



# Anales de Antropología

Volumen 39-II

2005



UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO



# *Anales de Antropología*

FUNDADOR JUAN COMAS

## CONSEJO EDITORIAL

*Lyle Campbell*, Universidad de Canterbury

*Milka Castro*, Universidad de Chile

*Mercedes Fernández-Martorell*, Universidad de Barcelona

*Santiago Genovés*, Universidad Nacional Autónoma de México

*David Grove*, Universidad de Illinois, Universidad de Florida

*Jane Hill*, Universidad de Arizona

*Kenneth Hirth*, Universidad Estatal de Pennsylvania

*Alfredo López Austin*, Universidad Nacional Autónoma de México

*Joyce Marcus*, Universidad de Michigan

*Katarzyna Miłkulska*, Universidad de Varsovia

*Kazuyazu Ochiai*, Universidad de Hitotsubashi

*Claudine Sauvain-Dugerdil*, Universidad de Ginebra

*Gian Franco De Stefano*, Universidad de Roma

*Luis Vásquez*, CIESAS Occidente

*Cosimo Zene*, Universidad de Londres

## EDITORES ASOCIADOS

*Yolanda Lastra*, Universidad Nacional Autónoma de México

*Rodrigo Liendo*, Universidad Nacional Autónoma de México

*Rafael Pérez-Taylor*, Universidad Nacional Autónoma de México

*Carlos Serrano Sánchez*, Universidad Nacional Autónoma de México

## EDITOR

*Lorenzo Ochoa*, Universidad Nacional Autónoma de México

*Anales de Antropología*, Vol. 39-II, 2005, es editada por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F. ISSN: 0185-1225. Certificado de licitud de título (en trámite), Certificado de licitud de contenido (en trámite), reserva al título de Derechos de Autor 04-2002-111910213800-102.

Se terminó de imprimir en octubre de 2006, en *Navegantes de la Comunicación Gráfica, S.A. de C.V.*, México, D.F. La edición consta de 500 ejemplares en papel cultural de 90g; responsable de la obra: Lorenzo Ochoa; la composición la hicieron Martha Elba González y Héliida De Sales en el IIA; en ella se emplearon tipos Tiasco y Futura de 8, 9, 11 y 12 puntos. La corrección de estilo en español estuvo a cargo de Adriana Incháustegui, la corrección de textos en inglés estuvo a cargo de Nicolás Mutchinick; la edición estuvo al cuidado de Ada Ligia Torres y Héliida De Sales.

Diseño de portada: Andrea Méndez. Realización: Martha González. Adquisición de ejemplares: librería del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, México, D.F., tel. 5622-9654, e-mail: [libroia@servidor.unam.mx](mailto:libroia@servidor.unam.mx)

# *JÍKURI SEPAWA'AME* (LA “RASPA DE PEYOTE”): UNA DANZA DE CURACIÓN EN LA SIERRA TARAHUMARA<sup>1</sup>

*Carlo Bonfiglioli*

Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

*¡Jículi tío!  
¡Nuestra autoridad así!  
¡Allá está parado, miren!  
Los antepasados así lo pusieron*

(Lumholtz, 1981 [1902]: 363)

*Resumen:* La raspa del jíkuri o peyote, rito de curación del alma entre los rarámuri del noroeste mexicano, es el objeto de análisis de este ensayo. En él se interpretan los datos etnográficos en función de 1) una lógica discursiva interna al grupo considerado, basada en la articulación de las propiedades del texto ritual con aquéllas del contexto explícito e implícito, y 2) una lógica discursiva externa, intercultural, atenta al diálogo analítico con otros textos, otras variantes rituales que forman parte del mismo sistema. El eje conductor de la representación analizada es la preocupación indígena por establecer, recuperar o reafirmar una correcta relación entre el orden anímico y el orden cósmico dentro de un determinado ritual y de un determinado sistema terapéutico.

*Palabras clave:* noroeste de México, tarahumara (rarámuri), chamanismo, enteógenos, danza, cosmología, cuerpo.

<sup>1</sup> Este artículo ha sido elaborado con el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT, proyecto U40611-S) y del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la Universidad Nacional Autónoma de México (PAPIIT, proyecto IN308602). Agradezco a estas instituciones y organismos. También agradezco a todos los que han intercambiado comentarios y sugerencias, entre ellos Arturo Gutiérrez, especialista en cosmología y ritualidad huicholas, por haber compartido parte de sus conocimientos sobre el tema tratado en este escrito; Isabel Martínez y Sabina Aguilera, ambas tarahumaristas, especialistas en cuerpo y persona, e iconografía textil, respectivamente.

*Abstract:* The “raspa del jíkuri” or peyote, rite of treatment of the soul between rarámuri of the Mexican northwest, is the object of analysis of this essay. In him, the ethnographic data in function 1) of an internal discursiva logic to the considered group are interpreted, cradle in the joint of the properties of the ritual text with those of the explicit and implicit context; and 2) based on an external, intercultural discursiva logic, letter to the analytical dialogue with other texts, other ritual variants that comprise of the same system. The conductive axis of the analyzed representation is the indigenous preoccupation to establish, to recover or to reaffirm a correct relation between the psychic order and the cosmic order within ritual determining and of a certain therapeutic system.

*Keywords:* northwest of Mexico, tarahumara (rarámuri), chamanismo, dance, cosmology, body.

En la sierra tarahumara y específicamente en la porción de territorio que incluye las subregiones del alto Concho y, en menor medida, en el alto río Urique, aún se realiza, dentro del sistema terapéutico tradicional de los indígenas rarámuri o tarahumara,<sup>2</sup> como mejor se conoce en literatura antropológica divulgativa, ese rito que desde Lumholtz en adelante conocemos como raspa del peyote (*Jíkuri sepawa'ame*). Pese a la decaída que ha experimentado en este último siglo y sobre todo en estas últimas décadas como resultado de múltiples factores (Kummels, 2005), para los nativos de estas subregiones la raspa del peyote sigue siendo el recurso terapéutico más poderoso (y oneroso) para sobreponerse a algunos tipos de enfermedades que los “doctores de tabletas” (metáfora del “otro”) no pueden curar “por que no conocen...”, porque no saben de los infortunios del *arewáka*, es decir, de las vicisitudes del alma. “Cómo van a saber si no son rarámuri...” Un doctor alópata, claro está, no sabe como liberar un alma atrapada por otra, menos aún si ésta pertenece a una planta. Un alópata tampoco “sabe soñar”, ni manejar las fuerzas anímicas dentro de ese campo ontológico complejo que es el conjunto de seres—humanos, animales, vegetales, minerales— que habita en la sierra. En otras palabras: un alópata tiene otra concepción del cuerpo y del mundo y no sirve para curar las enfermedades del alma que padecen los tarahumaras.

La importancia de este rito para la etnología del noroeste mexicano es doble. Por una parte, nos permite entender mejor la relación cuerpo-danza-cosmología dentro de un rito particular y en la cultura rarámuri en general. Por otra, hay un conjunto de elementos que a primera vista pudieran parecer secundarios y que, por el contrario, remiten a un parentesco analítico—que ya conocíamos

<sup>2</sup> Rarámuri es el endo-etnónimo del término tarahumara (exo-etnónimo). Estos dos términos serán utilizados en este texto como sinónimos.

en otros aspectos—<sup>3</sup> con la cosmología y la ritualidad de otros pueblos cercanos y menos cercanos, particularmente las de los huicholes, los más conocidos consumidores rituales de peyote entre los indígenas mexicanos. Evidenciar estos puentes analíticos entre culturas distintas es nuestra aportación a la etnología tarahumara y al campo poco explorado de los estudios macrorregionales.

Va una premisa. Dado que algunas de las interpretaciones que presentaremos en seguida carecen del soporte exegético esperado para dar cuenta de ciertos detalles rituales —por ejemplo, los indígenas interpelados no parecen tener una interpretación clara de ciertos movimientos dancísticos—, este texto les ha parecido demasiado especulativo a algunos lectores poco familiarizados con la etnografía de esta región y/o con el enfoque estructuralista. En efecto, este soporte es un buen punto de partida para orientar ciertos pasos del análisis. Con respecto a ello se puede decir incluso que la exégesis nativa remite a esas mismas categorías del pensamiento indígena sobre las cuales descansa también la estructura ritual y cosmológica que pretendemos investigar. Por tanto, contar con este soporte es una ventaja deseable. Sin embargo, esta misma estructura, más que apreciarse en los discursos y en las explicaciones nativas, se encuentra silenciosamente plasmada en el texto ritual<sup>4</sup> y en sus posibles transformaciones paradigmáticas. Si en las páginas que siguen proponemos, por ejemplo, que la *sipíra* es una escalera cósmica, a pesar de que falta una exégesis directa al respecto,<sup>5</sup> es porque el análisis contextual y el comparativo nos llevan a plantearlo. Pensar que la exégesis es la prueba última de nuestras afirmaciones implicaría adherirnos a una antropología que no practicamos. Consideramos, en cambio, que la especulación analítica lleva a explorar caminos y a fincar hipótesis fértiles que de otra forma habrían podido dejarse de lado.

<sup>3</sup> Véase por ejemplo el estudio comparativo sobre Semana Santa en el noroeste y occidente mexicano de Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría (2004).

<sup>4</sup> La denominación “texto ritual” implica que el rito puede ser leído a la manera de un texto (verbal y sobre todo no verbal), con sus proposiciones narrativas, sus protagonistas, sus actos y fines, su escenografía y tiempos escénicos.

<sup>5</sup> Contamos, esto sí, con una “exégesis indirecta”, es decir, con el consenso que un par de chamanes han expresado en torno a nuestras interpretaciones a lo largo de unas pláticas sostenidas sobre este tópico (con respecto a las interpretaciones de la *sipíra*, véase el apartado “los utensilios de la curación”).

LOS ESTUDIOS SOBRE EL *JÍKURI* ENTRE LOS TARAHUMARAS

Salvo algunas excepciones, las aportaciones en este campo han sido principalmente etnográficas. La monografía *El México desconocido*, publicada por Lumholtz en 1902, incluye una de las etnografías más completas y confiables que se haya escrito sobre el uso ritual del peyote entre los tarahumaras y sobre las creencias que lo sustentan. Como es sabido, uno de los propósitos que lo animaban era mostrar la supervivencia de grupos de *cave dwellers* que vivían a la orilla de la civilización anglosajona. El “exotismo” de su cultura estaba amenazado por la penetración de mestizos y evangelizadores, y su atención se enfocó en los aspectos que consideraba más “auténticos” y originales. Dentro de esta perspectiva, el uso del Jíkuri, cacto mejor conocido en el lenguaje popular como peyote o bien con el término científico de *Lophophora Williamsii*, le pareció de gran importancia. Ya sin el peso de la caravana de acompañantes se estableció un tiempo en la región de Naráachi, donde recopiló los datos que aun apreciamos hoy en día. Ciertos aspectos del ritual son descritos con gran minucia: la cuenta del número de “raspadas” ejecutadas por el doctor-raspador o el registro de vueltas realizadas por los danzantes alrededor del fuego aún nos dejan admirados. A él también le debemos haber aclarado la existencia de distintas variedades de cactus que llevan el mismo nombre: los Jíkuri *mulato*, *rosápara*, *sunami* y *hualula selíami*. Es importante decirlo porque esto puede haber sido la causa de errores y confusiones de datos registrados en tiempos posteriores por antropólogos que, al escuchar la palabra Jíkuri, atribuyeron a la *Lophophora Williamsii* informaciones que posiblemente se referían a cactus homónimos. El Jíkuri tratado en este ensayo pertenece a esta última especie.

Además de algunas excepciones poco relevantes y no siempre confiables, habrá que esperar hasta finales de los 70 y comienzo de los 80 para que se produzcan estudios basados en observaciones directas: González (1982) y de Velasco (1983) asisten a *raspas* de Jíkuri en la región de Norogachi y dan cuenta de ellas en sus respectivos libros sin añadir nada importante a lo planteado por Lumholtz.

