

## Algunos elementos del chamanismo huichol\*

En México, entre los aproximadamente treinta mil huicholes —que, según el Censo General de Población (INEGI 2000), habitan mayoritariamente en Nayarit (16 932) y, en menor proporción, en Jalisco (10 976), Durango (1435) y Zacatecas—, encontramos operando con toda su intensidad y complejidad un sistema chamánico que contiene los rasgos más importantes y comunes a otros grupos, en donde el chamanismo está presente. El hecho de que los huicholes se designen a sí mismos como “doctores” —según la interpretación que Lumholtz (1986, p. 21)<sup>1</sup> hizo del término *wixárika* (plural *wixaritari*) con el que ellos se autonombran como grupo— indica la importancia que adquieren las cuestiones relacionadas con la religión, el ritual y la salud no referida exclusivamente al cuerpo. El *maráakame*, como se le llama al chamán huichol, no se dedica exclusivamente a curar a la gente, sino que tiene otras funciones en algunos casos más importantes: ser guía espiritual del grupo; depositario de la memoria histórica y mítica; sacerdote o “funcionario” religioso y, en ocasiones, incluso 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.

El conocimiento del *maráakame* se nutre de la tradición del grupo, contenida principalmente en los mitos, y de las actividades que realiza de acuerdo a “el costumbre”, visión *emic* (desde el interior) de su propia historia y su cultura heredada por los antepasados ya sea humanos o divinos. Creemos que esa vinculación con la tradición, las normas, pautas y costumbres establecidas en el tiempo es una muy importante característica que deslinda el chamanismo del neochamanismo, este último compuesto por fragmentos recogidos de tradiciones y contextos muy variados y dispersos espacio-temporalmente. En lo que sigue sintetizaremos algunos de los aspectos que pensamos deben ser tomados en cuenta para comprender con mayor claridad las características y comportamientos del cha-

manismo o curanderismo entre los huicholes, es decir, aquello que los *maráakate* —curanderos, chamanes, etc.— saben y hacen, tanto como lo que deben saber y lo que deben de hacer, o sea, la particular interpretación que ofrecen de su cultura a los otros (Geertz, 1987).

### Aspectos cosmogónicos y cosmovisión

La concepción huichol del universo y de su origen presupone una interacción permanente de los elementos de la naturaleza, como seres vivos entre los que se dan constantes relaciones no exentas de violencia, astucias y humor. En los mitos se encuentra la explicación del surgimiento del mundo, de sus partes, de los antepasados y de las pautas que deben seguir los huicholes. De acuerdo con las diferentes fuentes documentales a las que tenemos acceso, haciendo una síntesis de las mismas, podemos señalar que en un principio el mundo era plano, oscuro, sin ríos e inclinado hacia el mar, solamente habitado por los *hewietari*, los creadores o formadores; los *kakauyarite*, seres de poder equivalentes a los gigantes que posteriormente se convirtieron en piedras y montañas; los *tatatzima* o bisabuelos y los hombres-animales. Este mundo creció hasta que tomó la forma de un disco rodeado por cinco mares (Milanese, 1985). Por su parte, en su trabajo de campo de los años treinta, Zingg (1982) recoge que la tierra es para los *wixaritari* un disco chato, al que rodea un mar poblado de serpientes acuáticas, adonde el padre sol descende cada noche, camina por debajo de él y de la tierra, y por la mañana vuelve a alzarse con la ayuda de los loros.

A modo de ejemplo de la estructura mitológica, como una especie de narraciones de poder que todo chamán debe manejar correctamente, presentamos una versión del nacimiento del fuego, considerado el primero de los *maráakate*, a partir de un resumen articulado de los mitos contenidos en Benzi (1972) y en Benítez (2002): la madre tierra, *tatei yurienaka*, hizo temblar cinco veces para liberar su luz la cual, tras aparecer por el oriente, se introdujo en el corazón de la tierra y recorrió el mundo inferior y el mundo subterráneo, hasta reaparecer como fuego en una cueva conocida como *teakata*. Antepasados, hombres-animales (el hombre-víbora-roja y el hombre-serpiente), las estrellas y otros animales lo persiguieron y le hicieron ofrendas hasta que el tlacuache (*yahurrú tewiyáre*) logró prender una chispa con su cola; la guardó en su vientre; huyó y fue golpeado por los venados, quienes lo

\* Extracto de la ponencia “Neochamanismo y chamanismo huichol” presentada en la I Reunión de Medicina Tradicional del norte de México celebrada en Chihuahua, Chihuahua, en 1993. Texto publicado en (2009), *Ritualidad y peregrinación entre los huicholes*. Tepic: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Nayarit e Instituto Nacional de Antropología e Historia.

