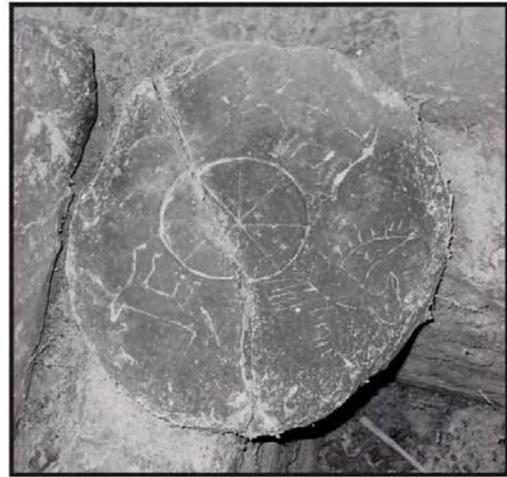


Foto 12 Tepari del Tuki de Mesa de Nuevo Valley.



Foto 13 Escultura de La Mujer Dormida (Iztaccihuatl), asociada por don José Muñoz a Takutsi Nakawé.



Foto 14 Urieme, la serpiente de piedra encontrada por don José Muñoz.



Foto 15 Libro de piedra identificado por don José Muñoz como Kauyumari.



Foto 16 Don José Muñoz, posando para los turistas en el tianguis de los Jueves.



Foto 17 Tepu y Flechas en el patio ceremonial de Mesa de Nuevo Valley.



Foto 18 Don José realizando una limpia a un grupo de turistas llegados de Vallarta.

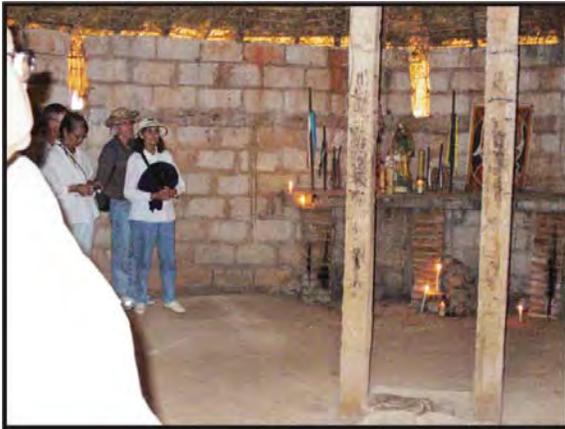


Foto 19 Los turistas dentro del tuki de Mesa de Nuevo Valley.



Foto 20 Don Virginio y don Santos mostrando sus habilidades musicales al turismo en Nuevo Valley.



Foto 21 El más grande puesto de artesanías propiedad de don José Muñoz y su esposa.



Foto 22 Muwieri y Takuatsi para vender realizados por don José Muñoz.

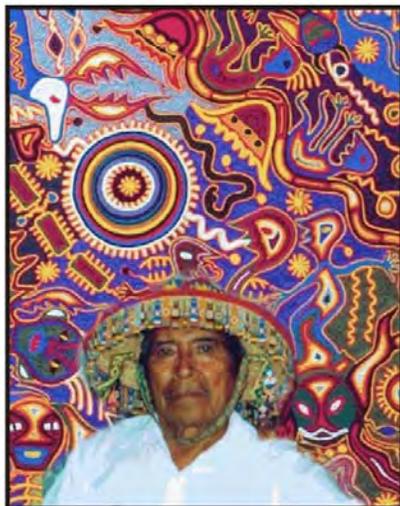


Foto 23 El Mara'akame y artista huichol don José Benítez Sánchez.



Foto 24 Cuadro de don José Benítez con el peregrino que va a Wirikuta para transformarse en mara'akame de su boca emanan las palabras que los dioses escucharán.



Foto 25 Jicara ritual encontrada en Turikie, que representa a la comunidad: al centro cuatro plantas de maíz un venado hembra y un venado macho.



Foto 26 Tsikuri: objeto romboidal que representa el quince.



Foto 27 Ofrenda depositada en un manantial sagrado de San Andrés Cohamiata, Jalisco. Al centro se aprecia el Tsikuri.



Foto 28 La piedra blanca lugar de culto a Tatei Haramara, en la Costa del Pacífico, San Blas, Nayarit.



Foto 29 La cueva Zakaimuka o Tatewarita, en Haramaratsie.



Foto 30 El Xiriki dedicado a Haramara.



Foto 31 La mítica piedra de Xapawiyemeta en la isla de los Alacranes, lago de Chapala Jalisco.



Foto 32 Ofrendas depositadas en Xapawiyemeta.



Foto 33 Reu'unari o Cerro Quemado en el Desierto de Wirikuta, San Luis Potosí.



Foto 34 Antepasado petrificado en forma de lobo en Turikie, San Andrés Cohamiata Jalisco.

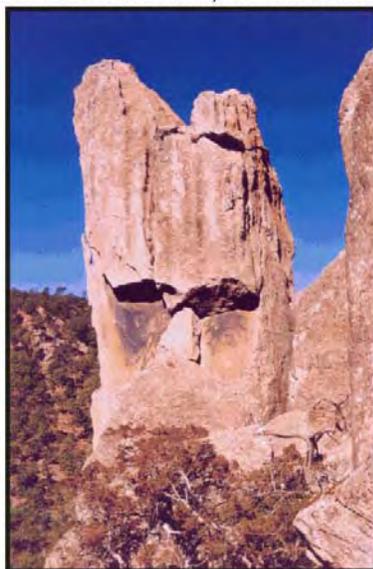


Foto 35 El antepasado Mayé León o Puma.



Foto 36 Lobo negro de cera pegado en una de las paredes de roca de Turikie.



Foto 37 Ofrenda con lobos tallados en madera.

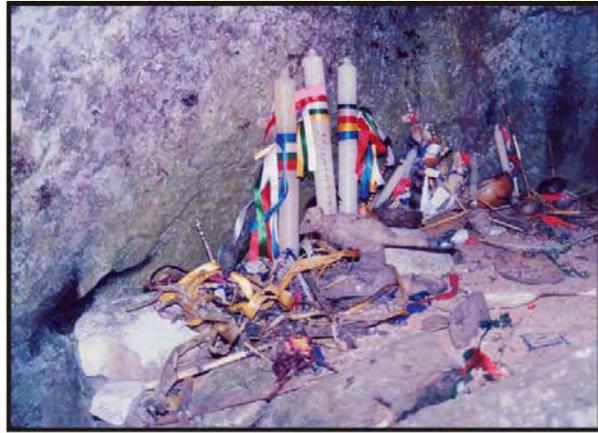


Foto 38 Ofrendas en los altares de Turikie.



Foto 39 El Tepari de don Toño con las imágenes del venado, lobo, águila, planta de maíz, las nubes, los rayos y la lluvia.



Foto 40 Tanana uno de los Cristos de San Andrés Cohamiata.



Foto 41 Altar del Tuki de Nuevo Valley con imágenes católicas y la bandera de México.



Foto 42 Imagen tallada en madera de Takutsi Nakawé, depositada como ofrenda en Turikie.



Foto 43 Santos y su padre don Lucio fungiendo como cantadores en Tatei Neixa 2006, al fondo el Xiriki.



Foto 44 Santos fumando makuchi durante Tatei Neixa



Foto 45 Braulio el futuro Mara akame de Nuevo Valley.



Foto 46 Don José y Maria Elena su esposa.



Foto 47 Braulio realizando una limpia a un turista.



Foto 48 Cuadro de estambre realizado por don José Muñoz.