

Consideraciones sobre neochamanismo y chamanismo huichol

Considerations on the neo-shamanism and the Huichol shamanism

Eugeni Porras Carrillo

Etnólogo. Escuela Nacional de Antropología e Historia-Unidad Chihuahua/Centro INAH Nayarit. México.
eugenipc@hotmail.com

RESUMEN

En este ensayo se describen, en primer lugar, de forma general y divulgativa, los principales aspectos presentes en los estudios sobre la cuestión chamánica y sus componentes más generales, sobre todo en lo que se refiere a su vinculación con los aspectos médicos y terapéuticos. En segundo lugar, se realiza una aproximación al fenómeno del neochamanismo (entendido como las formas actuales de apropiación, por parte de las culturas urbanas y occidentales, de las prácticas chamánicas tradicionales e indígenas) señalando las condiciones más importantes de su extraordinaria difusión y sus rasgos más sobresalientes. Finalmente, se incluye una síntesis de los principales elementos que componen el complejo sistema chamánico de los huicholes de México en donde destacan los aspectos fundamentales que en mi opinión distinguen al neochamanismo del chamanismo: la vinculación con la comunidad y el servicio al grupo cultural de pertenencia a través de las polifacéticas funciones desarrolladas.

ABSTRACT

In this essay, first the main aspects found in the studies on the shamanistic question and its most general components are described, mainly regarding its link to medical and therapeutic aspects. Secondly, an approach is taken to the phenomenon of neo-shamanism (i. e. those current forms of appropriation of the traditional and indigenous shamanistic practices by urban and western cultures). The most important conditions in its extraordinary diffusion and its most outstanding features are pointed out here. Finally, a synthesis of the main elements comprising the shamanistic complex system of the Huichol in Mexico is included. The fundamental traits that distinguish the neo-shamanism from the shamanism are, in my opinion, the link with the community and the service to the cultural membership, through the developed versatile functions.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

chamanismo | neochamanismo | huichol | México | pertenencia al grupo | shamanism | neo-shamanism | membership

Presentación

En este breve trabajo presento algunas reflexiones de carácter general en torno a un tema que, sobre todo a partir de la década de los años 1970, ha llamado la atención, cada vez más, a muchos antropólogos (y no antropólogos) hasta el punto de que casi es posible hablar de un área de especialización en esta disciplina. Me refiero al chamanismo, concepto no poco ambiguo que en la actualidad engloba a concepciones y prácticas muy diversas que, no obstante, giran principalmente alrededor de específicas relaciones de poder que algunos seres humanos mantienen, como intermediarios privilegiados, con el mundo natural, con la esfera de lo sobrenatural y con las muy diferentes sociedades y culturas a las que pertenecen. El aspecto cognitivo, desarrollado original y sintéticamente en Fericgla (1997a) como parte de su posicionamiento teórico (Buxó 1978) (1), de estas interacciones particulares se presenta como fundamental, puesto que se supone que a través de ellas se adquiere y manifiesta un conocimiento de carácter integral y completo, al modo de "la verdad o verdades", sobre el ser y el hacer de cada uno de los individuos, grupos o colectividades en las que el chamanismo está presente. Por otra parte, se coincide en remarcar que en cada caso, por muy variadas que sean las formas y técnicas, el acceso a ese tipo de conocimiento está limitado a ciertos miembros, aquellos que por decisión, innata o no, del destino o tras un arduo aprendizaje son capaces, de situarse en un estado psíquico o de conciencia distinto al que se considera "normal o habitual" en la correspondiente cultura. Es decir, al interior de cada uno de los imaginarios social e históricamente constituidos, la personalidad del chamán juega un papel clave.

Sin pretender abarcar exhaustivamente todos los ángulos de tan compleja temática ni mucho menos a todos los autores que de una u otra forma se han referido al chamanismo, me limito a presentar en forma más bien introductoria y divulgativa, como una forma de "pensamiento en voz alta", algunas de las muchas aristas que me parecen tan dignas como necesarias de ser pulidas y recuperadas, o simplemente reflexionadas, desde la perspectiva antropológica, ante las posiciones y opiniones de otras disciplinas y movimientos, principalmente la psicoterapia y la *New Age*. En una especie de primera parte me refiero a los componentes y estereotipos más frecuentes en la descripción del fenómeno chamánico, haciendo particular alusión a su relación con la medicina y desarrollando un poco más las características particulares que presenta en las sociedades urbanas y complejas actuales. En la segunda parte, a modo de comparación, sintetizo etnográficamente alguno de los elementos básicos que forman parte del sistema chamánico entre los Huicholes (pueblo indígena del occidente-noroeste de México) con el objeto de mostrar mínimamente las diferencias, similitudes y relaciones entre los dos contextos culturales.

Primera lectura

El término "chamán" procede de la lengua tungus, nos llega a través del ruso y expresa originariamente un fenómeno siberiano y central-asiático con el que se designa al maestro del éxtasis (Eliade 1982), estado anímico por excelencia de la experiencia religiosa en aquellas latitudes, aunque estudios más modernos sobre la misma área privilegian otras características (Hamayon 1990) (2). Su empleo se ha extendido por todo el mundo para referirse a los personajes que en la cultura de muchos grupos étnicos desempeñan un papel semejante, con parecidas actuaciones, como mediadores entre el mundo natural y el sobrenatural, entre el mundo de los hombres y el de los dioses o espíritus a quienes, por lo general, toma como aliados, guías o ayudantes para llevar a cabo sus hazañas, principalmente religiosas y curativas.