<sup>1</sup> Para 1895 este autor considera que eran chamanes el 50% de la población.



Porras, E. (2004). Wiricuta. Desierto de San Luis Potosí.

creyeron muerto, pero consiguió llegar al centro del mundo y ofrecer una chispa a cada una de las regiones.

Con el mismo estilo, se explica el surgimiento de la luna, del sol, del héroe cultural (*Watakame*), de la primera peregrinación al peyote, etc.; siempre narraciones que cuentan la historia de los elementos naturales como antepasados de los hombres, hasta llegar al mito del diluvio en donde, del casamiento del héroe cultural con una mujer-perro, surge la actual generación de huicholes. El mito funciona, pues, como una autoridad que enseña al *maràakame* y le permite expresarse tal como es.

El panteón huichol está compuesto por más de treinta dioses que, un tanto esquemáticamente, se dividen de acuerdo a dos ciclos fundamentales: la temporada de lluvia y la temporada seca; la noche y el día cósmicos; la oscuridad y la luz; lo femenino y lo masculino. Entre las diosas de la temporada húmeda tenemos a “nuestra abuela crecimiento”, *takutsi nakawé*, principio de la reproducción; la ya mencionada Madre Tierra; la diosa del maíz, *uteanaka*; la que protege los partos, *tulu-*

*viakame*, entre otras. En cuanto a los dioses o personajes de la temporada seca, sobresalen *tatewarí* (nuestro abuelo fuego); *tayau* (nuestro padre sol); *akaitewarí* (el viento); *paritzika* (deidad de la caza y de los venados) y otros muchos. La relación entre los dos bandos, que a menudo se expresa como enfrentamiento, es lo que mantiene al mundo en movimiento, y todo ritual y relación con los dioses está encaminado a mantener ese equilibrio cósmico. Por lo general no se tienen ídolos de los dioses y, cuando existen o se fabrican, algunos se guardan en lugares secretos, generalmente en cuevas remotas, o se entierran en el centro del *kalihuey* (edificio circular donde tienen lugar las ceremonias) o en el centro de los patios ceremoniales familiares. Sus escasas representaciones aparecen también en discos o *teapári*,

[...] hechos en ceniza volcánica solidificada, de manera ocasional en madera y en muy raras ocasiones se moldean en arcilla [o, modernamente, en yeso] que varían en tamaño de acuerdo a la imaginación del

artífice... representan el dominio del dios o la diosa, se pintan o se graban con dibujos simbólicos de sus atributos y relaciones con el mundo (Lumholtz, 1986, p. 51).

## Aspectos cosmográficos: espacios sagrados

El universo huichol se divide en tres partes o franjas: arriba se encuentra el cielo (*heriepana*), donde mora el sol —y el águila real *werika* como su madre, equivalente a la Virgen María, *tanana*—, y se denomina *tajeima*; en la parte central, *jeriepa*, se encuentra la tierra y es donde viven los huicholes; abajo se halla el inframundo o *watetiapai*. Los puntos cardinales de la tierra son cinco: el centro, donde se encuentra el territorio huichol formado también por cinco comunidades principales (San Andrés Coamiata, Santa Catarina, Guadalupe Ocotán, San Sebastián y Tuxpan de Bolaños); el norte, donde se encuentra *aurramanaka*, lugar donde encalló la canoa de *nakawé* en el diluvio mítico y que corresponde al Cerro Gordo en la comunidad tepehuana de San Bernardino de Milpillas, Durango; el sur, donde está la morada de la diosa de las aguas, en el lago de Chapala en Jalisco, o *rapavillémata*; el oriente, donde sale el Sol en el monte *leunar*, parte del territorio de *wirikuta*, desierto de San Luis Potosí, donde crece el peyote o *híkuri*, y el poniente, donde está el mar, *haramara*. Todos esos lugares se consideran sagrados y a ellos deben acudir periódicamente los huicholes para dejar ofrendas solicitando algún favor o agradeciendo los recibidos. También se dirigen a esos lugares especiales para obtener poder y conocer más cosas del mundo natural y sobrenatural, especialmente los chamanes.

