

NOMBRES, TRANSES, ENSOÑACIONES: EL UNIVERSOS ONÍRICO DE LOS WIXARITARI

Arturo Gutiérrez del Ángel*

© INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS DE CASTILLA Y LEÓN, Salamanca | 2015.
Recibido em 23/03/2015 e aceito em 07/07/2015.

Resumen: En el texto se propone un análisis del mundo onírico de los huicholes, un pueblo que habita las montañas del occidente mexicano. A partir de algunos ejemplos, y a través de uno estudio del lenguaje y de la organización social de este grupo, se mostrará cómo los sueños funcionan, entre otras cosas, para articular las relaciones sociales y de parentesco entre los miembros del grupo. Además, la forma en que los sueños son narrados, muestra la forma particular en que este pueblo se relaciona no solamente con sus antepasados y divinidades, sino también con su territorio y con el entorno y los lugares sagrados.

Palabras clave: huicholes, sueños, organización social, territorialidad.

Abstract: This paper presents an analysis of the dream world of the Huichol, an indigenous people inhabiting the mountains of western Mexico. Starting with examples, and through a study of the group's language and social organization, the analysis will show how dreams work, among other things, to articulate social and kinship between the members of the group. In addition, the way dreams are narrated, shows the particular way this people are related not only to their ancestors and gods, but also with its territory and the environment and sacred sites.

Keywords: Huichol, dreams, social organization, territoriality.

*La obsesión de los delirios
Son tan extraños a la conciencia normal
Como los sueños a la conciencia despierta,
Para la cual permanecen igualmente
Desconocidos los orígenes respectivos
de ambas clases de fenómenos*

Sigmund Freud
La interpretación de los sueños

INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene como objetivo profundizar en el mundo onírico de los wixaritari

o huicholes. Para comprender esto parto de una idea central: para este grupo la expresión de los sueños no sustituye nada ni es huella de alguna relación con la infancia. Los sueños son en sí mismos una acción que condiciona la existencia. Por ello, el mundo onírico constituye, y de cierta manera funda, las reglas consuetudinarias que guían a este pueblo; son el principio armónico y rítmico de los cantos, la letra que los cantadores improvisan, la visión que se tiene y la perspectiva del futuro, el sistema político que le da forma a sus luchas. Es decir, son un principio que permite a los wixaritari existir. De ahí se desprende que lo que sueñan debe ser entendido bajo su propia explicación narrativa y estructura

* El Colegio de San Luis, A.C - México.

léxica: la forma y el contenido son sin duda parte de lo mismo.

Debo aclarar que este trabajo es parte de una investigación más amplia que comprende la traducción de al menos 200 sueños recogidos en lengua wixaritari. Y aunque toda traducción es por principio una traición, me interesa reflexionar sobre los conceptos mismos con los que este pueblo explica sus experiencias oníricas. Por tal motivo las conclusiones a las que arriba son acompañadas por las opiniones de los traductores y hablantes de los sueños, y la de los cantadores (chamanes) que le dan sentido a los conceptos que aparecen en cada uno de ellos.

Ahora bien, por lo amplio del tema resumo las ideas que una y otra vez se repiten en los sueños:

- 1.La visión: *nieree* (por la importancia de este concepto, tanto en el ámbito onírico como social, me detendré en su explicación más adelante).
- 2.El camino: *nana*.
- 3.El camino anudado o tejido: *nana'iyari* (que sería equivalente al camino del corazón, religión, el “costumbre”).
- 4.La piel de las cosas (equivalente también al nombre: uno puede ser sustituto del otro).
- 5.Los hermanos en lucha.
- 6.El río que se cruza.
- 7.El amanecer.
- 8.El anochecer.
- 9.La sangre o líquidos relacionados.
- 10.El *'iyari* corazón.

LA ACCIÓN DE VIDA, LA ACCIÓN DE SOÑAR

Quiero indicar que estos conceptos no son exclusivos de los sueños, sino que se comparten con mitos, cantos e incluso se elaboran refranes. De ahí que se considere que el canto, los sueños y el estado de conciencia alterados pertenezcan a un mismo orden semántico expresándose bajo términos similares. *C+si* es sueño, o soñar, aunque se usa también para expresar un capullo de mariposa. María Clara Mijares, una amiga de San Andrés Cohamiata (que es cantadora), me comentó que al consumir el *hikuli* (peyote): “el cantador (*tunuwe'iyar* el cantador del centro, quien tiene voz o memoria¹) usa su voz y nos hace *c+sixi* capullos...nos duerme (dice María Clara que cuando canta la gente duerme o se envuelven en