En un estudio de filosofía antropológica, con matices *new age*, que sigue más a Artaud y, sobre todo, a Castaneda que a etnógrafos y mexicanistas más acreditados en el medio, Orozco (1994 [1992]) busca evidenciar un esencialismo cultural de antiguas raíces, de matriz tolteca, que aún puede apreciarse en algunas expresiones actuales. Su interpretación de la raspa de peyote es lo que mejor ejemplifica el enfoque de la autora. Si su análisis fuera sustentado en

datos concretos la hipótesis de trabajo podría resultar interesante pues, otros autores (entre ellos Hers, 1989 y 2001) han planteado migraciones toltecas hacia el norte. Pero el suyo no es un texto antropológico y sus hipótesis no pasan de ser meras suposiciones. Pese a esto, el libro contiene algunas propuestas estimulantes de otro orden; al final de nuestro escrito retomaremos lo más importante.

En los años 80 y 90, Deimel (1985, 1996 y 1997) publica dos artículos y un libro acerca del uso ceremonial de esta planta, así como a la iconografía implícitamente relacionada con el rito. En otros dos libros (2000, 2001) proporciona, además, datos relativos a otras herramientas rituales (los raspadores y las palabras ceremoniales). En sus escritos las voces y las explicaciones del otro se entremezclan con datos e intuiciones importantes que, a nuestro juicio, el autor no desarrolla con la profundidad que ameritan.<sup>6</sup> El resultado son textos de múltiples lecturas que integran ciertas incursiones en la tradición americanista con un enfoque postmodernista que poco empatiza con las generalizaciones. Deimel es, indudablemente, el mejor conocedor de la microrregión de Naráachi y su obra debe ser considerada la contribución etnográfica más relevante sobre este tópico desde los tiempos de Lumholtz.

Al igual que la gran mayoría de los estudios mencionados, este ensayo se enfoca la dimensión ritual y curativa de este alucinógeno, aportando nuevos datos y, sobre todo, una nueva lectura de los que ya existen. La información de primera mano en la que se basa fue recopilada en prolongadas estancias de campo (casi 20 meses) realizadas en los años 1987-1988 y 2001-2004. El hecho de que las raspas de Jíkuri se realicen en la actualidad de manera esporádica en la microrregión que nos concierne ha sido la principal razón por la que sólo se han podido observar con detenimiento tres ritos de curación con esta planta. Aparte, se han observado varias raspas de *Bakánoa*, una planta alucinógena de la especie *Scirpus* (Bye, 1976 y 1979) que tiene propiedades simbólicas homólogas, pero también inversas al Jíkuri y que, contrariamente a éste, se realiza con frecuencia. Estos últimos análisis han influido indirecta y positivamente sobre las indagaciones relativas al Jíkuri, ya que se trata de ritos muy emparentados entre sí; no obstante, las reflexiones que conciernen a los rituales de *bakánoa* se abordarán en otra ocasión. Estas observaciones, que se llevaron a cabo en el ejido de Tehuerichi, municipio de Carichí, región del

<sup>6</sup> De antemano ofrecemos disculpa al autor si nuestro juicio, basado en traducciones del alemán al español no siempre completas (un par de capítulos no nos fueron traducidos a tiempo), resultara ser inexacto. De ser así, habrá oportunidad y tiempo para rectificar lo dicho en futuros escritos.

alto río Concho (parte oriental de la sierra Tarahumara), fueron complementadas con entrevistas en español a reconocidos chamanes indígenas bilingües<sup>7</sup> de esta comunidad.

Ahora bien, el tipo de análisis que aquí se propone implica considerar por lo menos dos niveles: el primero se refiere a un discurso explícito, esto es, una especie de “habla ritual” manejada por los mismos agentes culturales; y el segundo remite a un discurso implícito, es decir, una suerte de metalenguaje ritual que opera de acuerdo con normas sintácticas y relaciones sistémicas que sólo el análisis puede evidenciar. De manera análoga al lenguaje, las formas expresivas utilizadas y preferidas por cada chamán para celebrar el rito conforman un campo estilístico que varía en los detalles sin afectar las normas estructurantes de la ritualidad y de la cosmología rarámuri.<sup>8</sup> Uno de nuestros objetivos es tratar de comprender cuáles son estas normas relacionándolas con ciertos aspectos de su mitología y cosmología. Hay que decir que este análisis se ve mermado, en parte, por la falta de un *corpus* mitológico consistente, que de existir complementarían, de forma verbal, lo que el ritual condensa de otra manera. Así, la etnografía rigurosa de Lumholtz y de otros especialistas resulta ser insuficiente en algunos de estos campos dificultando el análisis de la coherencia interna de los ritos considerados; de ahí la necesidad de emprender una comparación intercultural que arroje luz sobre los detalles más enigmáticos del rito en cuestión, permitiéndonos plantear hipótesis más confiables.

Tal necesidad se sustenta en el convencimiento de que el potencial representativo de un determinado significante o conjunto de significantes sólo es explorado de manera arbitraria y parcial en una cultura dada. Para nosotros resulta evidente que el análisis no puede circunscribirse únicamente al contexto semiótico inmediato, sino debe proyectarse al conjunto de variantes con las cuales dialoga, comparte elementos, intercambia préstamos, transforma o resignifica conceptos y formas expresivas. Es en este diálogo analítico que las aparentes incongruencias de ciertas asociaciones y combinaciones de elementos –imputables

<sup>7</sup> Cinco de ellos han sido nuestros principales informantes. Sin ser satisfactorio, su conocimiento del español era indudablemente mejor que nuestro conocimiento del rarámuri. Hay que añadir que dos de estas personas tienen relaciones de compadrazgo (es decir, de mucha cercanía) con quien escribe, lo cual nos permitió tener una mayor cercanía comunicativa.

<sup>8</sup> Por ejemplo: el fuego ritual puede hacerse con leña de distinta calidad y cantidad, considerando o no la orientación de los troncos, pero su presencia en el centro del círculo es un requisito indispensable para la realización del rito. Más allá de apelar a la fuerza del “costumbre”, pocos saben el porqué; pero nadie ignora la importancia de esta regla. Lo mismo dígame en relación con otras combinaciones de elementos.



a veces a la carencia de datos etnográficos y otras veces a los accidentes de la historia—encuentran su explicación (Lévi-Strauss, 1981 [1979]).<sup>9</sup> Por esta razón algunas de las interpretaciones sugeridas en este ensayo se apoyan en comparaciones, sobre todo con los huicholes, grupo cuya cercanía cultural con los tarahumaras es más evidente de lo que uno pueda imaginar.<sup>10</sup>

Con respecto al tema que nos ocupa hemos sostenido, en dos escritos recientes (Bonfiglioli, en prensa; Bonfiglioli y Gutiérrez, en prensa), que los tarahumaras refuncionalizan en un contexto curativo conceptos que los huicholes expresan en otros contextos, en particular, en sus peregrinaciones a Wirikuta y en la cosmogonía con la cual se asocia el peyote. Dado que el poco espacio del cual disponemos no es suficiente para detenernos sobre este tópico comparativo, sólo recurriremos a la analogía de manera puntual, cuando las interpretaciones de elementos particularmente enigmáticos lo requieren.

Para los estudiosos de las culturas indígenas de la sierra Madre nortoccidental y, en particular, de los tarahumaras, las culturas más sureñas—huicholes, coras, mexicaneros y tepehuanos—constituyen una conexión privilegiada para explorar la presencia de una tradición mesoamericana en ciertos aspectos de su cosmología.<sup>11</sup> Estas consideraciones valen también para el suroeste indígena de Norteamérica, área etnográfica en la que a menudo han sido incorporados por nuestros colegas norteamericanos. Se trata en ambos casos de relaciones fértiles y a la vez poco abordadas por los especialistas del noroeste de México, que en el futuro deberán ser exploradas con mayor vehemencia analítica. A esto hay que añadir, desde luego, la influencia del catolicismo en la cosmología y ritualidad tarahumara, proceso que ha surtido efectos sustantivos sobre todo

<sup>9</sup> Como lo indicó este autor en varias de sus obras, el análisis de las semejanzas no estriba en una relación uno-a-uno sino, en una relación a nivel de sistema y esto implica la existencia de transformaciones; es decir, un mismo concepto puede ser expresado por medio de otros conjuntos de significantes, o bien un significante determinado remite a otro sistema conceptual.

<sup>10</sup> La pertinencia comparativa entre estos dos pueblos se sustenta en una historia compartida—atestiguada de manera importante por la común filiación a la familia lingüística yuto-azteca—y una relación con el entorno ecológico semejante: ambos pueblos son eminentemente agricultores de temporal (aunque no sólo esto), hecho que se refleja en su ritualidad y cosmología.

<sup>11</sup> Con respecto a la conexión Occidente etnográfico—Mesoamérica histórica, son muchos los autores y, sobre todo, las temáticas y los textos que deberíamos mencionar al respecto, y cualquier intento no dejaría de ser una aproximación por defecto. Entre ellos Aedo (2001 y 2003), Faba (2001 y en prensa), Gutiérrez (2000; 2002 y 2005), Kindl (2000 y 2003), Jáuregui y Neurath (2003), López Austin (1994), Neurath (2000; 2001; 2002a y 2002b), Preuss (1998a y 1998b).

en este último siglo.<sup>12</sup> Pese a esto, estamos convencidos de que su cosmología y ritualidad aún mantienen un arraigo profundo en la tradición autóctona,<sup>13</sup> y esto es lo que más se apreciará en el análisis que sigue.

#### CUERPOS, ALMAS Y SUS POTENCIALES ENEMIGOS Y ALIADOS

Dado que el ritual dancístico que vamos a analizar se relaciona con las enfermedades del alma, se hace necesario aclarar algunas cosas al respecto.

Los estudios de Merrill (1992a, 1992b y 1997) y más recientemente de Guillén y Martínez (2005) acerca del concepto de alma han aportado un nuevo conocimiento sobre la etiología de enfermedades que los rarámuri curan por medio del Jíkuri y la Bakánoa. De su contribución, que permite apreciar similitudes sobre este tópico con otras áreas mesoamericanas, hay que tener presente lo siguiente: 1) todos los cuerpos humanos son gobernados por cierto número de almas, grandes y pequeñas, que garantizan el bienestar psicofísico de las personas;<sup>14</sup> 2) una parte de las almas de una persona, o de sus componentes anímicos, suele salir de los cuerpos por tiempos cortos, por ejemplo, durante el sueño, en caso de intoxicación alcohólica o en las relaciones sexuales, para luego regresar a su lugar; cuando no regresan el cuerpo se enferma y su pérdida prolongada puede llevar a la muerte; y 3) el no regreso puede imputarse a su captura por parte de seres que obran en perjuicio de la gente, como los hechiceros (*sukurúame*), ciertos animales o plantas, los remolinos, los muertos, un tipo de piedra llamado *sukiki* y otros seres de menor importancia. Entre los que pueden capturarlas encontramos también al Jíkuri, quien, debido a la ruptura –no importa si involuntaria o inconsciente– de los tabúes que rigen su relación con los rarámuri, puede ofenderse y actuar en contra de los ofensores. Cuando esto sucede hay que buscar el regreso de las mismas mediante una curación ritual –la “raspa”– para reparar el daño infligido a la parte ofendida y restaurar el estado anímico de la persona afectada.

Por otra parte, hay que aclarar algo importante relacionado con los valores anímicos, los cuales operan transversalmente a la ritualidad y a la cosmología rarámuri. Es sabido que el tres y el cuatro son los números asociados con el

<sup>12</sup> Su importancia ha sido evidenciada de manera importante en la obra de Merrill (1992a [1988] y 1992b).

<sup>13</sup> Véase al respecto las tesis planteadas por López Austin (1997).