Sólo hasta aquí llegan las generalizaciones comunes puesto que las formas que adopta cada caso en concreto ofrecen particularidades tan importantes que cuestionan el que se integren en un mismo concepto, sobre todo al tratar con términos tan difíciles de definir como "éxtasis", "trance" o "posesión". Así, Luc de Heusch (1973) distingue el chamanismo de la posesión como dos modos distintos de acercarse a lo sagrado. En el primero "el chamán conserva la integridad de su personalidad psíquica, cuyos poderes están decuplicados" (p. 257) y con los que mueve su alma a voluntad en busca de las que están perdidas o enfermas. La posesión sería entonces, como una especie de inversión, el descenso de divinidades o espíritus y su encarnación en alguien que pierde, ante eso, su voluntad. En ambos se puede o no presentar el fenómeno del éxtasis, de la crisis extática, que "no es jamás anárquica, está regulada como un papel teatral, se integra en un culto organizado que posee sus sacerdotes, su panteón, sus reglas estrictas" (p. 256). Pero para otros autores no hay tal separación y plantean que el viaje del chamán en busca del alma perdida o secuestrada requiere previamente de la posesión. Por otro lado, la noción de trance es presentada por Rouget (1980) como operativamente más adecuada que la de éxtasis (3), aunque pensamos que ambos pueden estar presente en el chamanismo ya que en muchos casos incluye el ambiente ruidoso e hipnótico que suele acompañar al trance pero también el recuerdo de la memoria propia del éxtasis.

Por chamanismo se entiende entonces el conjunto de elementos, conceptuales y materiales, que pone en juego el chamán para conseguir sus propósitos, es decir, un sistema estructurado que comprende ciertas ideas, conocimientos, instrumentos y prácticas a las que se puede acceder por vías y mecanismos específicos. Los ejes de ese sistema o indicadores base son las categorías de saber/conocimiento y poder/acción, columnas, en definitiva, de todo discurso, pero que, en el caso del chamanismo se refieren a un conjunto de datos no accesibles ni demostrables por las lógicas racionales y a una serie de acciones poco normales que se suelen introducir en el ancho costal de "la magia", "lo paranormal" o lo "psi". La "eficacia simbólica" del chamanismo funciona, para Lévi-Strauss (1977: 167), cuando "desgarrado entre estos dos sistemas de referencias, el del significante y el del significado, el hombre solicita del

pensamiento mágico un nuevo sistema de referencia, en cuyo seno pueden integrarse datos hasta entonces contradictorios". Para otros autores como Hoppal (1997: 73): "el chamanismo no es solamente una técnica arcaica de éxtasis, no sólo una fase evolutiva temprana de la religión y no sólo una manifestación psicomenta, sino un complejo sistema religioso".

La propia historia del estudio del chamanismo y el seguimiento de las aportaciones de los siempre más numerosos antropólogos, psicólogos y doctores dedicados a la construcción del "discurso chamánico", nos muestran una forma peculiar de percibir la otredad, una labor especial y única que suele conducir a cambios, tanto de actitudes como de paradigmas cognoscitivos, en el observador y a modificaciones en su comprensión del poder. Fruto también de la reivindicación étnica y producto de experiencias muy particulares, el chamanismo se impone como la visión que de lo sagrado tiene alguien, el maestro, el don Juan (Castaneda 1969) (4), el informante, alguien que nos habla de una realidad distinta a la que normalmente pertenecemos o experimentamos. La relación con lo indígena, el trabajo de campo, se convierte entonces, más que nada, en un proceso de aprendizaje en donde el alumno es el etnólogo, éste un testigo y los conceptos, definiciones y explicaciones privilegiados proceden de las percepciones de los sujetos que se quiere conocer (Harris 1979) (5) y no del sistema cultural al que pertenece el investigador. El papel del informante ocupa entonces una posición distinta al de simple transmisor o intermediario entre el antropólogo y el grupo que estudia para ocupar una relación más íntima y no exenta de conflictos que requiere, entre otras cosas, revisar las técnicas y concepciones metodológicas basadas excesiva o exclusivamente en la aprehensión de "la objetividad". Por ejemplo, Sharon (1980) destaca la amistad y el aprendizaje como las relaciones fundamentales que le permitieron realizar su estudio sobre el curandero peruano Eduardo (6).

Desde la perspectiva del saber, el chamanismo es un camino hacia el conocimiento de uno mismo o autoconocimiento (Castaneda 1988) (7), una senda iniciática que intenta despejar la tal vez primera gran pregunta trascendente propiamente humana: ¿quién soy?; y, seguramente la primera gran tentación: ¿quién puedo ser? El chamán, para responder, mira a su alrededor y entona un canto, una llamada, una invocación que le va a permitir abrirse camino entre las páginas invisibles que guardan la historia de su grupo y los secretos de la naturaleza (visible e invisible) en el que vive. Desde la perspectiva del poder, el generalizado recurso a ciertas plantas, por ejemplo, y a otros utensilios son como instrumentos para el chamán, aliados o intermediarios que muestran y demuestran su fuerza al controlar e interpretar éste los efectos de aquéllas en su cuerpo.

De modo que el cuerpo se convierte para el chamanismo en el campo experimental privilegiado en que poner a prueba su cosmovisión, las utopías posibles. A diferencia del éxtasis místico (8), el chamánico supera la contemplación y actúa provocando un efecto, la magia y el milagro, que inciden en toda una colectividad de manera activa. El cuerpo es, asimismo, una especie de laboratorio a través del cual se descubre una compleja red de reacciones bioquímicas explicándose a sí mismas (Shulgin 1997; Rossi 1997). La antropomorfización de esos intercambios bióticos contribuye seriamente a originar la serie de espíritus, dioses, símbolos, signos, etc. con que poblar y hablar de ese más allá al que el chamán accede.

Pero, primordialmente, el verdadero chamán, aquel que en un principio fue nombrado como tal, ha encontrado todo ese universo en la tradición del grupo con el que étnicamente se identifica y una de sus privilegiadas funciones es relacionarse con los demás como doctor, comunicarse como curandero, uno de los más importantes mecanismos por los que logra hacer palpable y exteriorizar su poder y su saber usando como eje el cuerpo: el propio, el del paciente y el social.