Particular importancia tiene la peregrinación de unos 400 kilómetros a *wirikuta* para la recolección del peyote que será luego consumido en las distintas fiestas del ciclo anual. Sin la realización de al menos cinco viajes (no necesariamente cada año) a este territorio —donde viven los dioses, y desde donde se dice proceden los modernos huicholes tras haberse perdido en aquella región— y, desde luego, sin la ayuda o la gracia de los antepasados, no se puede llegar a ser *maràkame*. La peregrinación implica una compleja preparación; llevar buen número de ofrendas —pues son varios los lugares a visitar—; ayunos; abstinencias; confesión pública de infidelidades sexuales: la cacería del venado —que según Lemmaistre (1988) “es un antepasado fundador y un modelo de conocimiento [...] llevaba al peyote dentro de su cornamenta... el maràkame recibe de él su palabra”—; la visita a cuevas, fuentes (*kutsala*) y otros lugares sagrados y, finalmente, la realización de una gran fiesta: la fiesta del peyote (*híkuri nexa*), que incluye el sacrificio animal —usualmente una vaca— en la que los peregrinos quedan libres del compromiso adquirido.



Porras, E. (1992). Aurramanaka (Cerro Gordo). Durango.

## Aspectos rituales y ceremoniales

Se llega a ser chamán a través de la enseñanza de otro y de la participación en los numerosos ritos y ceremonias que se celebran, escuchando con atención y fijándose en cada una de las acciones que realizan los oficiantes. Bautizar a los niños (con agua de algún lugar sagrado para que *tatei niwetukame*, nuestra madre tierra, le ponga el alma al niño en la fontanella craneana); bendecir los matrimonios; dirigir los ritos funerarios y encabezar el conjunto de fiestas que se realizan a lo largo del año son tareas ineludibles para el chamán huichol. Son también las ocasiones en que puede demostrar frente a la comunidad y los demás chamanes para lo que sirven su poder y conocimientos. En el ciclo festivo encontramos ceremonias autóctonas que tienen que ver con la temporada agrícola: *tatei neixa*, “danza de nuestras madres”, para bendecir la cosecha e iniciar a los niños (de octubre a diciembre, en el momento en que la milpa o sembradío de maíz está ya a punto); *mawarixa*, sacrificio de un toro que se realiza para la limpia del maíz, y *híkuri nexa*, danza del peyote, en la que se pide el agua de la lluvia para que riegue las milpas y haga crecer las semillas recién sembradas (de mayo a junio, dependiendo del clima). Otro conjunto de fiestas responde al calendario católico y sincretizan elementos de las dos culturas: la fiesta de las banderas o *pachitas*, que corresponde o equivale al carnaval occidental; la Semana Santa, en la que se lavan los santos e imágenes católicas, y la fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe (*warupitukaritsie*), en la que se eligen las autoridades custodios o *maritomas* de los santos, el Cristo y la imagen de la Virgen. Por último, existen dos fiestas que abren y cierran, respectivamente, el ciclo del poder político que corresponde a la temporada seca: la puesta en pie de la mesa de las autoridades (*raparaririku*) el 4 de octubre y el volteado de la misma (*kirupuri*) en junio. Entre ellas se celebra en la primera semana de cada año la *patsixa*, cambio de varas o de las autoridades tradicionales (Porras, 1990; Geist, 1991).

En la imprescindible participación en las fiestas y la dirección de las mismas, encontramos una destacada función social del chamán huichol —y, en general, del chamanismo indígena americano— que lo relaciona con las esferas de la política, la ideología y la religión, funciones que no aparecen o no resultan tan importantes en el clásico estudio de Mircea Eliade (1982) y que no son tomadas demasiado en cuenta por los teóricos del movimiento neochamánico, pero que constituyen el *sine qua non* para ser reconocido como *maràakame*.