<sup>14</sup> Una variante derivada de la influencia católica es que en lugar de varias almas hay varias componentes anímicas de una sola alma (Guillén y Martínez, 2005: 135-165).

género de las personas y con el número de almas que gobiernan sus cuerpos. En Tehuerichi y en otras comunidades tarahumaras a menudo se escucha decir que “el hombre vale tres y la mujer vale cuatro”, o bien que el hombre tiene tres almas y las mujeres cuatro. De acuerdo con la exégesis indígena, esta valoración numérica de la mujer se debe al hecho de que ella tiene un alma más porque procrea. En relación con esto, también llama la atención que los tarahumaras conciben la arquitectura del universo conformada por siete pisos: tres arriba, tres abajo y uno en el medio: la tierra. La concordancia numérica entre el conjunto de pisos y la suma de los valores atribuidos a los géneros es demasiado importante para ser casual y, en nuestra opinión, debe ser considerada como la expresión de una unidad estructural entre ciertas características del cuerpo y del cosmos. Nos parece, en particular, que los tres pisos del cielo diurno deben ser asociados con Dios (o el sol) y con el poder masculino, la más importante de las atribuciones del mundo de arriba; y que los tres pisos de abajo más la tierra deben ser asociados, en la mentalidad de un pueblo agricultor, con las virtudes procreadoras del polo femenino, es decir, la tierra y la madre por excelencia: la virgen.<sup>15</sup> Merrill (1992a [1988] y 1997) sostiene que tanto el mundo de arriba como el de abajo son bipolares y está el mundo de arriba asociado también con la virgen, “esposa de Dios”, y el mundo de abajo con el diablo y su propia esposa. Sin negar la validez de esta afirmación conviene precisar, en primer lugar, que la coincidencia numérica a la que nos remitimos hace hincapié en la relación de los rarámuri con el padre y la madre y no con otros seres.<sup>16</sup> Esta coincidencia se remonta, probablemente, muy atrás en el tiempo; en cambio, la asociación de la virgen con el cielo diurno frecuentemente planteada por la exégesis indígena puede ser algo reciente, derivado de la influencia católica. Pero, aun así, el análisis del rito muestra que a la virgen se le rinde culto sobre todo de noche—como sucede con los matachines, danzantes eminentemente nocturnos asociados, aquí como en otras partes, con la virgen—y la noche está asociada con el mundo de abajo.<sup>17</sup> De modo que no es insensato

<sup>15</sup> Al respecto, dice Vidal, anciano exgobernador de Choguita: “... *A los hombres* [la mujer] nos lleva de ventaja un punto. Se lo merece por ser la que da vida, como la tierra lo hace con cuanto existe sobre ella. Por eso la mujer a veces se compara con la tierra” (Gardea y Chávez, 1998: 107).

<sup>16</sup> De hecho es bastante difuso un mito en el que se dice que cuando Dios y el diablo hicieron al hombre este último fue incapaz de soplar el aliento (el alma) al ser que había creado.

<sup>17</sup> En la tradición huichola, por ejemplo, la noche es el momento en que el cielo de abajo pasa arriba (Arturo Gutiérrez, comunicación personal, 2004). También entre los tarahumaras no ha faltado quien, elocuentemente, nos haya dicho que la noche es cuando el cielo de abajo está “volteado hacia arriba”.

plantear una doble naturaleza de esta figura: en los discursos asociada con el cielo diurno, y en los rituales que le conciernen con el cielo nocturno. En nuestra opinión, es esta última la acepción que hay que considerar cuando la asociamos con el inframundo, la tierra y con el número cuatro.

### EL CAMINO HACIA LA CURACIÓN

Casi todos los antropólogos que se han ocupado de esta planta han enfatizado su poder de influir negativa o positivamente sobre las personas que tratan con ella; por lo mismo, suscita a la vez temor y confianza. Su tendencia es proteger y favorecer de distintas maneras a quienes posean un ejemplar del cacto convirtiéndolos en buenos cazadores, corredores de bola, músicos o artesanos. Para obtener sus favores hay que ofrecerle comida –*korima*– y cuidar que nadie lo maltrate o turbe su susceptibilidad con acciones inapropiadas; de no ser así puede castigar el descuido raptando el alma del ofensor. Por otra parte, a raíz de un coraje muy fuerte o una envidia, el peyote puede ser utilizado por los hechiceros para perjudicar al prójimo en beneficio propio o de terceros. El resultado es el mismo: la pérdida del alma.

Si un tarahumara comienza a sospechar que ésta es la causa de su enfermedad, primero buscará confirmar su hipótesis por medio de una diagnosis confiable y, de ser así, actuará de manera consecuente. Las posibles causas son diagnosticadas por etapas. Normalmente, las pláticas entre parientes y amigos son el primer paso. Le sigue un encuentro con un chamán (*owirúame*), quien, en el sueño, manda a su alma en busca de los responsables de la enfermedad. Este procedimiento puede llevar un largo tiempo y correr paralelamente a otros intentos curativos, sean éstos a base de yerbas o tabletas. Desde luego, las pláticas aumentan de acuerdo con el progreso de la enfermedad.<sup>18</sup> En caso de que el doctor atribuya responsabilidades concretas al *Jíkuri*, habrá que pactar con él los pasos a seguir. El propósito es pedir a la planta ofendida que devuelva el alma presa al cuerpo del enfermo. Así, la curación debe considerarse, en primer término, como una reparación del daño mediante la participación y el cumplimiento de un ciclo curativo.

El trato con un doctor implica la obligación de respetar un ciclo ritual de tres “entradas” (participaciones rituales) para el hombre y cuatro para las mujeres, en

<sup>18</sup> Véase al respecto la excelente descripción que Merrill proporciona con respecto a un caso ocurrido en Rejogochi y que el autor siguió de cerca (1992a [1988]: 181-189).

las cuales el paciente asiste, junto con otros enfermos, en calidad de participante-invitado a curaciones –las raspas– organizadas por otros.<sup>19</sup> Estos últimos son aquellos pacientes que al haber terminado sus respectivas series numéricas de entradas como invitados deben organizar una raspa más, esta vez por cuenta propia, para cerrar el ciclo. Las raspas, por tanto, nunca son actos curativos individualizados. Siempre habrá un paciente anfitrión que termina el ciclo y un número restringido de pacientes invitados que están iniciando o acumulando entradas.

En la fiesta de cierre de ciclo el anfitrión tendrá la casi obligación de sacrificar ganado vacuno, el más grande de los gastos para un tarahumara. El fin es establecer o reestablecer una alianza con el Jíkuri, sea para reparar una infracción cometida en su contra, o bien para congraciarse sus favores, para sobresalir en algo o protegerse de los peligros.<sup>20</sup> El compromiso implica además una raspa *post mortem* a cargo de los familiares del finado, quienes deberán ofrecer nuevamente comida al Jíkuri para que deje llegar su alma al cielo. Esta cantidad de compromisos y gastos permite entender por qué no todos los potenciales pacientes deciden entrar al ciclo de curaciones mencionado.

#### EL OWIRÚAME, MÁS QUE UN "DOCTOR" DE LAS ALMAS

Acabamos de ver que la curación de las almas remite a un campo de acción que implica sabiduría y clarividencia de ciertos especialistas, los owirúame-chamanes, cuya habilidad consiste en saber instaurar con ellas una relación favorable para los humanos y su entorno. Cuando se comunica en español, el indígena traduce esta palabra con los términos de "doctor", "curandero", pues, al igual que estos últimos, es una persona que cura; por esta razón los usaremos, a veces, como sinónimos del término indígena. Hay que aclarar, sin embargo, que el papel desempeñado por este personaje, a todas luces un chamán, es más complejo que el de un curandero o de un doctor, ya que es a la vez un sacerdote y, sobre todo, un intermediario que tiene los poderes para mantener o restablecer un orden anímico –eliminando conflictos reales o previniendo

<sup>19</sup> Este ciclo es renovable, es decir, si el paciente lo considera conveniente, puede repetirlo con otro chamán.

<sup>20</sup> De las pláticas que he tenido (en español) con algunos especialistas rarámuri, casi todos chamanes, un brujo (*sukurúame*) puede hacer pactos con el *Jíkuri* para perjudicar a un tercero. Es un tema controvertido; otros dicen que castiga, pero no propicia la brujería y que es cierto lo contrario: ¡los protege de ella!

otros que son potenciales— en beneficio de una persona o de un grupo particular de personas, como en el caso de las raspas; o bien de los rarámuri en general, como en el caso de ciertas curaciones públicas. Su contraparte es el brujo, quien tiene los poderes para alterar este orden. Reestablecer la alteración de las relaciones anímicas con el Jíkuri no es una tarea fácil debido a la susceptibilidad y personalidad exigente del cacto. Se dice, a veces, que hay que trabajar mucho para mitigar su enojo y convencerlo de aceptar lo que le ofrece el enfermo para desagrar una falta cometida en su contra. Por esta razón los pocos owirúame-chamanes que pueden tratar con él ocupan la posición de mayor jerarquía. A ellos se les nombra *sipáwame*, es decir, “el que [sabe] raspa[r]”, por el tipo de instrumentos que utilizan —los raspadores— para conducir la ceremonia y realizar la curación. Para desempeñar este papel, el sipáwame se vale de los poderes que le ha conferido Dios (*Onorúame*, el que es Padre), divinidad de la cual es un representante en la tierra. Es él quien en los sueños (o a veces en estado de vigilia) le comunica cuál debe ser su camino para ayudar a su gente. Los poderes que derivan de estas revelaciones oníricas deberán guardarse en gran secreto a lo largo de los primeros tres años y desarrollarse posteriormente mediante otras revelaciones del mismo tipo, retiros en lo alto de los cerros o ayudando a otros chamanes. Para completar su iniciación hacia la cúspide del chamanismo, los futuros sipáwame viajan tres veces a una localidad en el desierto chihuahuense. Se supone que ahí se encuentran con el cacto sagrado para recibir más enseñanzas. Su propósito es también recolectarlo y llevarlo consigo, pero, antes de hacerlo, pueden realizar una ceremonia parecida a la que se efectúa en la sierra aunque menos aparatosa. A los tres días regresan a su morada serrana, donde le ofrecen una fiesta que sigue el mismo esquema de las que celebrarán por el resto de su vida “para ayudar a la gente”, tal como Dios se lo encomendó.

A partir de este momento comienza para el chamán un camino arduo, lleno de compromisos, pues siempre tiene que mostrar disponibilidad para ayudar a la gente que requiera de sus servicios, los cuales no se limitan a tratar sólo con el Jíkuri, sino con todas las entidades anímicas que pueden perjudicar a los rarámuri. Por lo anterior es una persona que puede llegar a desempeñar un papel muy importante en la comunidad y allende ella. Por lo mismo es un concertado de alianzas con influencia territorial y de parentesco<sup>21</sup> al cual se quiere y se teme. A cambio debe mostrar disponibilidad, generosidad, elocuen-

<sup>21</sup> Esto es lo que nos indica el levantamiento de algunas genealogías en Tehuerichi y en el área de Norogachi (Isabel Martínez, comunicación personal, 2005).

cia y más atribuciones. Por sus servicios es retribuido con dinero y con parte de las ofrendas destinadas a los seres con los cuales trata en sus curaciones. Su prestigio puede crecer con el tiempo y extenderse más allá de la región donde opera; pero el incremento de su fama lo expone a la envidia de sus potenciales enemigos, quienes tarde o temprano lo acusarán de ser un *sukurúame*, esto es, un hechicero temido al que se le achacan frecuentemente las responsabilidades de decesos repentinos e inexplicables y al que se puede amenazar de muerte. De ahí que el paso del prestigio al peligro y de la alianza con Dios a aquélla con el diablo puede ser muy repentino, si es que encuentra respaldo en la opinión de la comunidad o por lo menos en algunos de sus sectores sociales. De estos importantes aspectos políticos que regulan más las condiciones externas al rito que las propiedades del texto ritual no nos ocuparemos en este ensayo. Prescindir de ello no le resta comprensión a lo que en este momento es nuestro foco de atención prioritaria: la alteración-reestablecimiento del orden anímico, su sintaxis corporal y cosmológica, sus paradigmas simbólicos.

#### EL COSMOS EN UN CÍRCULO

El espacio ceremonial es delimitado por una línea circular marcada en el piso por el ayudante del chamán que por varias razones representa la superficie terrestre, "redonda como una tortilla o un tambor" (González, 1987: 402-403). Esta línea separa con claridad a quienes entran en contacto directo con lo sagrado de los que, más distanciados, sólo participan en el evento festivo que rodea el rito.

Sus dimensiones son de aproximadamente seis u ocho metros de diámetro. En su interior distinguimos tres partes: 1) la zona del altar, esto es, la parte donde se encuentra la cruz (o las cruces), las ofrendas y otros objetos ceremoniales; 2) la zona donde se sientan el raspador, sus ayudantes y los demás participantes, quedando ubicados los hombres a la izquierda del sipáwame y las mujeres a su derecha; y 3) el centro del círculo, espacio ocupado por el fuego (figura 1).