Chamanismo y medicina

En cuanto que un saber/poder sobre la enfermedad, el chamanismo se muestra como un conjunto coherente y avanzado de concepciones sobre el cuerpo humano y su funcionamiento que permiten la aplicación de medidas controladoras para mantenerlo en un determinado tipo de equilibrio cósmico, que incluye y trasciende la adaptación a lo social. Sería imposible en este reducido espacio dar cumplida

cuenta de los múltiples detalles a dilucidar cuando consideramos al chamán como curandero, *medecine-man*, etcétera, por lo que aludiremos someramente a algunas cuestiones sobre las que es necesario trabajar.

Las comprobadas curaciones por personas que pueden ser llamadas chamanes y los movimientos espectaculares que a su alrededor algunas generaron y generan (Wasson 1983; 1992) [\(9\)](#), empiezan a interesar a doctores y terapeutas que no logran sanar a sus pacientes con el enfoque exclusivamente "científico" o biomédico. Como ejemplo, el conocimiento sobre el uso de "plantas de poder", enteógenos o alucinógenos que los estudios sobre chamanismo arrojan, son una fuente aún insuficientemente explotada para explicar el fenómeno de la toxicomanía, la drogadicción, y el sentido de lo que se vive en esos estados de intoxicación, éxtasis, conciencia alterada, o como se le quiera llamar, cuya adecuada utilización podría ayudar a no pocas personas atrapadas o adictas a lo que muchos denominan "el mal del siglo", especialmente peligroso para los jóvenes. Algunas experiencias psicoterapéuticas están empezando a surgir en forma grupal (como los "talleres sobre la experiencia de la muerte", en los que han participado Fericgla y Jensen) y hay algún que otro centro, como Takiwasi en Perú, dedicado al trabajo integral de rehabilitación de toxicómanos a base de plantas y con el asesoramiento de chamanes amazónicos. En el terreno farmacológico cabe destacar los trabajos exhaustivos y químicamente rigurosos de Jonathan Ott (1997, 1996), pero no se cuenta aún con una adecuada sistematización de los resultados de estas innovadoras experiencias ni de un seguimiento eficaz que permita evaluar los alcances de las mismas.

Una parte del necesario diálogo entre medicina y chamanismo se ha iniciado a través de algunos interesantes proyectos como las denominadas "clínicas del dolor" (Lawlis 1989). En ellas, situadas en el estado de Texas (Estados Unidos) se implementan técnicas extraídas de las experiencias y rituales que en otras partes practican los chamanes. El chamanismo se ha incorporado, de esa y otras formas, como un elemento unificador en el contexto de religiones, creencias, sectas y movimientos mesiánicos que crecen y se multiplican en este fin de milenio, sobre todo a la hora de tomar en cuenta los aspectos relacionados con los complejos procesos salud/enfermedad/atención. En cierto modo puede, entonces, considerarse como una especie de eslabón perdido hacia la fuente del primer rito, del origen del mito, en cuanto que es situado como antecesor de cualquier religión o sistema de creencias institucionalizado.

Por otra parte, médico y chamán establecen complejas relaciones. Pueden complementarse (como sucede en algunas comunidades de las "sociedades etnográficas") pero siempre suelen trabajar con diferentes concepciones de la enfermedad, del mundo y de sus leyes. Podría decirse que uno es el portavoz de la ciencia médica y de su conciencia ética, mientras que el otro es el medium o intermediario entre un espíritu y su conciencia cósmica. ¿Puede un médico (o un antropólogo o cualquier persona) transformarse en chamán? La posibilidad de acceder al conocimiento chamánico por parte de alguien que proceda de una cultura no chamánica plantea el problema mayor de las relaciones entre grupos humanos, de la validez o construcción de las fronteras culturales y simbólicas y los límites de lo que puede ser aprendido e incorporado de una a otra, una más de las cruciales cuestiones a resolver por una antropología del siglo XXI y sobre la que aún no se tiene convincentes respuestas...

Actualidad del chamanismo: neochamanismo

Al hacer hincapié casi exclusivamente en la figura personal del chamán y en su función curativa, el movimiento neochamánico plantea que al ser, en definitiva, el chamanismo un estado alterado de conciencia, un viaje a una realidad aparte, una forma de percepción extrasensorial, creado por la escenificación y el sonido de instrumentos como el tambor, es decir, cierto tipo de experiencia individual, ésta puede ser alcanzada a través de la reproducción y la recreación del ambiente e instrumentos que rodean al chamán. El extremo de esta discutible apropiación cultural y de esa especie de "esencialismo chamánico" lo encontramos en el curso de capacitación chamánica (elaborado, por cierto, por un antropólogo) denominado *Harner Method*, "sistema diseñado para permitirles a los sujetos emprender

sus propios viajes chamánicos de adivinación a la realidad no cotidiana, donde obtienen personalmente sabiduría y orientación espiritual directa, en respuesta a las cuestiones más importantes de su vida" (Harner 1989: 247) que utiliza la tecnología electrónica en sustitución de los instrumentos musicales en vivo porque "el sonido del tambor, escuchado por unos auriculares...tiene la ventaja adicional de no crear las molestias potenciales de los tambores en directo, en las estridentes condiciones urbanas" (Harner 1989: 248) intentando con todo ello "poner en práctica la democracia espiritual implícita en el chamanismo" (Harner 1989: 250) (10).

Sin embargo, más allá de esta descontextualizada y radical aplicación del chamanismo, hay muchos aspectos, métodos e instrumentos del mismo que están siendo rescatados y refuncionalizados por los nuevos enfoques que se presentan al interior de la medicina, la psicología, la ecología y otras disciplinas. Aquí vuelve a aparecer el poco estudiado tema del antropólogo convertido en terapeuta-chamán, como son los casos de Joan Halifax y sus métodos de curación caminando por la soledad del desierto en California o los trabajos de Holger Kalweit a partir de la aceptación del dolor y de la transformación del sufrimiento (Almendro 1997). Todos ellos tratan de situarse en una perspectiva transpersonal y multidisciplinaria que justifica la apropiación de técnicas y remedios procedentes de cualquier tradición cultural a la que se pueda acceder, enriqueciendo con ello la interacción pero estableciendo a veces similitudes cuestionables al olvidarse de los contextos en los que cada concepción y cada práctica se inscribe.