## Aspectos terapéuticos e instrumentales

El *maràakame* tiene que ser también un buen curandero o terapeuta y utilizar su poder para sanar a la gente. Para ello debe de conocer antes que nada la constitución del cuerpo humano. En términos generales, el individuo huichol está compuesto por el *iyari* o corazón que es consolidado a través de las peregrinaciones a los lugares sagrados; la memoria, procedente de *kauyumari*, hermano venado, quien con la punta de su flecha recogió la palabra que perdieron los ancestros al volverse animales; el *nierika* o espejo donde se refleja la apariencia divina de los dioses en la actualidad;<sup>2</sup> el *kupuri* o alma que subsiste después de la muerte, y el *tukari*, energía vital, vida y también día.

Como en otros muchos lugares y culturas indígenas de México (Dow, 1990; Vogt, 1983),<sup>3</sup> la enfermedad es producto de la pérdida momentánea del alma producida por el susto; por la actuación de algún espíritu malévolo al entrar sin protección en su área de influencia; por no cumplir con alguna promesa hecha a los dioses, o por la actuación de algún brujo que introduce sus flechas invisibles en el cuerpo de sus víctimas. La tarea del *maràakame* es semejante a la del doctor, ya que, de alguna manera, también ha seguido estudios acerca de las enfermedades y remedios, pero, a diferencia de éste, se considera además dotado de algún poder místico y toma en cuenta a la persona integralmente: incluso en sus aspectos morales, no solamente como objeto material. La curación chamánica es, pues, distinta a la del médico occidental, porque éste individualiza la enfermedad mientras el *maràakame* la colectiviza, es decir:

[...] el médico se aleja del paciente contagioso o toma todas las precauciones para no contaminarse cuando

realiza su operación. El *maràakame* se convierte en un ser “delicado”, esto es, sagrado; se ha contagiado del estado impuro (del enfermo, y debe de curarse junto con él) [...] ingiere una serie de sustancias como medicina (en vez de dárselas al enfermo) [...] canta para curar, utiliza la palabra como remedio, mientras que el médico utiliza la escritura (para recetar) (Porras, 1985, pp. 81-82).

La técnica principal de curación del chamán huichol consiste en extraer por aspiración la flecha de la enfermedad, solicitando ayuda a una divinidad y pidiendo al enfermo que descubra la parte adolorida sobre la que realiza la succión (Torres, 1990, p. 21). Después, escupe y, de acuerdo con el contenido de la saliva —un pelo, un grano de maíz o incluso, me ha tocado ver una velita en miniatura—, acaba de determinar el origen del mal. En ocasiones se emplea el tabaco, silvestre (*makuchi*) o comercial (cigarrillos), para diagnosticar a través del humo arrojado a las partes doloridas del paciente. A veces se requiere de toda una noche de canto cuando la enfermedad está muy difícil y es preciso conseguir la ayuda de los dioses. A través del canto, entre otros efectos, se fija hipnóticamente la mente del enfermo y se recitan los mitos ancestrales al tiempo que se busca el alma desprendida.

El uso del peyote o *híkuri*, que comparten varios grupos étnicos del norte de México y algunos de Estados Unidos,<sup>4</sup> aunque con distintas concepciones y rituales (La Barre, 1980) y que ya fue descrito por Sahagún (1982) en 1560,<sup>5</sup> no puede faltar en ninguna ceremonia. El primer efecto del cactus que crece a considerable distancia de las comunidades huicholas es estimulante y permite mantenerse despierto o, en su caso, caminar mucho tiempo sin fatigarse. En mayor cantidad aumenta la percepción y permite al *maràakame* acceder a la memoria étnica al conocer el código de las visiones que genera y cómo desplazarse en el “viaje” hasta alcanzar la meta deseada.