capullos: *nepei cut+a*: los dormí o los “encapullé”, los volví capullo) y caminamos porque su voz tiene corazón (*'iyari p+ ta niuca*)”. Y un cantador de los mas importantes, Chon Carrillo, en su canto decía: “*cusu t+ pa'a, yenierree, 'iyari p+yuh+ta....teer+ta 'a'axa 'ane'ek+ te'eva p+ye'eh+pu*”, (mientras sueñas y te veas (en wixaritari ser visto es equivalente al verbo estar), hay dos corazones (el despierto y el dormido)...duermes en una cueva, en un capullo, en la tierra”. Estos tres estados de la persona son conceptos de acción, de movimiento, de transformación, pues el sueño como el consumo de peyote y el canto generan un movimiento que regula una serie de hecho tanto a nivel personal como social. Este término puede utilizarse también para la gente que muere. En singular pude decirse *pec+si*, se murió, o se durmió. No tengo el espacio para explayarme más pero el sentido de la transformación va en la misma dirección. Dormir, consumir peyote, entrar en el canto pertenecen a ese eje de transformaciones de un estado de conciencia a otro.

Para los wixaritari lo soñado adquiere un estatus de verdad y determina tanto el día cotidiano como el ciclo de la existencia. Sueñas y lo que sueñas es como estás, eres visto, es como te presentas en la tierra, en la vida, en la sociedad. Con frecuencia se les escucha decir a manera de un refrán: *c+sixi me'e+titecai nieere ta'a cauna*, (aquí viviendo-soñando, aquí torciendo mecate)². En el ámbito social, la renovación cíclica de los cargos políticos debe ser soñada por los *kawiterutsiri* (consejo de ancianos, casi deidades). Los cantos rituales congregan a los participantes para ser transformados, por medio de la metáfora sueño-capullo, en conocidos personajes de la mitología, como son las aguilas (Gutiérrez del Ángel, 2002, 2010), o bien preparan a los adolescentes para la gran peregrinación, que es la gesta universal y la búsqueda de visiones (o sueños) a través del consumo del peyote (*ibid*).

1. Si se quiere saber más sobre este tema, recomiendo Bonfiglioli Carlo y Arturo Gutiérrez 2012, Gutiérrez del Ángel 2010, 2008.

2. El torcer mecate, hilar o vivir son nociones que con frecuencia aparecen juntas y que incluso en el ámbito de la copla musical se recurre a ellas. Para saber mas ver Alvarado 2004, Gutiérrez del Ángel 2012

EL ESTILO NARRATIVO DEL SUEÑO

Otro punto importante es el contexto del sueño y su narración. De los muchos sueños y cuentos que he registrado, he comprendido que cuando son contados en wixarika el estilo narrativo es totalmente distinto a cuando lo cuentan en español: en wixarika el sujeto se ausenta de la narración. Lo que sucede es que el pronombre en primera persona del singular *ne* “yo” es sustituida por el plural *ta'ame* “nosotros”³. Así, el sueño no es del todo personal, no pertenece a una entidad anímica determinada sino a un conjunto de entidades en que el pronombre “nosotros” soñantes queda involucrado con el pronombre “ellos”. La voz en tercera persona se refiere, en un primer momento, a los *kaka+yatrite* (antepasados deificados). Por ello el canto, el sueño y el consumo de peyote es el lugar de ellos, son, dice María Clara, los que nos sueñan. Narrativamente ellos son quienes nos sueñan. Este hecho tiene su propio término: *tewi nikui'iyari*, que si bien varios traductores me comentaron que significaba ellos nos sueñan, en sentido estricto el prefijo *tewi* se traduce como “ancestro”, en tanto que *niuk* es un verbo que significa “hablar”, “comunicar”, e *'iyari* es corazón. En varias ocasiones me comentaron que así los wixaritari saben de sus antepasados, pues el sueño traduce el deseo de los ancestros.

Ahora bien, al llevar a cabo varias traducciones de los sueños y algunos cantos, me di cuenta que los traductores confundían los tiempos verbales. Al principio esto no supuso un

problema pero luego fue un punto fundamental. Me revelaron que la traducción al castellano se empantanaba porque en castellano existía el sujeto en singular, y que al traducir los sueños no sabían como nombrarle. La opinión más extrema de esta conversación la llevó el wixarika Antonio Mijares, quién dijo en un tono un tanto desesperado: “Es que no se puede traducir porque para ustedes todo son seres y para nosotros ninguno, Wirikuta es Wirikuta y se acabó, no es dios, ni es un ser, es Wirikuta... y no es un ser, ni tenemos ese verbo... entonces en todo estamos equivocados, hay que verlo distinto”.