En el campo de la medicina, por ejemplo, el cuestionamiento de la "teoría molecular del origen de las enfermedades" y el tratar de superar la dicotomía e independencia entre cuerpo/espíritu como reinos separados, originada desde el pensamiento cartesiano, que, por otro lado, sirvió para permitir la manipulación de los cuerpos al no poder el alma recibir ningún daño por ello (Dossey 1986) (11), conduce a la revalorización y utilización de las concepciones y prácticas que sobre salud y enfermedad poseen las sociedades no occidentales, a considerar la espiritualidad como parte fundamental en el proceso de curación, así como a una novedosa epistemología que subraya la importancia de que "el médico moderno, al igual que el chamán, pueda comenzar a explorar nuevamente su vida interior como parte de su formación, y con el mismo rigor con que aprende anatomía, fisiología y bioquímica" (Dossey 1989: 141).

En el terreno de la psicología y psiquiatría, una larga experiencia de más de dos décadas en el estudio de estados alterados de conciencia inducidos por drogas como el LSD se recupera en la denominada terapia holotrópica u holonómica, técnica desarrollada en los últimos diez años, que llega a los mismos resultados prescindiendo de sustancias psicotrópicas y utilizando métodos como la respiración controlada, la música evocativa, el trabajo corporal, los dibujos de mandalas y otros enfoques procedentes del chamanismo y de tradiciones no occidentales. El objetivo perseguido en estas técnicas es el de "facilitar la autocuración del paciente, ayudándole a adquirir conciencia y a reintegrar los elementos fragmentados del complejo mente-cuerpo" (Groff 1989: 223) a través de un viaje mental de muerte y renacimiento que tiene bastante semejanza con los procesos rituales e iniciáticos chamánicos.

Uno de los factores que han propiciado esta conjunción deriva de las experiencias psicodélicas de los años 60, en las que antropólogos y viajeros de todo tipo tomaron contacto con sociedades étnicas de tradición chamánica que emplean usualmente plantas con un alto contenido de alcaloides. Al respecto, en un pionero volumen que recoge experiencias de primera mano a cargo de científicos sociales con diversos grupos y sustancias, Harner (1976: 6) considera que "una de las razones más importantes por las que los antropólogos no dieron la debida importancia a las sustancias alucinógenas en el chamanismo y las experiencias religiosas, es porque muchos de ellos no habían tomado ninguno de los ingredientes indígenas de efectos psíquicos (aparte del peyote), no habían vivido las experiencias subjetivas que producen aquéllas y que tan definitivas son, tal vez paradójicamente, para la comprensión empírica del significado que tienen para los pueblos que estudiaban". Estas plantas y mezclas, que otros autores prefieren denominar "enteogénos" (Fericgla 1999) (12), provocan variadas reacciones y efectos psicomentales, erróneamente agrupados bajo el término "alucinaciones", que, debidamente codificadas e

interpretadas, constituyen buena parte de los imaginarios y de las representaciones con las que el chamán expresa su cosmovisión y conecta con sus espíritus o animales auxiliares (como el caso del jaguar, presente en muchos grupos amazónicos, descrito por Reichel-Dolmatoff (1978).

Este es seguramente el lado del neochamanismo que más se ha popularizado y que en mucho ha contribuido a crear una imagen desfigurada del chamán o curandero nativo al no tomar en cuenta que sus capacidades y sus funciones están prioritariamente inmersos en una compleja red de relaciones sociales entre los otros sujetos y elementos del grupo al que se adscribe. Algo parecido sucede con la noción de "estado alterado o modificado de conciencia" (o de embriaguez o borrachera divina de la que habla De Felice (1975) desde el que se supone que actúa el chamán, lo que, según nuestra experiencia etnográfica no es siempre así (Porrás 1997) (13). Sin embargo, no faltan algunos estudios más serios y ambiciosos como el ya clásico de Furst (1980) o el experimental, multidisciplinario e innovador de Fericgla (1997) que incluye la aplicación de electroencefalogramas a indígenas shuar para registrar los cambios que a ese nivel suceden bajo el efecto de la ayahuasca, *Banisteriopsis Caapi*, una de las plantas chamánicas más estudiadas por los antropólogos y también por doctores (Zuluaga 1999, para el caso del alto Amazonas colombiano).

Uno de los principales factores que también ha contribuido en la aparición del "neochamanismo" ha sido la crisis en la que han entrado los modelos explicativos científicos dominantes, la insuficiencia de las explicaciones clásicas y la búsqueda y aportaciones de las nuevas concepciones que parten de los postulados de la física relativista y de la mecánica cuántica sistematizando en una visión integral los novedosos descubrimientos sobre la constitución, el funcionamiento y las relaciones entre espíritu, mente y materia, etcétera. Estas concepciones son muy semejantes a las que presentan los sistemas chamánicos y sus principales elementos pueden resumirse en los siguientes postulados:

- 1) Interconexión entre todos los niveles de realidad de modo que lo que le ocurra a un individuo afecta a los demás, desde el nivel físico al espiritual.
- 2) Lo percibido por los sentidos es una localización de pautas más amplias de energía.
- 3) Tanto lo que puede ser medido y comprobado como lo imperceptible son aspectos que influyen en la enfermedad.
- 4) La conciencia se encuentra en todas partes o "todo tiene vida".
- 5) El universo es sagrado, tiene propósito y significado (Mehl 1989: 180).