La experiencia alucinatoria, efecto del peyote, es capaz de resolver todos los conflictos, los que dividen al cosmos, los que son una amenaza para la salvación del hombre en el mundo y los que hacen temer el desequilibrio de la persona. Revelación del *iyari de kauyumari*, constituye la experiencia más profunda y más real del modelo humano. La imitación de *kauyumari* genera una personalidad estructurada según los criterios de la memoria de la raza (Milanese, 1985., p. 406).

<sup>2</sup> Los varios aspectos y significados de los *nierikas* como “contenedores infinitos del universo *wixarika*” han sido estudiados por Fresán (2002).

<sup>3</sup> Entre los otomíes, quienes poseen un panteón muy semejante al de los huicholes, al alma se la denomina *zakiy* y se la representa con un muñeco de papel. Al chamán se le llama *vadi*, de *padi*: “el que sabe” (Dow, 1990, pp. 94-100). Entre los zinacantecos “el *ch’ulel* es un alma, innata, personal, ubicada en el corazón de cada persona; también se halla en el torrente sanguíneo” (Vogt, 1983, p. 37).

<sup>4</sup> En un caso particular de articulación entre chamanismo y neochamanismo a través, por ejemplo, de la Native American Church o de la Peyote Foundation, con sede en Arizona, que editan la revista *The Peyote Foundation Journal*.

<sup>5</sup> En el capítulo “En qué se trata todas las hierbas”, clasificándolo entre las “ciertas hierbas que emborrachan”, el franciscano dice: “Hay otra hierba, co-

La música —en toda ocasión el violín, *xavieri*, y la guitarra, *kanari*; únicamente en *tatei neixa* se emplea el tambor o *tépu*— y la danza también pueden considerarse instrumentos de curación, ya que inciden sobre el cuerpo y suelen estar presentes en las sesiones más importantes. Igualmente, el sueño es utilizado para descubrir las enfermedades y remedios que se han de aplicar. En él se reciben mensajes de los animales aliados o de los antepasados y son considerados como anunciadores de cosas buenas o malas. La diferencia con las visiones producidas por el peyote es que no siempre se obtienen las mismas imágenes. Como menciona un famoso y reconocido curandero o *maráakame*: “en mis sueños puedo ver cosas, pero no me hablan de la misma manera que bajo la influencia del peyote” (Valadez, 1986).

Las “herramientas” o recursos materiales que emplea el chamán huichol se suelen guardar en un pequeño estuche de palma trenzada denominado *takuatsi* a modo de un altar portátil. En él hay varios objetos que varían de curandero a curandero, pero un par de plumas atadas a un delgado palo, comúnmente llamado de Brasil, es imprescindible. Con este sencillito instrumento, denominado en *wixárika muwieri*, el chamán limpia las enfermedades, recibe las diversas energías de los elementos que lo rodean (del sol o del agua, por ejemplo) y las reparte a la gente. De acuerdo con un anciano informante de la comunidad de San Sebastián:

[...] nuestra costumbre está escrita en las plumas de las aguilillas: cada raya, cada nudo, es una página de nuestra historia. Si no fuera así hubiéramos olvidado después de poco tiempo la tradición de nuestros ancestros [...] Ellas se animan y hablan tan sólo cuando se ha tomado *híkuri*. Solamente entonces las plumas narran su historia, y para quienes la entienden, su voz es tan clara como la del radio [...] Los jóvenes aspirantes a *maráakame* empiezan a estudiar el *muwieri* cuya lectura es más fácil: en principio las de halcón (*piwame*) que tienen estrías y colores bien netos, después las de otros aguilillas [...] cuando serán viejos, sabios (*kawiteros*) podrán leer las plumas de águila blanca [...] y transmitir la tradición a sus hijos (Benzi, 1972, pp. 194-195).

También se incluyen flechas, denominadas *ulú*, de carrizo de unos 30 centímetros con una base de palo, en la punta de las

---

mo tunas de tierra, que se llama *peyotli*; es blanca, hácese hacia la parte del norte. Los que la comen o beben ven visiones espantosas, o de risas; dura esta borrachera dos o tres días, y después se quita. Es como un manjar de los *chichimecas*, que los mantiene y da ánimo para pelear y no tener miedo, ni sed, ni hambre, y dicen que los guarda de todo peligro” (Sahagún, 1982, p. 666).