Las cruces utilizadas son de un metro o un metro y medio de altura y, según algunos informantes, representan al Jíkuri o bien a Jesucristo, quien, aquí como entre los yaquis, los huicholes u otros grupos indígenas mexicanos, es considerado el ancestro mítico de los owirúame y en particular de los sipáwame. A los pies de la cruz se acostumbra poner un espejo rectangular, herramienta que junto a los raspadores, la batea, el cinturón de laminillas y los cencerros forman parte de su bulto sagrado. A través de él puede ver subir al cielo el

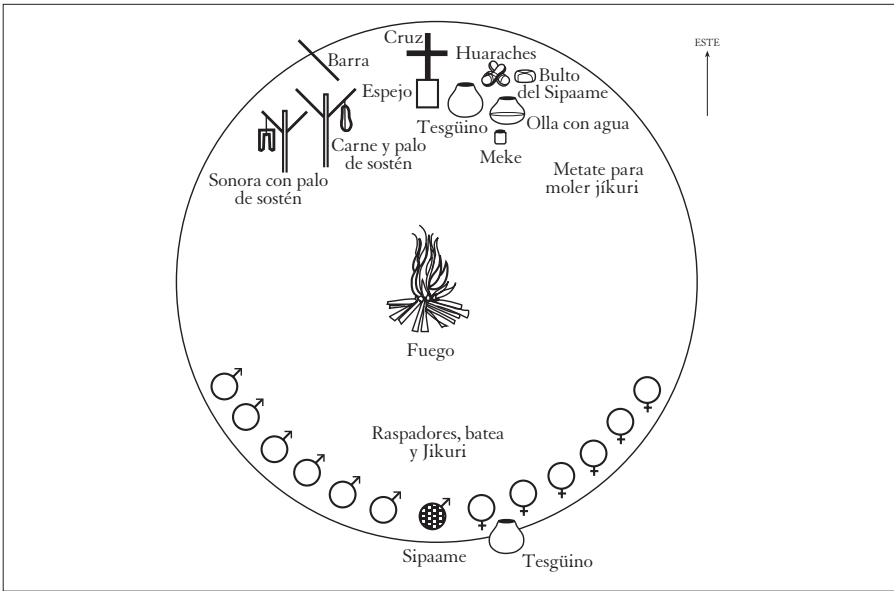


Figura 1. *Patio ceremonial.*

alma de los muertos o llegar al patio ceremonial la del Jíkuri o la de otros seres animados. Dado que cuando el chamán canta mira hacia la cruz y el espejo, es legítimo plantear una asociación entre lo que canta, lo que relata haber visto al terminar el canto y el espejo, herramienta que le permite ver a través de la materialidad de las cosas. Este espejo, pues, es un claro equivalente semántico del *niérika* huichol.<sup>22</sup>

Las partes representativas del animal sacrificado se cuelgan en dos horquetas, a la izquierda de la cruz: en una se pone la pierna trasera de la res sacrificada, es decir, la retribución que se lleva el chamán, y en la otra se cuelga el conjunto “traquea-pulmón” y el corazón, órganos que representan, anímicamente hablando, las partes vitales del animal. En una tercera horqueta se cuelgan el cinturón y los cencerros que lleva el líder de la danza y los huaraches de los participantes. En el piso, colocados sobre una frazada frente a la cruz,

<sup>22</sup> El *niérika*, un concepto representado de innumerables formas que apuntan a la capacidad de ver a través de las cosas. Una de estas formas representativas es un espejo redondo que los jicareros, es decir, los peregrinos que van a Wirikuta, el país del peyote, tienen que cargar colgado al cuello.



se ponen unos canastos con tortillas y tamales y un bote con tescüino.<sup>23</sup> Del lado opuesto a las ofrendas animales, a la derecha de la cruz, se acomodan un metate virgen, unos botes con agua de manantial, el incienso y otra medicina: la infusión de maguey conocida como *meke* o *mesagori*.

De apoyarnos en la mexicanística, la orientación del patio ceremonial hacia el este puede asociarse en primera instancia con la vida y con el polo luminoso en oposición a la orientación hacia el oeste que remite a la oscuridad y la muerte. Pero hay que despejar los malentendidos que pueden derivar de esta bipartición cuyo sustento estriba en un antiguo culto solar, de tradición mesoamericana, en el que el oriente se relaciona con el sol naciente y el oeste con la entrada del astro en el inframundo. No obstante, cabe recordar que el mundo de abajo no está solamente cargado de connotaciones negativas sino, como hemos visto hace un momento, también positivas. Así, la asociación con el diablo, los hechiceros, la enfermedad, el desorden y el peligro, la oscuridad y el frío debe ser complementada con ciertas atribuciones del polo femenino y del mundo acuático, como la procreación, la fertilidad, el crecimiento y la abundancia. De igual manera, las atribuciones del mundo de arriba, que remiten a Dios, al orden divino, a lo masculino, a los doctores, la salud, lo luminoso, el calor, apelan también a la sequía, la escasez u otros peligros.

Otro aspecto de gran importancia, mencionado en líneas anteriores, es la ubicación del fuego en el centro del círculo. Si bien no existe entre los tarahumaras una divinidad del fuego en sentido estricto, la manera de tratarlo durante la raspa le otorga un carácter sagrado evidente. Una persona designada por el chamán se ocupa de mover los troncos y avivar las llamas, no con las manos, como se hace con las "fogatas ordinarias", sino con dos pequeños palos evitando el contacto directo con este elemento. Como el mismo término lo indica, se trata de la misma persona que suministra el incienso (el *morowáame* suministra la *morowaqa*) a final de la ceremonia, lo cual nos permite asociar ambos cargos dentro de un mismo registro simbólico. Gracias a Lumholtz (1981 [1902]: 357) nos enteramos además de que a la danza que se realiza en este ritual le decían *napitshi nolíruga*, es decir, "dar vuelta alrededor del fuego", dato que en términos denominativos remite a su centralidad simbólica dentro del rito. Según este autor, los troncos que se utilizaban en la fogata se disponían sobre el eje oriente-poniente, reforzando la relación entre lo ígneo, el chamán, el peyote aliado y el altar. En lo que nos concierne, nunca hemos visto arreglar

<sup>23</sup> Bebida obtenida del maíz fermentado, que tiene propiedades embriagantes y también medicinales, según los propios rarámuri.

los troncos de esta manera (cosa que por lo contrario sí hacen los huicholes); pese a esto, la indicación es importante.

También es llamativo el tratamiento que se le da al tabaco a lo largo de la ceremonia. Anteriormente, lo que se fumaba era tabaco nativo (*wipaqa*), planta con propiedades que alteran levemente la conciencia y que bien se ajustan a las exigencias de comunicación con lo sagrado. Quien lo repartía era el encargado del fuego, el *morewáame*. En la actualidad se reparten cigarrillos Faros, muy populares en las zonas indígenas. Llama la atención que, para prenderlos, podemos ver a este personaje que, ayudándose con los palos antes mencionados, acerca un tizón al cigarro del interesado; acto elocuente, sin duda alguna, con el cual se simboliza una relación profunda entre ambos elementos: fuego y tabaco.

Fuente de luz en la oscuridad y de calor en el frío nocturno, responsable de la transformación de los alimentos crudos en cocidos y de la tierra blanda en cerámica, el fuego simboliza, en muchas culturas, la transformación profunda de las cosas, la más importante de las cuales es el paso a la existencia en los tiempos de la creación, o bien de la naturaleza a la cultura y, en un contexto curativo, la transformación de los enfermos —ciertos enfermos— en sanos.

#### NOCHE Y ENFERMEDAD, AMANECER Y CURACIÓN

La asociación de la noche con las enfermedades del alma se debe a que durante el sueño las almas salen del cuerpo y pueden ser raptadas por seres poderosos, entre ellos los hechiceros. Pero la noche es también el momento en el que los chamanes actúan para reencontrarlas y devolverlas a su lugar; por tanto es también un tiempo asociado con la curación. No sorprende, entonces, que las raspas se realicen de noche; no obstante, hay otro particular que llama la atención: estas ceremonias tienen que terminar al amanecer, ¿por qué?

En otro escrito (Bonfiglioli, en prensa) hemos propuesto que en un contexto como la raspa del Jíkuri la transición del polo oscuro al luminoso debe ser leída, metafóricamente, como un paso en el que los enfermos renacen como renace el sol —en la tradición mesoamericana, después de su batalla cotidiana y nocturna en contra de los seres monstruosos del inframundo. El valor simbólico de esta transición no debe ser postulado para todas las curaciones del alma, pero cuando éstas requieren de la intervención del peyote sí es legítimo plantearlo ya que el cacto guarda una relación especial con el sol: se decía, en efecto, hace más de un siglo, que es su hermano gemelo

y que en los tiempos míticos fue justamente él quien lo dejó a los hombres como "gran remedio" (Lumholtz, 1981[1902]: 353-354). En la exégesis de nuestros informantes ya no se plantea la relación de parentesco entre el Jíkuri y Dios, pero se dice que fue este último, el onorúame, quien dejó al primero para cuidar a los rarámuri. El peyote vive, además, en rumbos y lugares eminentemente solares —el este, el desierto, "río abajo" dicen los chamanes de Tehuerichi— y en las curaciones, aunque se le invoca de noche, hace efectivos sus poderes al amanecer cuando se considera que llega al patio sagrado para recoger las ofrendas.

Entre los huicholes la relación del sol con el peyote —aquí también denominado Jículi—, remite al tiempo de la creación del mundo. Fue en ese tiempo cuando el cacto enseñó al pueblo elegido el camino de la rectitud, el camino del sol (Gutiérrez, 2002 y 2005), es decir, una suerte de condición primaria para la salud del cosmos y extensivamente de los humanos (Bonfiglioli y Gutiérrez, en prensa). En su peregrinación actual a Wirikuta, el lugar del desierto potosino donde se cree que el sol nació por primera vez, los peregrinos-peyoteros se convierten en dioses para recrear, como en los tiempos míticos, el orden del universo (Gutiérrez, *op.cit.*). Tal como lo estamos planteando, la raspa de peyote tarahumara también implica la reinserción del enfermo en un orden cósmico primigenio, la cual debe ser simbólicamente revivida por medio de la acción ritual. Se trata pues de una coincidencia importante que remite, en un caso, a un contexto explícitamente curativo y, en otro caso, al costumbre, —"hacer el costumbre", dicen los mismos agentes—, actividad ritual que remite a la recreación simbólica del cosmos y sólo indirectamente a las curaciones personales (Bonfiglioli y Gutiérrez, *op.cit.*; Bonfiglioli, en prensa). No hay que olvidar, por otra parte, que la peregrinación al desierto, así como la recolección e ingesta del peyote representan, tanto para los tarahumaras como para los huicholes, y pese a sus diferencias, el camino hacia la iniciación chamánica, que se relaciona con los poderes del sol naciente y con el conocimiento que dejaron los dioses creadores.

#### LOS UTENSILIOS DE LA CURACIÓN

Los principales utensilios del sipáwame o curandero son un palo liso llamado *kitara* o *sikirélaqa*, término que "remite a la acción de tocar la guitarra o el violín" (Brambila, 1976: 519), y otro con muescas trasversales, o "palo a cremallera", llamado *sipíraka*, término que se relaciona con el verbo *sipímea*: raspar,

cepillar, también celebrar la sesión del Jíkuri (*ibidem*: 525-526). Durante el rito el chamán frota –raspa– el palo liso sobre el palo a cremallera, que a su vez es apoyado sobre una batea o un bule, abajo del cual se escarba un hoyo cuya forma y volumen son semejantes al del utensilio que lo cubre. En el fondo del hoyo se traza una cruz cuadrilátera en cuyo centro el chamán coloca el peyote-aliado, es decir, el cacto que lo ayudará a encontrar el alma perdida.

Según la información obtenida por Lumholtz (*op. cit.*: 358), el palo a cremallera es “el camino de Tata Dios”. Nosotros no recopilamos una explicación de este tipo; no obstante, a través de diferentes pláticas con tres especialistas y, sobre todo, a través de la comparación intercultural, pudimos hacernos la opinión de que esta herramienta es más que un instrumento musical: es una escalera cósmica, es decir, un camino ascendente y descendente, cuyos peldaños estarían representados por las muescas. Hay que decir de entrada que, en la forma, esta supuesta escalera parece inmediatamente una representación en miniatura de las antiguas escaleras labradas en troncos de pinos y que hoy en día aún pueden ser vistas en algunas casas indígenas. Cabe añadir que en los extremos y en el centro de la sipíraka también se entallan tres cruces cuadriláteras que no interfieren con la producción de sonido. Dado que la cruz cuadrilátera representa en muchas culturas de arraigo mesoamericano el espacio llamado quincunce, donde se yerguen “en el centro y en sus cuatro extremos, los cinco árboles cósmicos” (López Austin, 1994: 189), árboles que sirven para conectar a los distintos pisos cósmicos,<sup>24</sup> hay razones para pensar que la sipíraka también remite a este campo semántico y debe ser considerada una escalera que enlaza a los distintos niveles del cosmos, aquí representados por las tres cruces cuadriláteras. De esta manera, y en relación con este conjunto, la batea, además de funcionar como caja de resonancia para la sipíraka, estaría representando, al igual que las jícaras rituales huicholas (Kindl, 1997, 2000 y 2003), la bóveda celeste y el hoyo del inframundo. Estamos conscientes de que la hipótesis pueda parecer atrevida; no obstante, el contexto con el cual se relaciona la soporta de manera coherente.