Otro de los aspectos constantes y sobresalientes abordados por los defensores del "neochamanismo" se refiere al crecimiento personal y las autotransformaciones que se derivan de la iniciación y la práctica chamánicas. En ese sentido, se pueden establecer correspondencias y similitudes entre los cambios experimentados por la práctica de disciplinas recomendadas por algunas religiones o sistemas de desarrollo personal, como son la oración, el ayuno, el ejercicio, el canto, la meditación, el silencio, la contemplación, etc. y las técnicas empleadas por los chamanes para la obtención y manifestación de sus poderes. Una de las propuestas interesantes se refiere a considerar las narraciones chamánicas, los cantos ceremoniales (muchos de ellos recibidos de los espíritus protectores o guías en los momentos de trance, denominados "ícaros" por varios de los grupos selváticos de Perú y Ecuador) o canciones como historias o relatos de poder (Castaneda 1976) que pueden servir de guías para elaborar nuestras propias "construcciones verbales conscientes basadas en experiencias numinosas ajenas a la realidad consensual cotidiana, que orienten a los individuos y les ayuden a integrar los aspectos espirituales, míticos o arquetípicos de su experiencia interna y externa, de un modo único, significativo y gratificante" (Kremer 1989: 262). El antiguo tema del poder de la palabra y su uso ritual se encuentra completamente vivo y actuando tanto en los mitos que conforman el chamanismo como en los del neochamanismo, haciendo palpable lo de que, en definitiva, "somos sílabas" (Calasso 1999) (14).

Pensamos que lo riesgoso de un movimiento como el neochamánico se encuentra en la laxa utilización de un mismo término para referirse a fenómenos, circunstancias y enfoques muy diferentes entre sí que, en todo caso, tienen en común el ser exóticos o poco usuales para la cultura occidental dominante. Con ello se pierde significación a la vez que se desvirtúan y se descontextualizan el conjunto de prácticas y concepciones que, bajo el nombre de chamanismo, forman parte constitutiva y explicativa de muchas culturas étnicas distribuidas a lo largo del planeta, son exclusividad de tales grupos y fundamentan su identidad y su derecho a existir diferenciadamente. Posiblemente, lo positivo de ese neologismo sea la ya mencionada apertura del diálogo entre los aspectos más espirituales y profundos de las distintas culturas humanas y el reconocimiento de los valores y aportaciones de los grupos minoritarios comúnmente marginados y considerados inferiores, "pre-históricos", "pre-lógicos", "pre-científicos", etcétera (Lévy-Bruhl 1985) (15). En todo caso, esas inquietudes debieran de servir para avanzar en el conocimiento de las distintas etnias y potenciar un acercamiento a las mismas con nuevos y audaces enfoques, metodologías y actitudes de respeto y revalorización que permitan su reproducción y sobrevivencia.

Algunos elementos del chamanismo huichol (16).

En México, entre los aproximadamente 30 mil huicholes que habitan mayoritariamente en el estado de Nayarit (10.976, según el Censo General de Población del año 2000) y, en menor proporción, en los de Jalisco (16.932), Durango (1.435) 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 del término *wixárika* (con la que ellos se autodenominan como grupo) hizo Lumholtz (1986: 21) (17), indica la importancia que adquieren las cuestiones relacionadas con la religión, el ritual y la salud, si bien ésta no se refiere exclusivamente al cuerpo. El *mara'akame*, 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, como la de 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 *mara'akame* 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 de su propia historia y su cultura heredada por los antepasados, ya sean humanos o divinos. Creemos que esa vinculación con la tradición, las normas, pautas y costumbres establecidas, 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 de ser tomados en cuenta para comprender con mayor claridad las características y comportamientos del chamanismo o curanderismo entre los huicholes, es decir, aquello que los *mara'akame* saben y hacen tanto como lo que deben saber y lo que deben de hacer, la interpretación que ofrecen de su cultura (Geertz 1987) (18).

a) Aspectos cosmogónicos y cosmovisión. La concepción huichol del universo y de su origen presupone una interacción constante 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 de seguir los huicholes. De acuerdo a las diferentes fuentes documentales a las que tenemos acceso, 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, los formadores), los *kakauyarite* (seres de poder equivalentes a los gigantes que, posteriormente, se convirtieron en piedras y montañas), los *tatotzima* 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 *wixárika* 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 narraciones de poder que todo chamán debe de manejar correctamente, presentamos una versión del nacimiento del fuego, considerado el primero de los *mara'akate* o chamanes, a partir de un resumen articulado de los mitos contenidos en Benzi (1972) y en Benítez (1968): 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, el mundo subterráneo, hasta reaparecer como fuego en una cueva, *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, fue golpeado por los venados quienes lo 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 (*Watákame*), de la primera peregrinación al peyote, etcétera, 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 *mara'akame* y le permite expresarse tal como él es puesto que "instaura un orden, fija un tiempo y dibuja un espacio. Los elementos que constantemente incorpora adquieren una función simbólica más allá de cualquier uso inmediato. Esa reinserción de elementos depende, en buena medida, de los ojos y de los oídos del narrador, de su personalidad y predisposición, que hará que lo narrado se convierta en algo siempre nuevo, siempre diferente" (Porras 1989).

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*; la ya mencionada madre tierra; la diosa del maíz, *uteanaka*; la que protege los partos, *tuluviakame*, etcétera. 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 fabrica alguno 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 (*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 1986a: 51).

b) Aspectos cosmográficos: espacios sagrados. El universo huichol se divide en tres partes o franjas: arriba se encuentra el cielo (*heriepana*), es 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 (*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 en el estado de Durango (19); el sur, donde está la morada de la diosa de las aguas, en el lago de Chapala (Jalisco) *orapavillémeta*; 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 *hi'ikuri*; 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 otros. También para obtener poder

y conocer más cosas, especialmente los chamanes.