Este comentario fue detonador de este trabajo. Llegué básicamente a dos conclusiones: los sueños deben ser explicados en su contexto léxico, que es lo que da sentido a la acción misma producida y guiada por los mismos sueños; no se pueden forzar categorías verbales del wixaritari al español solo para darle sentido a la traducción. Ahí donde faltan categorías es necesario introducir una explicación. Por ejemplo, muchos estudiosos de este pueblo (et. al. Furst, 1996, 1994; Anguiano y Furst, 1987; Anzures, 1987; Benzi, 1973) han tomado como sinónimos “alma” y “corazón”. Como ya puede vislumbrarse con las explicaciones anteriores, no son para nada lo mismo, de hecho el término alma en la tradición judeo-cristiana no existe con los wixaritari. Una sustitución arbitraria de términos trae consecuencias analíticas falsas.

EL SUEÑO

Para que quede claro esto quisiera narrar un sueño como ejemplo de lo señalado. Pero antes debo dejar en claro que, como dije al principio (aunque no tenga el espacio aquí para demostrarlo), la constitución de la persona wixarika no se basa en el pronombre personal yo sino en el plural “nosotros”. Esto se logra mediante el dialogo ininterrumpido con “ellos”, que son la humanización de la montaña de Wirikuta que es uno de los cerro más importantes en la cosmogonía wixaritari. Se ubica en el desierto de Real de Catorce, en el estado de San Luis Potosí. Considera este pueblo que es aquí en donde el Padre Sol emergió de las profundidades marinas, y es además a donde año con año peregrinan en busca del *hikuli*. (Gutiérrez del Ángel, 2010) y otros lugares sagrados. Éstos comprenden aquel concepto que muy bien ha definido Paul Liffman (2005), el *Kiekari*,

3. Por ser un tema complejo, por el momento no puedo detenerme a explicar la ausencia del yo en el wixarika. Actualmente preparo un escrito en el que demuestro que el pronombre personal en singular en realidad no es el yo de las lenguas grecorromanas. Un rápido ejercicio puede demostrar esto. En su libro, de Gabriel Pacheco (wixaritari que estudió en Guadalajara) escribió cuentos y recuerdos (1994). En uno de sus cuentos escribe así: Aix+a ts+ari kauka xike k+kake t++ ri tiney+ane, mets+ yeme wa+ka niuki hekwati xwik+a neyukuaxataki. Que según la traducción de Pacheco sería: “Yo pienso que ya no era en los tiempos aquellos, sino ahora, porque me acuerdo bien que sólo se hablaba de cosas recientes.” Si somos estrictos con la traducción la primera persona no aparece: “no eran los tiempos aquellos, es ahora, hablaban de cosas recientes”. ¿es relevante la ausencia del yo en la narración? Sin duda que sí, porque esto determina el carácter mismo de las acciones colectivas de los wixaritari. Sin ir más lejos en esto, lo que el castellano les enseña a los wixaritari es la utilizar casi desmedida del término yo, y he percibido que esto ante una comunidad tan colectiva, ofende y molesta a los ancianos.

término cosmopolítico que involucra los espacios vividos en el mismo *kieyari*, que es el cuerpo o la casa del corazón, en donde se sueña.

Antes de proceder a la narración del sueño hay que hacer algunas aclaraciones: por el espacio requerido me es imposible poner el sueño en lengua wixarika, como me fue narrado. La traducción fue hecha por el mismo soñante, José, quien no es lingüista y tampoco habla muy bien el español. No obstante, esto me sirvió para conocer mejor el estilo narrativo que los wixaritari le imprimen a los sueños, ya que, como en el caso de Gabriel Pacheco, no estaba influido por la academia.

Veremos pues cómo este sueño conlleva a la acción misma, siempre en la noche que es principio y fin de la acción onírica. Pero también es la noche en la que el chaman sueña sus cantos y puede cantar. Esto activa sin duda la creatividad del cantador en relación al lenguaje, lo nutre al improvisar pasajes que muchas veces son ampliamente celebrados por los participantes...o repudiados. Me refiero a la noche en el estricto sentido mesoamericano. La noche es lugar de origen, de los antepasados y de la creación. De hecho, puedo afirmar que el sueño, aunque en lengua wixarika no tenga género, en términos conceptuales sí, pues hay varios refranes y dichos que aluden a la feminidad del sueño: *mara'akate mepu tiyuane xuca heu c+ m+c+ni*: el cantador dice: la muchacha del sueño te está agarrando. Es en la noche que improvisan y combinan verbos y sustantivos creando nuevos sentidos que, a veces, resultan chuscos y otras de gran seriedad pero que si esta creación lingüística resulta exitosa, queda en el registro léxico para la posteridad. En un ocasión me tocó ser testigo de este hecho, a propósito de un ritual en el que alguien dijo: “preguntas más que un antropólogo en su agua” (me dijeron que era porque nosotros aunque estuviéramos cansados y sudando, seguíamos preguntando). Esto causó una hilaridad completa y la composición se ha ido transformando y la he escuchado en otros ámbitos: “eres tan preguntón como un caldo de antropólogo”.