De ser correcto lo planteado hasta ahora sobre el conjunto “palos raspadores-batea-hoyo-peyote aliado”, se puede avanzar entonces otra suposición: cuando el sipáwame frota los palos –acción que acompaña con el canto– lo que está activando es un tránsito de influencias divinas entre el cielo y la tierra, expresado por el movimiento y el sonido. Esta interpretación de los datos se sustenta tanto en una lógica interna al texto ritual como en distintos presupuestos exegéticos.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Este concepto existe también entre los rarámuri (González, 1987, capítulos 19 y 20).

<sup>25</sup> De las conversaciones sostenidas con diferentes especialistas indígenas –un raspador de jíkuri y otro de bakánoa– se asume que el chamán durante el rito está dando muestra

Gracias a su intervención, las influencias divinas confluyen en el espacio ceremonial, y en particular hacia el peyote aliado para que actúe en contra de los hechiceros y con los peyotes raptores contribuyendo a remover la enfermedad. En otras palabras, es como si Dios volviera a entregar el "gran remedio" al sipáwame y a los hombres, como sostiene la exégesis registrada por Lumholtz. De esta forma, al permitir la comunicación entre los polos cósmicos, estos utensilios simbolizan, más que cualquier otro objeto, los poderes privativos de la actividad chamánica, la cual está vinculada tanto con el desplazamiento de las almas como con el flujo de las fuerzas vitales.

La comparación con la mitología huichola, a la que nos remitimos hace poco, refuerza este planteamiento, puesto que en ella se dice que el venado *Parítsika*, hijo del sol y dador del peyote, bajó del cielo por una "escalera" para enseñar a los hombres el camino de la rectitud (Gutiérrez, 2002 y 2005, entre muchos otros). Es por esta razón que de sus pisadas nacieron los Jíkuri, el medio para encontrar ese camino. Pero el papel de Parítsika no se limita a la entrega del peyote, su función es autosacrificarse en una cacería –que se repite, en la actualidad, todas las veces que los peyoteros-jicareros regresan de su peregrinación a *Wirikuta*. También es importante señalar que, hasta hace un siglo (Lumholtz, 1986 [1900]: 283-284), los peyoteros huicholes frotaban unos huesos de cérvido antes de comenzar sus cacerías rituales para convencer a ese mítico venado de bajar nuevamente del cielo encarnado en "venados reales" y entregarse a los hombres. Es muy significativo que los huesos frotados en aquel entonces tuvieran características parecidas a los raspadores tarahumaras. Por otra parte, siempre en relación con los huicholes, el mismo Lumholtz menciona, de manera elocuente, un objeto de piedra, *imu'mai*, que representa una escalera de Dios: "La escalera significa viaje; cada grada (*imu'*) una etapa de la jornada. Representa en especial los viajes del Abuelo Fuego y del Bisabuelo Cola de Venado, desde la costa al país del *híkuli*" (*ibidem*: 96); es decir, desde el inframundo (asociado con el mar) hasta el cielo (asociado con el desierto) (Figura 2).

Vemos pues, que en este otro grupo el concepto de escalera cósmica está relacionado con el venado, con el Jíkuri y con la entrega de este último a los hombres para que no pierdan el camino. La "pérdida del camino", en este contexto, remite directamente al desorden e indirectamente a la enfermedad,

---

representativa de sus poderes comunicativos desplazando su alma como en los sueños ("caminando recio" o "volando" son los términos utilizados) a los lugares donde viven las divinidades que lo apoyan y aquéllas con quienes debe negociar la liberación del alma del enfermo.

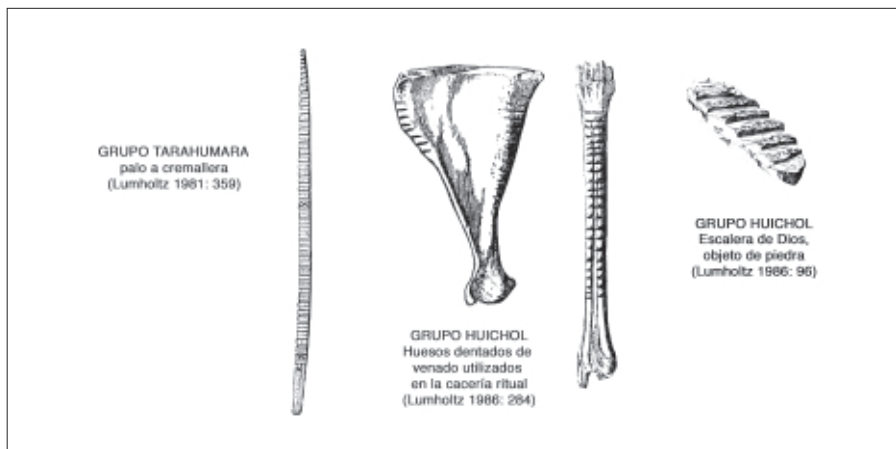


Figura 2. *Sipíraḱa tarahumara* y equivalentes huicholes.

cuyo concepto no abarca sólo la esfera orgánica sino también la esfera ético-espiritual. En su larga estancia con los tarahumaras Lumholtz no recopiló mitos que relacionan el venado con el sol y con el Jíkuri; sin embargo, hay varios elementos que indirectamente remiten a tal interpretación. Inclusive el venado, al menos hoy ausente del escenario ritual, reaparece si nos desplazamos, una vez más, al contexto observado por el explorador noruego en la misma región donde hemos recopilado nuestra información. De sus datos sabemos (*ibidem*: 359) que el líder de la danza, que hasta hoy funge como el principal ayudante del chamán, llevaba un cinturón del cual colgaban pezuñas de venado y un carcaj de piel del mismo animal con flechas adentro.<sup>26</sup> De aquellas pezuñas, que por un efecto metonímico parecen evocar las pisadas del Parítsika huichol, ya no hay rastro en la actualidad pero, en lugar de las flechas, se pueden encontrar, colgados del cinturón del líder de los danzantes, casquillos de bala que, otra vez por la vía de la metonimia, parecen evocar la representación de una cacería mítica. ¿Debemos pensar entonces que el líder de la danza tarahumara es un equivalente del Parítsika huichol?

El contexto cora-huichol plantea paralelos con el caso tarahumara otro dato. Según Preuss (1998a [1907]: 191-192), los danzantes del peyote que él observó brincar desenfrenadamente hace casi un siglo en el occidente mexicano

<sup>26</sup> El carcaj no es mencionado en su descripción pero se encuentra en la colección conservada en el American Museum of Natural History, en Nueva York, entre las piezas asociadas con el ritual que nos ocupa (Sabina Aguilera y William Merrill, comunicación personal, 2000).

representaban venados. Con respecto a este punto es posible establecer una relación estrecha entre el paso de danza que se ejecutaba en ese entonces con el que hoy realizan tanto los huicholes como los rarámuri.

De la parafernalia llevada por el líder de la danza llaman también la atención los cencerros que éste sacude durante el baile. La exégesis una vez más no nos orienta sobre este aspecto, pero es posible inferir su función simbólica a través de otro tipo de analogía. Se trata, en este caso, de los mismos utensilios que los pastores –incluyendo a los rarámuri– cuelgan del cuello del animal alfa para que los demás miembros de la manada no pierdan contacto con el grupo. De modo que la presencia de los cencerros puede remitir, metafóricamente, a la función de “guiar al grupo por el camino correcto (y mantenerlo unido)”, función que en la mitología huichola es desempeñada por el venado *Kauyumari*, que con sus flechas y su bastón de poder indicó a los hombres cómo encontrar, tras las huellas del *Parítsika*, el peyote que les proporcionaría vida y salud.

De la combinación de estos elementos se infiere que el líder de la danza puede considerarse como una síntesis del *Parítsika* y del *Kauyumari* huichol. Al igual que el primero, es quien “entrega” el peyote –es decir, suministra lo que muele el chamán, o alguna mujer que lo ayude en esta operación, a los demás participantes–, al igual que el segundo, es quien desempeña la función de “guía”. Esto, al menos, es lo que nos indica la relación de los elementos considerados hasta ahora.

#### LA ACCIÓN RITUAL

Vemos ahora cómo se desenvuelve, en el plano narrativo, la sucesión de los principales segmentos rituales.

Una vez entrados en el espacio ceremonial todos los participantes en el rito se sientan en los lugares que les asigna el sipáwame. El encargado del fuego se ocupa de escarbar un pequeño hoyo enfrente de cada uno, en el cual se escupe y se deposita la ceniza de los cigarrillos desde que se ingiere el peyote. A partir de este momento la raspa se despliega en los siguientes pasos: 1) sermón inicial del sipáwame; 2) ingesta colectiva del Jíkuri; 3) varias sesiones de “raspas”, cantos chamánicos y danzas de los participantes; 4) curación de estos últimos por parte del sipáwame y de sus ayudantes; 5) despedida del Jíkuri; 6) purificación final de los participantes y del espacio ritual; 7) salida de éstos del espacio ceremonial.

En el sermón inicial que grabamos en una raspa celebrada a mediados de diciembre de 2002, el sipáwame saludó a los presentes y también al Jíkuri, entidad con quien dijo que se comunicaría en seguida; entre otras cosas, alardeó de su alianza con Dios, quien le dio el don y los instrumentos para curar y ayudar a sus hijos en la tierra. Enfatizó que “el que vive arriba” lo estaba protegiendo en esta labor, razón por la que no temía a los seres peligrosos (lobos, coyotes y osos) que viven en el país del Jíkuri. Después tomó la palabra el primer gobernador (*siríame*) de la comunidad. En su sermón expresó apoyo a la labor del sipáwame reconociéndole su jerarquía espiritual. También equiparó esta labor con la que Cristo realizó cuando andaba entre los rarámuri antes de ser matado por “los que viven abajo” –los judíos– bajo la falsa (y elocuente) acusación de ser un hechicero. Pidió respeto para los danzantes y los ancianos y finalmente animó a los presentes a tener fe en la curación y los poderes del sipáwame recordando la bondad de las “medicinas” que se tomarían en la raspa.

Después de los sermones iniciales siguió la ingesta del Jíkuri, acción que, dependiendo de la decisión del sipáwame, pudo haberse realizado también después de la primera sesión de danzas. Para este efecto el mismo chamán molió un botón de peyote seco en el metate virgen. Al terminar, el cacto molido fue diluido con agua de manantial y recogido en una taza por el ayudante del chamán, quien lo suministró a los demás participantes por medio de una cuchara. Ambas operaciones se realizaron con sumo cuidado para evitar cualquier derrame de la “medicina” y con ello una contaminación inoportuna del espacio adyacente.

Posteriormente comenzaron la raspa, el canto y la danza. Después de unos frotamientos preliminares, ejecutados con movimientos lentos de un palo sobre otro, el sipáwame aceleró el ritmo y comenzó a cantar un sonsonete sin palabras. Es raro que los participantes bailen todos al mismo tiempo, y es más frecuente en cambio que el sipáwame los divida en dos grupos, como sucedió en esa ocasión. La danza fue encabezada por el ayudante del chamán. Primero saludaron la cruz realizando tres giros sobre el propio eje en sentido levógiro, dextrógiro y levógiro respectivamente; luego, realizaron tres trayectorias circulares frente al altar, otra vez en sentido levógiro-dextrógiro-levógiro. Cada trayectoria circular se combinó con un giro sobre su eje en el mismo sentido y un grito fragmentado a manera de ladrido. Al terminar las trayectorias circulares iniciaron otras alrededor del fuego, más amplias que las anteriores. Todas las veces que pasaron frente al chamán ejecutaron un giro sobre su eje combinado con el grito. Al llegar nuevamente frente al altar



realizaron otra vez las tres trayectorias circulares con los gritos y giros mencionados hace un momento. Al terminar comenzaron una segunda trayectoria alrededor del fuego, ésta vez en sentido dextrógiro, y luego una tercera en sentido levógiro, todas con el patrón que se acaba de describir. El paso adoptado fue el siguiente: desplazamientos hacia adelante, casi de forma brincada, avanzando con un pie y reuniendo el otro. Durante las evoluciones coreográficas el líder de la danza sacudió enérgicamente su parafernalia musical, esto es, los cencerros y el cinturón de carrizos y/o de casquillos y otras láminas metálicas. A final de la sesión el sipáwame declamó otro sermón y al terminar este último los danzantes se sentaron en su lugar para descansar y platicar un rato.