Especial 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 sin la ayuda o la gracia de los antepasados no se puede llegar a ser *mara'akame*. La peregrinación implica una gran preparación, llevar buen número de ofrendas (pues son varios los lugares a visitar), ayunos, abstinencias, la cacería del venado ("el venado es un antepasado fundador y un modelo de conocimiento...llevaba al peyote dentro de su cornamenta...el *mara'akame* recibe de él su palabra", Lemmaistre 1988), la visita a cuevas, fuentes (*kutsala*) y otros lugares sagrados y, finalmente, la realización de una gran fiesta, la fiesta del peyote (*hi'ikuri nexa*), que incluye el sacrificio animal (usualmente una vaca) en la que los peregrinos quedan libres del compromiso adquirido.

c) 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 fontanela 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); *mawarixa*, que se realiza para la limpia del maíz; y *hi'ikuri 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 responden 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 Guadalupe (*warupitukaritsie*) en la que se eligen las autoridades custodias 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 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 las cuales se celebra, en la primera semana de cada año, la *patsixa*, cambio de varas o de las autoridades tradicionales (Porrás 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 ya citado 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 *mara'akame*.

d) Aspectos terapéuticos e instrumentales. El *mara'akame* 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*, 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 (20); 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) (21), 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 *mara'akame* 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 este individualiza la enfermedad mientras el *mara'akame* la colectiviza, es decir, "el médico se aleja del paciente contagioso o toma todas las precauciones para no contaminarse cuando realiza su operación. El *mara'akame* 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: 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" (Torres 1990: 21) sobre la que realiza la succión. Después escupe y de acuerdo al contenido de la saliva (un pelo, grano de maíz, 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 se fija hipnóticamente la mente del enfermo, se recitan los mitos ancestrales al tiempo que se busca el alma desprendida.

El uso del peyote o *hi'ikuri*, que comparten varios grupos étnicos del norte de México y algunos de Estados Unidos (22), aunque con distintas concepciones y rituales, (La Barre 1980) y que ya fue descrito por Sahagún (1982) (23) en 1560, no puede faltar en ninguna ceremonia. El primer efecto del cactus que crece a 400 kilómetros de distancia de las comunidades huicholes es estimulante y permite mantenerse despierto o, en su caso, caminar mucho tiempo sin fatigarse. En mayor cantidad aumenta la percepción y permite al *mara'akame* 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: 406).

La música (en toda ocasión el violín y la guitarra; únicamente en *tatei nexa* 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 los 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 *mara'acame*: "en mis sueños puedo ver cosas pero no me hablan de la misma manera que bajo la influencia del peyote" (Valadez 1986).

Las "herramientas" 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 a 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 *hi'ikuri*. 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 *mara'akame* 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: 194-195).

También se incluyen flechas, *ulú*, de carrizo de unos 30 cm con una base de palo en la punta de las 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 chaquira 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 *mara'akate* 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 1986a: 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, creemos que con lo escuetamente expuesto, quedan claras las diferencias entre el chamanismo y el 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, así como la ineficacia de los sistemas biomédicos, que 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...

Notas

1. Según esta autora, el sujeto de la antropología cognitiva "es el estudio de la naturaleza de la mente y de las formas en que dicha mente afecta a la cultura y a su vez es afectada por ésta" (p. 8).
2. Este monumental y riguroso texto se centra en la relación que establecen las sociedades chamánicas con el medio ambiente del que obtienen, sobre todo, los animales comestibles a través de la caza y del matrimonio simbólico que el chamán contrae con los espíritus de los animales: "Los espíritus son a los animales lo que el alma del hombre es a su cuerpo, son accesibles a la acción del alma humana, con el mismo estatuto" (p. 730, traducción mía).
3. "...sería partidario de especializar el empleo de estos dos términos, reservar 'éxtasis' para cierto tipo de estados conseguidos en el silencio, la inmovilidad y la soledad, y designar por 'trance' los que se obtienen mediante el ruido, la agitación y la asociación con otros" (p. 31).
4. Nos referimos al brujo de supuesta ascendencia yaqui que transmite su conocimiento a Carlos Castaneda (quien falleció en abril de 1998), que para muchos se convirtió en el modelo ideal o prototipo de chamán indio y cuyas enseñanzas se expresan a través de varios desiguales y controvertidos volúmenes. Para una crítica a su obra y la relación con los huicholes entre los que realizó trabajo de campo véanse Fikes (1993) y Schaefer (1996). Sobre la posibilidad de que Don Juan fuera un personaje inspirado en el *mara'akame* José Ríos Matsuwa véase Jáuregui (1996).

5. Este autor explica y desarrolla con numerosos ejemplos, el denominado punto de vista "emic" frente al "etic", términos procedentes de la lingüística de los años 50, a través de las analogías que Kenneth Pike estableció entre "fonemics" y "fonetics" (p. 492-493).

6. "Mi principal método para la recolección de datos supuso el aprendizaje con Eduardo en cuatro visitas... Me fue posible asumir el papel de aprendiz a causa de una larga amistad con el curandero. Este vínculo se vio favorecido más tarde cuando me volví padrino de uno de sus hijos..." (p. 11-12).

7. "...nosotros no necesitamos que nadie nos enseñe la brujería porque en realidad no hay nada que enseñar. Lo que necesitamos es un maestro que nos convenza de que existe un poder incalculable al alcance de la mano" (p. 11).

8. Corresponde al experimentado, entre otros, por Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz y se caracteriza por un estado pasivo de beatitud, videncia y arrobamiento surgido extravoluntariamente.

9. Uno de los casos más sobresalientes en el ámbito mexicano fue el de la curandera mazateca María Sabina de la comunidad de Huautla de Jiménez (Oaxaca), "descubierta" por este autor quien rastrea y describe el culto a los hongos, principalmente en las culturas centro y sur americanas y se autocuestiona sobre el efecto que la divulgación de su "hallazgo" tuvo para la cultura de este grupo étnico, un tema poco abordado por la "ética antropológica": "-hippies, psiquiatras, heterodoxos, gente extravagante, aún guías de turistas con sus dóciles rebaños...- alterando y corrompiendo el apacible tenor de la vida en lo que había sido, al menos en la superficie, un idílico pueblo indio. Miles de personas, por todas partes, han tomado los hongos (o las píldoras sintéticas que contienen sus principios activos) y el parloteo de algunos de ellos ocupa los tramos inferiores de un segmento de nuestra 'prensa libre'. Deploro esta actividad de la canalla de nuestra población...Si nos hubiésemos abstenido de presentar al mundo los hechos según los conocíamos, podría haberse desvanecido, sin llegar a ser conocido, un nuevo y, en mi opinión, fundamental capítulo de la historia cultural del hombre primitivo, no solamente en México" (1983: 10). Para el terreno europeo, sobre todo en torno al uso de la amanita muscaria, véase Fericgla (1985).