Porras, Eugeni. *Expedicionario* (7) 2024: 76-81



Porras, E. (2004). Velas al mar. Haramara, San Blas.

cuales se hacen unos dibujos o líneas que representan oraciones destinadas a solicitar algún favor a los dioses. Igualmente se preparan vasijas (*rukuri*) con la corteza de una planta rastrera (*bule*, *guaje* o *tecomate* en español), en la que se pegan con cera bolitas de chaquiras o semillas que representan la casa, los niños, los animales por los que se pide protección y otros elementos del microcosmos indio (Kindl, 2003). Por otro lado, algunos *maráakate* llevan envueltos en algodón unos cristales de roca

[...] que se cree que son personas muertas e incluso vivas, una especie de cuerpos astrales de los teosofistas [...] dan especial suerte y protección en la cacería del venado [...] es una forma en la que pueden retornar los hombres muertos hasta cinco veces (Lumholtz, 1986, pp. 98-100).

Todos los instrumentos y elementos que van a ser usados en una determinada ceremonia, ya sea de curación o festiva, se colocan sobre un pequeño tapete o altar denominado *itari*.

En definitiva, y a modo de conclusión provisional, creemos que, con lo escuetamente expuesto, quedan claras las diferencias entre el chamanismo y el denominado *neochamanismo*. El primero es un sistema extremadamente complejo que tiene que ver con toda la cultura del grupo, exige una dedicación completa que abarca todos los aspectos de la vida del chamán y es, fundamentalmente, un servicio a los demás miembros de la colectividad. El segundo es, como mucho, un conjunto de técnicas o mecanismos imitados o extraídos de las prácticas observadas en otras culturas que ayudan a llenar los huecos de sentido y conocimiento que, sumados a la ineficacia de los sistemas biomédicos, tienen las sociedades occidentales en donde el “espíritu científico” es el predominante. Sin embargo, el debate está abierto y las opiniones basadas en el trabajo de campo son muchas.

## Bibliografía

- Barre, W. (1980). *El culto del peyote*. México, Premiá Editora.
- Benítez, F. (1968). *Los indios de México*. México, Editorial Era.
- Benzi, M. (1972). *Les derniers adorateurs du peyotl*. París, Gallimard.
- Dow, J. (1990). *Santos y supervivencias*. México, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (1ª ed. 1973).
- Eliade, M. (1982). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Fresan, M. (2002). *Nierika: una ventana al mundo de los antepasados*. México, Conaculta/Fonca.
- Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa.
- Geist, I. (1991). "El espacio y tiempo huichol", *México Indígena*, núm. 16-17, enero-febrero, México.
- Kindl, O. (2003). *La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano*. INAH-Universidad de Guadalajara.
- Lemmaistre, D. (1988). *La cacería del venado: su función en la identidad cultural huichola*. Tesis de doctorado, mimeografiado.
- Lumholtz, C. (1986). *El México desconocido*. V. II. México, Instituto Nacional Indigenista (original 1902).
- Milanese, E. (1985). *La consommation rituelle du Peyote chez les huicholes du Mexique: symbolologie culturelle et sens psychologique*. París, Tesis de doctorado.
- Porras, E. (1985). "Etnología médica", *Argonautas*, núm. 3, noviembre. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Porras, E. (1990). "El papel de la fiesta en la conformación de la identidad étnica huichol", en *Identidad cultural y modernidad: nuevos modelos de relaciones culturales*. Barcelona, Federació Catalana d'Associacions i Clubs UNESCO.
- Sahagún, F. (1982). *Historia general de las cosas de Nueva España*. México, Porrúa.
- Torres Sánchez, R. (1990). "Hacia la preservación de 'el costumbre'", *México Indígena*, núm. 14, noviembre, México.
- Valadez, S. (1986). "Ulú temay, Huichol Shaman", *The shaman's Drum*, otoño, California.
- Vogt, Evon Z. (1983). *Ofrendas para los dioses*. México, Fondo de Cultura económica (1ª ed., 1976).
- Zingg, R. (1982). *Los huicholes*. México, Instituto Nacional Indigenista.