De esta manera se realizaron seis sesiones de danzas.<sup>27</sup> Cada sesión duró entre treinta y cuarenta minutos. Después de tres sesiones de danzas se realizó una curación de los pacientes con los palos raspadores que se repitió al terminar las seis sesiones; ésta se efectuó de acuerdo con el patrón que describiremos en un momento. Es importante señalar que en las últimas sesiones de danza el paso hacia delante se combinó con un paso retrocedido; de esta manera la fila de danzantes avanzaba y retrocedía un poco para luego volver a avanzar.

A final de las sesiones de danza, cuando ya estaba amaneciendo, el chamán avisó a los presentes que el Jíkuri estaba llegando para recoger su ofrenda. Los participantes se formaron y arrodillaron en dos filas orientados hacia el este y lo saludaron con el brazo derecho extendido hacia adelante. Con un breve sermón, el chamán también lo saludó, agradeciéndole su llegada. Posteriormente todos se despidieron de él.

Siguió la curación final de todos los participantes, incluyendo las personas que asistieron afuera del círculo. Primero se les suministró *meke* –tres cucharadas a los hombres y cuatro a las mujeres– con el propósito de purificar y fortalecer sus cuerpos. Después, se les sahumó con el incienso, primero la cabeza, luego la espalda y el pecho de cada participante, quien ayudándose con una cobija también aspiró densas bocanadas de humo, probablemente con la intención de purificar nuevamente el interior del cuerpo.

Después vino el acto curativo más importante que el mismo sipáwame realizó con los raspadores. Una vez mojado el palo a cremallera en un balde de tesgüino, lo apoyó sobre la bóveda craneal de cada “enfermo” y frotó los palos tres veces (cuatro con las mujeres) de la empuñadura hacia la punta. A final de cada frotada golpeó los palos entre ellos, dos o tres veces, dando la impresión de querer sacudir el polvo sobre la cabeza del paciente. Moviendo los

<sup>27</sup> Siendo dos filas distintas, cada danzante bailó tres veces.

brazos, realizó estas raspadas en cuatro posiciones sucesivas, con el palo a cremallera apuntando primero hacia el oeste, luego hacia el norte, sur y este.

Después de ejecutar la operación realizó una vuelta alrededor del fuego y comenzó con otra persona. Durante las raspadas el sipáwame pronunció con gran rapidez algunas palabras que fungieron como bendición, terminando el acto con el habitual *mateteraba!* (gracias), tanto suyo como del paciente.

La curación finalizó con una limpieza de agua, ejecutada por el ayudante principal del sipáwame. Después de mojar un pedazo de tela en el balde de agua de manantial, limpió la cabeza, el pecho, los hombros, los brazos, las rodillas y los pies de cada paciente, quien, al concluir el lavado, también recibió el tradicional “güejazo”, es decir, un poco de agua helada arrojada en la cara. Con ello se considera que el paciente está provisoriamente curado, pero la completa restauración de su equilibrio anímico sólo se alcanza al terminar el ciclo completo de curaciones. En los tres días sucesivos a la raspa (cuatro días en el caso de las mujeres) el paciente debe observar abstinencia sexual, comer sin sal, condimento del cual se cree se originó la enfermedad (Mondragón, Tello y Valdéz, 1995: 45), así como no lavarse.

De lo que se acaba de describir, queremos detenernos en tres cosas: los sermones, la danza y la curación con los palos raspadores.

#### LAS PALABRAS CEREMONIALES<sup>28</sup>

Contrariamente a lo que sucede, por ejemplo, con los cahítas, guarijíos o hui-choles, y salvo alguna excepción entre los tarahumaras actuales, los cantos ceremoniales no suelen usar palabras –sólo distintos tipos de sonsonetes–, no obstante, los sermones suplen esta ausencia. A lo largo de la raspa se declaman aproximadamente una decena, con pocas variaciones de contenido entre unos y otros; sólo el de apertura se distingue de los demás por ser más largo y también por ser más rico en argumentos. En ellos, el sipáwame nunca se refiere al Jíkuri por su nombre (nombrarlo se considera una falta de respeto), sino por el lugar donde habita y mencionándolo en plural, esto es, “los que viven río abajo” (haciendo referencia al curso del río Concho). También se menciona el grado jerárquico que los caracteriza, pues se piensa que entre ellos hay un gobernador, un comisario y unos capitanes, referencia jerárquica

<sup>28</sup> Las consideraciones que siguen se apoyan en la traducción al castellano de dos rarámuri bilingües: Guillermo Palma e Ignacio Corona.

que refleja la organización comunitaria tarahumara. Con respecto al lugar donde viven se menciona un gran cerro con tres piedras anaranjadas o amarillas y tres cruces, en cuya proximidad hay agua caliente y azul y ardillas que andan por las cuevas. Otro argumento utilizado es el que hace referencia al estado de ánimo de estos seres: están alegres, fuertes, platican contentos, están en disposición de ayudar y de dar consejos. Así, a través de los sermones del chamán los pacientes toman conciencia de su viaje en el país de los Jíkuri; por medio de sus palabras perciben algo de lo que él —su alma— ve y de lo que él sabe, y a través del canto, es decir, del sonsonete sin palabras, participan de su comunicación con el cacto sin ser informados sobre el contenido de la misma.

### LA DANZA

El patrón adoptado puede sintetizarse en el siguiente esquema, cuya lectura debe efectuarse de manera vertical y de izquierda a derecha:

Cuadro 1: patrones coreográficos de la raspa del Jíkuri

Dentro de este patrón llaman la atención los siguientes elementos:

- 1) la mayor utilización del espacio frente al altar así como el acento coreográfico que se pone en el eje este-oeste;
- 2) el patrón circular de los desplazamientos dancísticos alrededor del fuego;
- 3) la preeminencia de la combinación levógiro-dextrógiro-levógiro y dentro de ella de lo levógiro;
- 4) el paso brincado y acelerado hacia adelante combinado, en la fase final, con el paso retrocedido.

Varias de estas características confieren un halo enigmático a la danza; pese a esto, podemos avanzar algunas hipótesis basándonos en los argumentos anteriores y en otros que proporcionaremos en seguida.

En primer lugar hay que decir que la preeminencia otorgada a determinados espacios deriva, en parte, del valor concedido a los destinatarios; en consonancia con esto, no debe de sorprender que sea en la parte oriental del patio donde se inicia y termina la danza y se realizan las pequeñas trayectorias circulares mencionadas arriba. Tampoco debe sorprender la preeminencia del eje oriente-poniente por estar asociado con el movimiento del sol en la bóveda celeste. Si a esto añadimos, tal como afirma un anciano ex-gobernador rarámuri (Mondragón, Tello y Valdez, *op. cit.*: 41), que en los tiempos antiguos el sol era concebido —al igual que Dios, Cristo y el sipáwame en la actualidad— como guía del mundo (*nijiyúrame*), su movimiento sobre el eje este-oeste

puede interpretarse, metafóricamente, como una especie de camino de la rectitud.

Con respecto al patrón circular, presente en mayor o menor medida en toda danza tarahumara, hay por lo menos un par de relatos que conciben la creación del sol y de la tierra por parte de Dios a partir de un movimiento inicial. El primero, bastante difuso en toda la región, habla de una danza eminentemente circular que los antiguos tarahumaras bailaron durante tres días, para convencer al sol de salir, en los tiempos en que la tierra era lodosa, oscura y fría y la vida prácticamente imposible.<sup>29</sup> En el segundo relato se dice: “[...] que Dios hizo el sol en un lugar donde había agua en círculo [y la tierra era caliente]. Cuando Dios estaba haciendo la tierra hizo que se moviera muy fuerte. Desde que el sol salió, alumbró y calentó es [como] una bola de llamas, porque así se hizo arder [...] Se cree que el sol es el padre de todas las cosas de la tierra” (*ibidem*: 29). Lo importante de este último relato no es sólo la referencia al movimiento inicial de la tierra en un lugar donde se infiere que había agua caliente (sugere la semejanza con el lugar donde vive Jíkuri, donde también hay agua caliente),<sup>30</sup> sino las mismas particularidades del sol: una bola de llamas que alumbró y calienta. Esta imagen es moderna—las llamas se perciben efectivamente con los modernos telescopios—y a la vez antigua, por asociar el sol con el fuego, elemento alrededor del cual se danza como en los tiempos de Lumholtz (*napitshi nolíruga*). En el caso tarahumara no hay, como en la tradición huichola, por ejemplo, mitos que se refieran claramente a lo ígneo como divinidad creadora del sol y si los había ya se han perdido; no obstante, aún hay indicios de su antigua existencia plasmados en un rito de curación como la raspa.

Las trayectorias circulares remiten también a la espiral. Las figuras espiriformes han sido asociadas, por varios iconógrafos que han estudiado estos motivos en el suroeste de Estados Unidos de Norteamérica y en el occidente mexicano, con la emergencia de las divinidades ancestrales y de los primeros humanos, o bien con las migraciones por los cuatro rumbos terrestres o con los desplazamientos solsticiales. Según Young (1988: 136), “*The spiral figure in particular has a number of related meanings, for both the Zunis and the Puebloans in general. The historic Puebloan peoples described spirals as representing wind, water,*

<sup>29</sup> Esta danza, que según los tarahumaras permitió el paso a una nueva época de la humanidad, era el yúmari, una danza que por su patrón circular se asemeja a la del Jíkuri, pero distinta en el paso y en los patrones numéricos.

<sup>30</sup> Agradezco a Isabel Martínez por sus observaciones sobre este punto.

*creatures associated with water such as serpents and snails, and the journey of the people in search of the Center*". De acuerdo con Faba (en prensa), "es interesante constatar que tanto los huicholes como los pueblo conciben el lugar de la salida de los antepasados como un espacio en movimiento, ya sea para indicar el viaje en espiral de los antepasados o el instante de la creación del mundo". En relación con el *sipapu*, el disco con figura espiriforme que representa el punto de emergencia de los ancestros entre los pueblo, Ortiz (1972: 142, *apud* Faba, 2001) asevera que los movimientos centrípeto y centrífugo indican que todas las cosas se definen y representan en referencia a un centro. Pero el valor que se otorga al grafismo levógiro y dextrógiro es variable; pues sabemos, sin entrar en detalles, que para algunos el movimiento centrípeto levógiro se asocia con el descenso y para otros con el ascenso.

Nuestra hipótesis con respecto las danzas espiriformes tarahumaras –entre, ellas la del Jíkuri– es que su preeminencia levógiro remite simbólicamente al movimiento ascendente apenas mencionado y, consecuentemente, las trayectorias dextrógiros a un movimiento descendente. Si bien no hay muchos datos que nos permitan apuntalar este planteamiento, y menos aún una exégesis clara al respecto, hay algunos que sí lo soportan. Entre ellos, uno que remite a la emergencia de los ancestros, los *anayáhuari*, seres que en una de las tres etapas de la creación quedaron enterrados en las cuevas (entradas al inframundo) a raíz del castigo que el sol les impuso por su mala conducta (Bonfiglioli, 1995: 137-38; Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría, 2004 y en prensa). La emergencia de estos seres es aludida, dentro del ciclo de cuaresma –Semana santa, por medio de otros personajes, los fariseos– judíos, quienes se apoderan del templo y del espacio ceremonial comunitario con el fin explícito de matar a Cristo. En análisis anteriores (Bonfiglioli, 1995) hemos asociado, a partir de su comportamiento transgresivo, a los fariseos con los ancestros, seres que viven en el inframundo.<sup>31</sup> Su primera acción coreográfica es rodear la iglesia tres veces y en sentido levógiro, lo cual puede interpretarse como el movimiento mediante el cual llegan a la superficie terrestre remontando los tres pisos del inframundo. En virtud de un simbolismo complejo, los fariseos encarnan a la parte transgresora y fertilizadora del inframundo en un conflicto con tintes cósmicos, que los opone a los aliados de Dios y termina por propiciar la llegada de las lluvias y la fertilidad de la tierra (Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría, 2004). Otro de los patrones coreográficos que adoptan en todas sus danzas es la

<sup>31</sup> El simbolismo de estos personajes es complejo, polisémico y, por importante que sea, no puede resumirse únicamente con la asociación con el inframundo.

dirección levógira-dextrógira-levógira de sus trayectorias circulares. Esta combinación caracteriza la trayectoria del astro solar –sube, baja y, victorioso, vuelve a subir– y también de sus perseguidores: los fariseos-estrellas.