10. En realidad, según lo consultado y leído, aunque es cierto que todo el mundo o la mayoría de los miembros de un grupo puede llegar a ser chamán, únicamente lo consiguen quienes, para empezar, se someten a un duro entrenamiento lleno de abstenciones, pruebas y sacrificios; quienes son "elegidos" por las plantas, los espíritus o algún maestro chamán (o sea, muy poco democráticamente, por la gracia de los dioses o los espíritus de las plantas o animales; o quienes tienen algún familiar con estas extraordinarias características y se convierten en sus aprendices y herederos...).

11. Una de las aportaciones sugerentes de este texto es que plantea la existencia de una "enfermedad del tiempo" que sería la causante de las enfermedades del corazón y presenta una concepción holística de la ciencia médica conjugando sus conocimientos teóricos con su práctica terapéutica.

12. "Este neologismo (del griego clásico *en-dentro*; *theus*-dios; *gen*-que genera o despierta)...fue propuesto en el año 1979 por un pequeño grupo de científicos formado por los filósofos Carl Ruck y Danne Staples, por el etnomicólogo Robert Gordon Wasson, y los etnobotánicos Jeremy Bigwood y Jonathan Ott" (p. 28).

13. El *pewatero* warijó de la Sierra Tarahumara (Chihuahua, México) no entra en ningún estado alterado de conciencia ni ingiere ningún enteógeno para realizar su función terapéutica propiamente chamánica tal como él dice: "para curarlo sólo Dios sabe. Yo lo solicito allá arriba, en el cielo, donde se celebra una junta en donde está Dios platicando y ahí entregan al enfermo y al que hizo el mal al señor o la señora. A ese ya no lo sueltan, ya se va a quedar, ya lo van a castigar y a encarcelar por acuerdo de Dios, mientras que al enfermo lo devuelven, se viene junto conmigo, ya se alivia y ya sigue viviendo tranquilo" (p. 19).

14. "Cuántos acontecimientos, cuántas historias una dentro de la otra, que en cada juntura esconden otras historias...Nadie me ha enseñado nada, todo me ha sido mostrado. Necesitaré toda la vida para

empezar a comprender lo que he vivido. Comprender, entre otras cosas, qué significa el estar hecho de sílabas..." (p. 21).

15. Texto clásico cuyos postulados han sido refutados ampliamente por la teoría antropológica pero que aun forman parte del pensamiento que sobre otros grupos y culturas tiene un amplio sector de la gente que estaría de acuerdo en las siguientes afirmaciones: "Sin duda, el ´primitivo`, y sobre todo el *medecine man* o el brujo, en general el hombre más inteligente del grupo y el mejor conocedor de sus tradiciones, no es nunca tan ignorante como imagináramos...Pero no se preocupa de extender este saber ni de profundizar en él. Se contenta con transmitirlo tal y como lo ha recibido. Sin desconocer su valor práctico, no lo aprecia como nosotros" (p. 35-36, traducción mía).

16. Esta sección tiene un carácter introductorio y muy general sólo con la intención de contrastarla con la otra sección del ensayo. Para actualizar y profundizar en el chamanismo *wixarika*, lo que no es ahora nuestro intento, son lecturas obligadas, entre otras, Neurath (2002), Gutiérrez (2002), Medina (2002), Furst (1974).

17. Para 1895 este autor considera que eran chamanes el 50% de la población.

18. Ver sobre todo, como planteamiento teórico general, la tercera parte y, en especial, el texto "Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados" (pp. 118-130).

19. Esta montaña fue declarada en 1992 lugar sagrado por las autoridades del Instituto Nacional Indigenista y cedida por la comunidad a los huicholes para que sigan realizando sus tradicionales ceremonias.

20. Los varios aspectos y significados de los *nierikas* como "contenedores infinitos del universo *wixarika* han sido estudiados por Fresán (2002).

21. Entre los otomíes, quienes poseen un panteón muy semejante al de los huicholes, al alma se la denomina *zakiy* se la representa con un muñeco de papel. Al chamán se le llama *vadi* (de *padi*: "el que sabe"), Dow (1990: 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: 37).

22. 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*.

23. En el capítulo "en que se trata todas las hierbas", clasificándolo entre las "ciertas hierbas que emborrachan", el franciscano dice: "Hay otra hierba, como tunas de tierra, que se llama *peyotl*; 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" (p. 666).

Bibliografía

Almendro, Manuel
1997 "Chamanismo y terapias holotrópicas", en Poveda 1997.

Barre, Weston La
1980 *El culto del peyote*. México, Premiá Editora.

- Benítez, Fernando
1968 *Los indios de México*. México, Editorial Era.
- Benzi, Marino
1972 *Les derniers adorateurs du peyotl*. Paris, Gallimard.
- Buxó, María Jesús
1978 "Prólogo", en Sperber 1978.
- Calasso, Roberto
1999 *Ka*. Barcelona, Anagrama.
- Castaneda, Carlos
1988 *El conocimiento silencioso*. México, Emecé.
1976 *Relatos de poder*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
1969 *Las enseñanzas de Don Juan*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Doory, Gary
1989 *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*. Barcelona, Kairós.
- Doosey, Larry
1989 "La vida interior de un curador", en Doore 1989.
1986 *Tiempo, espacio y medicina*. Barcelona, Kairós.
- Dow, James W.
1990 *Santos y supervivencias*. México, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (1ª ed. 1973).
- Eliade, Mircea
1982 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Felice, Philippe de
1975 *Venenos sagrados. Embriaguez divina*. Madrid, Felmar.
- Fericgla, José María
1999 "El peso central de los enteógenos en la dinámica cultural", *Visión Chamánica*, núm. 1, febrero: 28-35, Bogotá, Colombia.
1997a "Principales aspectos cognitivos del chamanismo", en Poveda 1997.
1997 *Al trasluz de la ayahuasca*. Barcelona, Libros de la Liebre de Marzo.
1985 *El bolet i la gènesi de les cultures*. Barcelona, Altafulla.
- Fikes, Jay Courtney
1993 *Carlos Castaneda, Academic Opportunism and the Psychedelic Sixties*. Victoria (Canadá), Millenia Press.
- Fresan, Mariana
2002 *Nierika: una ventana al mundo de los antepasados*. México, Conaculta/Fonca.
- Furst, Peter T.
1980 *Alucinógenos y cultura*. México, Fondo de Cultura Económica.
1974 "The Roots and Continuities of Shamanism", en ArtsCanada, *Stones, Bones and Skin: Ritual and Shamanic Art*, 184-187.
- Geist, Ingrid
1991 "El espacio y tiempo huichol", *México Indígena*, núm. 16-17, enero-febrero, México.

- Geertz, Clifford
1987 *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa.
- Groff, Stanislaw
1989 "El viaje chamánico: observaciones de la terapia holotrópica", en Doore 1989.
- Gutiérrez, Arturo
2002 *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes*. INAH-Universidad de Guadalajara.
- Hamayon, Roberte
1990 *La chasse à l'âme. Esquisse de une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre, Société de ethnologie.
- Harner, M.
1989 "Asesoramiento chamánico", en Doory 1989.
1979 *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid, Guadarrama/Labor.
- Harris, Marvin
1979 *El desarrollo de la teoría antropológica*. México, Siglo XXI.
- Heusch, Luc de
1973 *Estructura y praxis. Ensayos de antropología teórica*, México, Siglo XXI.
- Hoppal, M.
1997 "Balance y perspectiva", en Poveda 1997.
- Jáuregui, Jesús
1996 "La investigación etnológica sobre los coras y huicholes en los últimos cincuenta años: un comentario crítico", en Rosa Brambila (ed.), 1998, *Antropología e historia del Occidente de México*. XXIV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, Sociedad Mexicana de Antropología/UNAM.
- Kindl, Olivia
2003 *La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano*. INAH-Universidad de Guadalajara.
- Kremer, Jürgen W.
1989 "Narraciones chamánicas como formas de adquisición de poder personal", en Doore 1989.
- Lawlis, Frank
1989 "Enfoques chamánicos en una clínica hospitalaria", en Doory 1989.
- Lemmaistre, Denis
1988 *La cacería del venado: su función en la identidad cultural huichola*. Tesis de doctorado, mimeografiado.
- Lévi-Bruhl, Lucien
1985 *L'âme primitive*. Barcelona, Edicions 62 (1ª. ed. 1927).
- Lévi-Strauss, Claude
1977 "El hechicerio y su magia", en *Antropología estructural*. Buenos Aires, Eudeba.
- Lumholtz, Carl
1986 *El México desconocido. V. II*. México, Instituto Nacional Indigenista (original 1902).

1986a *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*. México, Instituto Nacional Indigenista.

Medina, Héctor Manuel

2002 *Los hombres que caminan con el sol: organización social, ritual y peregrinaciones entre los huicholes del sur de Durango*. Tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH-México.

Mehl, Lewis E.

1989 "El chamanismo moderno: integración de la biomedicina con las visiones tradicionales del mundo", en Doore 1989.

Milanese, Efren

1985 *La consommation rituelle du Peyote chez les huicholes du Mexique: symbologie culturelle et sens psychologique*. París, Tesis de doctorado.

Neurath, Johannes

2002 *Las fiestas de la casa grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. INAH-Universidad de Guadalajara

Ott, Jonathan

1997 "Embriagantes chamánicos", en Poveda 1997

1996 *Pharmacothéon. Drogas enteógenas, sus fuentes vegetales y su historia*. Barcelona, Libros de la Liebre de Marzo.

Porras, Eugeni

1997 *Los warijó de Chihuahua: una etnografía mínima*. Cuaderno de Trabajo núm. 34, México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez/Centro de Estudios Regionales.

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.

1989 "El origen de las varas de mando: un mito huichol", diario *El Occidental*, 18 junio, Guadalajara, México.

1985 "Etnología médica", *Argonautas*, núm. 3, noviembre. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Poveda, José María

1997 *Chamanismo: el arte natural de curar*. Madrid, Temas de Hoy.

Reichel-Dolmatoff, G.

1978 *El chamán y el jaguar*. México, Siglo XXI.

Rossi, Ilario

1997 *Corps et chamanisme. Essai sur le pluralisme médicale*. Paris, Armand Colin.

Rouget, Gilbert

1980 *La musique et la transe*. Paris, Gallimard.

Schaefer, Stacy

1996 "Peyote Pilgrims and Don Juan Seekers: Huichol Indians in a Multicultural World", en Peter T. Furst y Stacy Schaefer (eds.), *People of Peyote. Huichol Indian History, Religion and Survival*. Alburquerque, University of New Mexico Press.

Sahagún, Fray Bernardino de

1982 *Historia general de las cosas de Nueva España*. México, Porrúa.

Sharon, Douglas

1980 *El chamán de los cuatro vientos*. México, Siglo XXI.

Shulgin, A.

1997 "La bioquímica de los estados de trance", en Poveda 1997.

Sperber, Dan

1978 *El simbolismo en general*. Barcelona, Promoción Cultural.

Torres Sánchez, Rafael

1990 "Hacia la preservación de 'el costumbre'", *México Indígena*, núm. 14, noviembre, México.

Valadez, Susana

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).

Wasson, Gordon R.

1992 *La búsqueda de Perséfone*. México, Fondo de Cultura Económica.

1983 *El hongo maravilloso: teonanacatl*. México, Fondo de Cultura Económica.

Zingg, Robert M.

1982 *Los huicholes*. México, Instituto Nacional Indigenista.

Zuluaga R., Germán

1999 "La cultura yagé, un camino de indios", *Visión Chamánica*, núm. 1, febrero:10-22. Bogotá, Colombia.

Publicado: 2003-03