Otro dato importante y quizá más contundente por su sencillez expresiva es la danza levógira que se realiza en las fiestas dedicadas al muerto (*nutema*). Al final de la fiesta se ejecutan trayectorias circulares en esta dirección con el fin de encaminar el muerto al cielo.

De ser correcto nuestro planteamiento, la combinación de las trayectorias levógira-dextrógira-levógira debe asociarse entonces con una ascensión primigenia (el primer movimiento), un regreso o descenso (el segundo movimiento) y una nueva ascensión (el tercer movimiento). Dentro de un contexto relacionado con el ciclo agrícola este último movimiento, que es lo que marca la “preeminencia” de lo levógiro sobre lo dextrógiro, termina por propiciar la fertilidad de la tierra y el crecimiento del maíz, y dentro de un contexto curativo termina por propiciar el renacimiento de los cuerpos. Desde luego, se trata de una interpretación que no excluye la asociación con otros campos semánticos,<sup>32</sup> los cuales podrán ser planteados a la luz de otros descubrimientos.

Ahora bien, apoyándonos en el caso huichol, hemos visto que el venado Parítsika es el intermediario entre el sol y los hombres, el dador del peyote, el autosacrificado; en otras palabras: una suerte de Cristo indígena. Esta función es desempeñada en el caso tarahumara por el chamán, quien al igual que Cristo es el representante de Dios en la tierra, y al igual que Parítsika usa una escalera cósmica –la sipíraka– para desplazarse por los planos del cosmos. Conjuntamente con el chamán y al igual que este venado, el líder de la danza entrega el peyote a los hombres y los conduce por el camino del sol –el eje este-oeste; lo levógiro-dextrógiro-levógiro–, que en el orden de la metáfora lleva a la recuperación del alma y a la curación.<sup>33</sup> Esta aseveración implica, por una parte, que la persona enferma sea reubicada, simbólicamente, en el orden cósmico primigenio; por otra, que este orden y el del cuerpo sean pensados como una unidad.

<sup>32</sup> Por ejemplo, los giros que realiza la “banderera” (*lowáame*) de las mujeres –el cargo femenino más importante– en varios rituales son exclusivamente levógiros; asimismo, el movimiento que caracteriza a los remolinos, entidades dotadas de alma que se originan debajo de la tierra y causan enfermedad, también es levógiro.

<sup>33</sup> Estas representaciones del “camino del sol” tienen además un sustento iconográfico importante. Véase al respecto el trabajo de Sabina Aguilera (2005) en el cual se sostiene, entre otras cosas, que la greca escalonada, es decir, la combinación de una espiral con una línea escalonada, es una de las representaciones de este camino.

## LA CURACIÓN CON LOS RASPADORES

Ligado con esto va una última consideración. ¿Cómo interpretar los pases que el sipáwame realiza sobre la bóveda craneal de los pacientes con los raspadores? La exégesis los asocia con la curación propiamente dicha, sin abundar en más explicaciones. Estos pases curan, pero ¿cómo, mediante qué aserciones simbólicas? Si somos coherentes con lo planteado hasta ahora,<sup>34</sup> estos pases deben verse, en nuestra opinión, como una infusión de fuerzas vitales que bajando del cielo se transfieren a los cuerpos desde los cuatro puntos del universo (las cuatro direcciones adoptadas en los "pases" curativos), un acto que sólo es posible en virtud de la habilidad chamánica de desplazamiento por los planos cósmicos por medio de su escalera, la sipíríka. En este sentido, no nos puede escapar una correspondencia importante entre la bóveda craneal del paciente y la batea que, en tanto instrumento musical, sirve como caja de resonancia del palo con muescas (la sipíraka), y como operador simbólico funge de réplica de la bóveda celeste, región de donde bajan las fuerzas asociadas con el sol y con el fuego, y que combinadas con aquellas frías asociadas con el agua conforman el equilibrio vital del cuerpo humano. Es esta última una hipótesis tentadora que tiene su correspondiente en la concepción del cuerpo de los mexicas del siglo XVI, estudiada en forma admirable por López Austin (1980). Para el caso tarahumara, aún no hay estudios en profundidad que nos permitan postularlo con solidez; no obstante, es emblemático que los rituales relacionados con el nacimiento humano aún se realicen apelando al simbolismo del agua y del fuego, elementos que bajo distintas formas –suministración de medicinas líquidas o sahumaciones– intervienen en muchas curaciones, si no es que en todas, para fortalecer un equilibrio anímico-corporal expuesto a todo tipo de alteración.

LA RASPA DE JÍKURI Y SU EFICACIA SIMBÓLICA  
(A MANERA DE CONCLUSIÓN)

Con el fin de comprender la estructura ritual y curativa del peyote y, tal como lo planteamos al principio, con la pretensión de indicar algunos de los caminos por los cuales debería prosperar, en nuestra opinión, el análisis etnológico de la ritualidad rarámuri, organizamos los datos en función de 1) una lógica discursiva

<sup>34</sup> Y en particular con lo planteado en el apartado "los utensilios de la curación".

interna al grupo considerado, basada en la articulación de las propiedades del texto ritual con aquéllas del contexto explícito e implícito; y 2) en función de una lógica discursiva externa, intercultural, atenta al diálogo analítico con otros textos, otras variantes rituales que forman parte del mismo sistema. No es una propuesta nueva sino un ajuste de una metodología, la estructuralista, que hemos adoptado a partir de análisis anteriores.<sup>35</sup>

El eje conductor de la representación analizada es la preocupación indígena por establecer, recuperar o reafirmar una correcta relación entre el orden anímico y el orden cósmico dentro de un determinado ritual y de un determinado sistema terapéutico, preocupación que desde luego no se restringe al pensamiento rarámuri o huichol. Recordemos, por ejemplo, el célebre artículo de Lévi-Strauss (1987 [1958]) sobre la eficacia simbólica, artículo que a pesar de los años y de las críticas recibidas tiene un peso importante en nuestro análisis. El contenido del canto del chamán cuna ahí analizado consiste en hacer patente la “lucha” entablada en contra de los abusos de Muu, espíritu responsable de la formación de los fetos en las mujeres embarazadas. No se trata tan sólo de buscar y recuperar el alma de la futura madre, cuya pérdida es finalmente la causa de las dificultades del parto, sino de hacer revivir a la paciente el recorrido completo de los acontecimientos que originaron el problema. El chamán reconstruye las causas “por medio de un viaje retroactivo dentro del problema”. Por boca del chamán, concientiza conflictos, los acepta, al igual que cree en el resultado de la lucha victoriosa del chamán. Y, sumamente importante en este acto de creer, es apoyada por los demás miembros de su cultura que también lo creen.

La raspa de Jíkuri plantea, de forma original, algo parecido. Evidentemente se trata de un ejemplo muy distinto, más complejo y enigmático en varios aspectos, que tiene todas las características de un rito cuya función simbólica es, como el canto cuna, restablecer un orden anímico particular apelando a un orden más general. Sin embargo, contrariamente al ejemplo cuna, aquí no se buscan efectos inmediatos y el problema de la concientización del sentido pasa a segundo orden, pues más importante que “saber cómo” es participar “creyendo que” la cura es efectiva.<sup>36</sup> Aun así el rito brinda, igual que un texto, muchos elementos para hacer inteligibles las causas de un trastorno corporal

<sup>35</sup> Lo que en realidad es objeto de comparación es un entero sistema ritual y cosmológico, dentro del cual las raspas y las peregrinaciones a Wirikuta son un aspecto entre otros.

<sup>36</sup> No está por demás recordar que ante nuestra medicina muchos de nosotros tenemos esta misma postura.



y afectivo así como para resolverlo. Si algo llegara a fallar, la culpa no se atribuye al modo de curar y pensar puesto que dudar de esto implicaría vacilar frente a sus concepciones del universo, y esto no es de esperarse en ninguna cultura. De haber responsabilidades, éstas son achacables a las personas, a los propios enfermos o al chamán, al fin y al cabo seres falibles y perecederos.

Resumiendo, el restablecimiento del orden anímico-corporal dentro de un orden cósmico deriva, por lo que concierne a la raspa del peyote, de la articulación de los siguientes conjuntos significativos: el sacrificio-ofrenda, los poderes chamánicos, la proyección del cuerpo en el escenario cósmico, la preeminencia de lo solar, los poderes del fuego, la transición de la noche hacia el amanecer, la metáfora del camino.

Donar obliga, decía Mauss (1981 [1923-24]); esto es, sacrificar una vida propicia vida. Es, evidentemente, una lógica común a toda terapéutica que se apoya en la relación con lo sagrado. Pero, con el sólo acto de ofrendar, la comunicación con estos seres aún es demasiado peligrosa para ser llevada a solas por la familia del enfermo; de ahí la necesidad de recurrir a los poderes del sipáwame, el máximo especialista en la comunicación con lo sagrado.

Pero los poderes del chamán necesitan de un espacio representativo, esto es, un círculo, constituido por mitades, ejes, centro, rumbos, niveles y puntos con claras referencias solares. Su utilización mediante la acción ritual, la parafernalia, el trasfondo mitológico y cosmológico con el cual se asocia lo convierten en un escenario cósmico en el que actúa, junto con su ayudante y los enfermos, para reintegrar una experiencia curativa particular a un orden cosmológico general. Bajo su dirección, el cuerpo y la enfermedad se colectivizan, se proyectan en una dimensión cósmica en la cual transformarse y renacer; de ahí también la importancia del simbolismo del fuego y de la transición de la noche al amanecer.<sup>37</sup>

Ahora bien, el papel del chamán está claro. Su capacidad de desplazarse anímicamente por este escenario y de activar y aprovechar el flujo de fuerzas vitales por medio de recursos expresivos poderosos como los sueños, las palabras ceremoniales, las raspadas, el canto, lo hacen protagonista indiscutible de esta comunicación. Dando cuenta de su viaje a la tierra del Jíkuri a través de

<sup>37</sup> Estamos conscientes de que la importancia simbólica del amanecer remite también al simbolismo de Venus y, en especial, al simbolismo del "lucero de la mañana" (con respecto a la relación Jíkuri-Venus, "lucero de la mañana" entre los huicholes; véase Neurath 2002b y 2004). Sobre este punto referimos regresar en otro escrito.

las palabras ceremoniales (y también en la exégesis de los mismos especialistas indígenas), el chamán concretiza con el cacto sagrado lo que con él había pactado en los sueños, es decir, la devolución del alma a los enfermos que terminan el ciclo y el cuidado de aquéllas de los demás enfermos; esto es, *grosso modo*, el núcleo narrativo al cual remiten la exégesis y/o las palabras ceremoniales.

¿Pero qué función simbólica desempeñan los danzantes (los enfermos guiados por el líder de la danza) en este tipo de contexto? Por una parte, hay quienes dicen, remitiéndose indirectamente a la lógica del principio de reciprocidad, que si quieren sanar, los enfermos tienen que bailar para cumplir con el costumbre. Se trata desde luego de una explicación correcta, pero insuficiente. Nos preguntamos entonces: ¿siguen al chamán a la tierra del peyote? ¿Reviven un mito del cual han perdido conciencia?

En las páginas anteriores hemos visto que en función de dos metanarrativas separadas y a la vez sobrepuestas los danzantes parecen representar ambas cosas; de otra manera ¿cómo explicar tantos detalles de la parafernalia y de la coreografía? Los reiterados desplazamientos sobre el eje este-oeste, la adopción del patrón levógiro-dextrógiro-levógiro, el patrón espiriforme ascendente y descendente y otras referencias solares nos indican que los danzantes se asocian de manera importante con el astro diurno y con el mismo cacto sagrado, el cual es ingerido por todos los danzantes en las fases iniciales de la ceremonia. Ingerir la planta es comulgar con ella, adquirir parte de sus propiedades sagradas, recordar su procedencia divina (Dios, el sol), su función y destino.

Al recibir el cacto de las manos del chamán o de su ayudante y al ser guiados por este último alrededor del fuego hasta que, al amanecer, el Jíkuri llega por su ofrenda, los danzantes reviven el tiempo en el que el sol (o Dios) dejó al Jíkuri para ayudar a los rarámuri o, si se prefiere, cuando Dios también mandó a Cristo, el primer sipáwame, a ayudar a los hombres. El análisis comparativo de la parafernalia ceremonial nos remite a un contexto mítico aún más específico, el huichol, que añade al campo de los intermediarios las figuras de Parítsika y de Kauyumari, el primero como emisario del Sol y dador del peyote, el segundo como guía moral. En la raspa, estas funciones simbólicas se encuentran reunidas en las figuras del sipáwame y su ayudante, quienes también reúnen las cualidades del Cristo-sipáwame, emisario, dador y guía. Cómo lo hizo él con los antepasados, ellos vuelven a indicar a los enfermos de hoy cómo transformarse, renacer y andar por el camino correcto, el camino que el sol (o Dios) les enseñó a recorrer mediante la ayuda de Jíkuri, de Cristo (o de Parítsika y Kauyumari) y de sus representantes actuales. Un infortunio ético es resuelto así

mediante una proposición ética que hace de la devolución de un alma particular un suceso de orden cósmico que, no lo olvidemos, termina con las raspadas sobre la cabeza de cada participante, infusión de fuerzas vitales que el chamán hace fluir en el cuerpo del enfermo por su escalera cósmica.

Con la sencillez y claridad de esta visión sobre la vida y la muerte afirma Orozco (1994: 43), en el plano de las acciones, el tarahumara se conduce simplemente entre el bien y el mal, y es el sol que, además de alumbrar su vida física, ilumina también su alma para que camine rectamente. El tarahumara que sigue este camino, el camino del sol dicen ellos, se aut nombra *rarámuri*, que en su sentido ético más profundo significa *el que camina bien*.

Nos parece, y lo hemos venido sosteniendo a través del análisis del ritual y en particular de la coreografía, que la propuesta además de ser correcta conlleva una implicación importante. El término "pie ligero" (el pie que sabe y puede correr bien), es decir, la traducción más usada del término *rarámuri* que remite al contexto de las carreras de bola,<sup>38</sup> no puede remitir únicamente al acto de correr. Sin embargo, si consideramos la asociación de estas carreras con un contexto de tipo religioso, relacionado con la propiciación de las lluvias (Gardea y Chávez, 1998: 201),<sup>39</sup> se comprenderá que el enriquecimiento etimológico brindado por Orozco es pertinente. Aún desconocemos las implicaciones analíticas de esta asociación, pero no nos sorprendería, de acuerdo con los argumentos planteados hasta ahora, que correr bien pueda resultar una variante del caminar bien y viceversa, ayudando al sol o siendo ayudados por él, a través del Jíkuri y del sipáwame.

<sup>38</sup> Juego practicado por los *rarámuri* que consiste en empujar una bola de encino con un pie y correr atrás de ella para, una vez alcanzada, volverla a lanzar más lejos y rápido que otro competidor; la carrera puede durar horas y el ganador se llevará las apuestas.

<sup>39</sup> La relación de las carreras con un contexto cosmológico puede apreciarse en la etnografía de los pueblos indígenas del noroeste mexicano y del suroeste de Estados Unidos de Norteamérica. Véase, a manera de exploración, *Handbook of North American Indians 10* (Ortiz, 1983).

## REFERENCIAS

AEDO, ÁNGEL

- 2001 *La región más oscura del universo: el complejo mitote de los huicholes asociado al *kieri**. Tesis de licenciatura en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- 2003 *La región más oscura del universo: el complejo mítico asociado al *kieri* de los huicholes y al *tolatzin* de los antiguos nahuas*. Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coords.) *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, México: 221-249.

AGUILERA, SABINA

- 2005 *Lafaja ralámuli. Un entramado cosmológico*. Tesis de licenciatura en etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

BONFIGLIOLI, CARLO

- 1995 *Fariseos y matachines en la sierra tarahumara. Entre la pasión de Cristo, la transgresión cómica sexual y las danzas de conquista*. Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- En prensa *El peyote y sus metáforas curativas: los casos tarahumara, navajo y otras variantes*. Carlo, Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (coords.) *Las vías del noroeste 1: recorridos analíticos en una macrorregión indígena americana*, Instituto de Investigaciones Antropológicas- Universidad Nacional Autónoma de México, México.

BONFIGLIOLI, CARLO Y ARTURO GUTIÉRREZ

- En prensa *Enfermedad y regeneración de la vida: el peyote en los rituales curativos de los huicholes y tarahumaras*. *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones*, Editorial Trotta, Madrid.

BONFIGLIOLI, CARLO, ARTURO GUTIÉRREZ Y MARÍA EUGENIA OLAVARRÍA

- En prensa *Las vías del noroeste: recorridos analíticos en una macrorregión indígena americana*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 2004 *De la violencia mítica al mundo flor: transformaciones de la semana santa en el norte de México*. *Journal de la Société des Américanistes* vol 90-1: 57-91.

BRAMBILA, DAVID

- 1976 *Diccionario rarámuri-castellano*. Editorial Buena Prensa, México.

BYE, ROBERT JR.

- 1976 Plantas psicotrópicas de los tarahumaras. *Centro Mexicano de Estudios en Farmacodependencia*, Cuaderno Científico Cemef 4, México: 49-72.
- 1979 Hallucinogenic Plants of the Tarahumara. *Journal of Ethnopharmacology* 1: 23-48.

DEIMEL, KLAUS

- 1985 Die Peyoteheilung der Tarahumara. *Schreibheft, Zeitschrift für Literatur* 25: 155-163.
- 1996 *Híkuri ba. Peyoteriten der Tarahumara*. Niedersächsisches Landesmuseum Hannover, Ansichten der Ethnologie 1, Alemania.
- 1997 *Die rituellen Heilungen der Tarahumara. Mit einer Chronik zur Literatur 1902-1991*. Monografía rarámuri I, Reimer, Berlín.
- 2000 The Peyote Notched Stick of the Rarámuri. Claus Deimel y Elke Ruhnau (eds.) *Jaguar and Serpent. The Cosmos of Indians in México, Central and South America*, Reimer, Berlín: 69-79.
- 2001 *Nawésari. Texte aus der Sierra Tarahumara*. Monografía rarámuri II, Reimer, Berlín.

FABA, PAULINA

- 2001 *El simbolismo de algunos petrograbados de Nayarit y Jalisco a la luz de la mitología huichola*. Tesis de licenciatura en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

En prensa *La matriz del mundo. El tepari huichol y el sipapu de los indios pueblo*. Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (comps.) *Las vías del noroeste: recorridos analíticos en una macrorregión indígena americana*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

GARDEA, JUAN Y MARTÍN CHÁVEZ

- 1998 *Kite amachíala kiyá nirúami. Nuestros saberes antiguos*. Gobierno del Estado de Chihuahua, México.

GONZÁLEZ, LUIS

- 1982 *Tarahumara. La sierra y el hombre*. Colección SEP/80, Fondo de Cultura Económica, México.
- 1987 *Crónicas de la Sierra Tarahumara*. Secretaría de Educación Pública, México.

GUILLÉN, HÉCTOR E ISABEL MARTÍNEZ

- 2005 *Del cuerpo a la persona. Ensayo sobre una noción rarámuri*. Tesis de licenciatura en antropología, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca.

## GUTIÉRREZ, ARTURO

- 2000 *Peregrinación, ritualidad y mitología: un microsistema de representaciones entre los huicholes, los hopi y coras*. Tesis de maestría en ciencias antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- 2002 *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- 2005 *Ritualidad y procesos narrativos: un acercamiento etnológico al sistema ceremonial de los huicholes*. Tesis doctoral en ciencias antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, México.

## HERS, MARIE-ARETI

- 1989 *Los toltecas en tierras chichimecas*. Cuadernos de Historia del Arte 35, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, México.
- 2001 (1995-2001) La zona noroccidental en el Clásico y el Posclásico. Linda manzanilla y Leonardo López Luján (coords.) *Historia Antigua de México. Volumen II: El horizonte clásico*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México: 265-300.

## JÁUREGUI, JESÚS Y JOHANNES NEURATH (COORDS.)

- 2003 *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, México.

## KINDL, OLIVIA

- 1997 *La jícara huichola: un microcosmos mesoamericano*. Tesis de licenciatura en etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- 2000 The Huichol gourd bowl as a microcosm. *Journal of the Southwest* 42 (1): 37-60.
- 2003 *La jícara huichola: un microcosmos mesoamericano*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, México.

## KUMMELS, INGRID

- 2005 Forms of Power and the Transformation of Peyote Healing: Rarámuri, Jesuits and Physicians in the Sierra Tarahumara, Mexico. Nikolaus Böttcher, Isabel Galaon y Bernd Hausberger (eds.) *Los buenos, los malos y los feos. Poder y resistencia en América Latina*, Vervuert Verlagsges, Frankfurt, Alemania.

## LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

- 1981 [1979] *La vía de las máscaras*. Siglo XXI Editores, México.  
 1987 [1958] La eficacia simbólica. *Antropología estructural*, Ediciones Paidós, Barcelona: 211-228.

## LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

- 1980 *Cuerpo humano e ideología: la concepción de los antiguos nahuas*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.  
 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica, México.  
 1997 Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial. Xavier, Noguez y Alfredo López-Austin (coords.) *De hombres y dioses*, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense A.C., México: 229-254.

## LUMHOLTZ, CARL

- 1981 [1902] *El México desconocido*. Clásicos de la antropología 11, Instituto Nacional Indigenista, México.  
 1986 [1898; 1900 y 1904] *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*. Artes y Tradiciones Populares 3, Instituto Nacional Indigenista, México.

## MAUSS, MARCEL

- 1981 [1968] El ensayo sobre el don. *Sociología y antropología*. Editorial Tecnos S.A. (separata del *Année Sociologique*, 1923-24), Madrid.

## MERRILL, WILLIAM

- 1992a [1988] *Almas rarámuris*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, México.  
 1992b El catolicismo y la creación de la religión moderna de los rarámuris. Ysla Campbell (ed.) *El contacto entre los españoles y los indígenas del norte de la Nueva España*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez, México: 133-170.  
 1997 Rarámuri personhood and ethnicity: another perspective. *American Ethnologist* 24 (2): 302-306.

## MONDRAGÓN, LUCILA, JACQUELINE TELLO Y ARGELIA VALDEZ

- 1995 *Relatos tarahumaras. Ki'á ra'ichaala rarámuli*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares, México.

## NEURATH, JOHANNES

- 2000 El don de ver: el proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola. *Desacatos* 5: 57-77.

- 2001 El Cerro del Amanecer y el culto solar huichol. Johanna Broda, Stanislav Iwaniszewski y Arturo Montero (eds.) *La montaña en el paisaje ritual*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma de Puebla, México: 475-488.
- 2002a *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, México.
- 2002b Venus y el Sol en la religión de coras, huicholes y mexicaneros. Consideraciones sobre la posibilidad de establecer comparaciones con las antiguas concepciones mesoamericanas. *Anales de Antropología* 36: 155-177.
- 2004 Venus en las religiones del Gran Nayar. *Journal de la Société des Américanistes* 90 (1): 93-118.

OROZCO, MARÍA ELENA

- 1994 [1992] *Tarahumara. Una antigua sociedad futura*. Prólogo de Carlos Montemayor, Colección Ensayos Filosóficos, tomo I, COPLADE, Gobierno del Estado de Chihuahua, Chihuahua, México.

ORTIZ, ALFONSO

- 1972 *New Perspectives on the Pueblos*. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- 1983 Southwest (Volume Editor). William Sturtevant (ed.) *Handbook of North American Indians* 10, Smithsonian Institution, Washington, DC.

PREUSS, KONRAD THEODOR

- 1998a [1908] *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*. Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.) Instituto Nacional Indigenista, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México: 265-287.
- 1998b [1907] Viaje a través del territorio de los huicholes en la Sierra Madre Occidental. Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.) *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*, Instituto Nacional Indigenista, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México: 171-199.

VELASCO RIVERO, PEDRO DE S. J.

- 1983 *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*. Ediciones CRT, México.