El sueño narrado pertenece a un señor de Cohamiata llamado Wa+tua o José de la Cruz, (era un sueño que el narrante tenía muchas ganas de contar):

“En la noche cruzamos el río. Estaba la abuela (*c+utsi*)⁴ sentada en una piedra. Caminamos tanto para verla y ahí estaba. Era Wirikuta, (hace una pausa alusiva y me dice “ahí por donde entramos,

recuerdas”). Y estaba sentada y tejía su falda muy bonita, así como de olas, (mueve las manos para dar la idea de olas, de que algo se mueve). Así tejemos los wixaritari. Estaba haciendo la falda para su nieta. Mija que no había nacido. Sus ojos eran bien brillosos. Eran *nierikate*. Se levantó y nos habló. Yo no entendí. Hablaba como los cantadores. Traía su falda de baile (que se llama igual que las víboras)⁵. Y ya cuando se estaba haciendo de día comenzó a bailar y “culebreaba”. Luego le decía a mi esposa que viera, que traía ya en mi morral el *kaka+iarite* de mi abuela (que es el corazón que da vida y es un cuarzo). Me lo habían dado ellos (cambia la persona verbal de ella a ellos). Y se lo ponía en la pansa...pues eso, era el *kaka+iarite* de Mija, pues como su nombre (*te'evá*), pues así como su piel (*na'avi*). Por eso a mija le pusimos así como la abuela, se llama *Hai'ivi*, falda de nube”.

Aquí el soñante hace un reposo y me dice:

“ la falda de mi abuela es la piel de mi niña, por eso así se llama. Cuando los niños nacen les damos en *tatei neixa* (la danza de nuestras madres, ritual que se celebra en julio) su corazón (que adquieren hasta los cinco años y que deben seguir desarrollando), su nombre y su piel”.

José siguió contando:

“luego le contamos al *tunuwi'iyari* (el cantador del edificio ceremonial principal –*tuki-* que “lee” los sueños) lo que había visto (En el sueño se ve, por eso utilizan el término *nieree*, que indica el estar o hacer algo visible. Con frecuencia se intercambian las palabras entre el término sueño y visible. Sobre este punto vuelvo mas adelante)...y me dijo que tenía que matar un chivo para *tatei neixa*.” Cuando le pregunté por qué le había dicho eso el cantador, me contesto *vai xEIC+ua p+ka' ucaa 'iyari na'avi* que literalmente significa “porque la carne (mi hija) no tiene corazón, no tiene piel”. Por eso había que ponerle su piel, su nombre y corazón en *tatei neixa*.

Por cierto, así supe que esta fiesta, como siempre hemos supuesto los estudiosos de este pueblo, no se hace exclusivamente para los niños

4. El hecho de que la palabra *c+tsi* sea el mismo término para sueño y abuela resulta sumamente interesante, pues la creadora del universo es precisamente Takutzi Nakawe, que es Nuestra Abuela Crecimiento (o bisabuela). Es decir, la noche es femenina y creadora.

5. El soñante me comentó lo siguiente: ella trae su falda de víbora: Nakawe pu'iwiey, pero la traducción en estricto sentido es “la falda de Nakawe” es decir, la falda de Nuestra Abuela Crecimiento

recién nacidos y hasta los cinco años, sino que se hace incluso para los niños *no natos*. A ellos les van tejiendo su piel y su corazón, que como vemos es el nombre mismo, “textil” que no queda terminado sino hasta después de los cinco años, cuando se considera que los niños ya no son verdes sino en proceso de maduración. Por eso la hija de José se llama como su abuela, traía su falda, su nombre y su piel.

Por el tipo narrativo y el contenido del sueño cabe preguntar ¿en la explicación wixaritari del hecho onírico quién sueña? Después de veinte años trabajando con ellos he comprendido que tienen un saber particular sobre este hecho: los antepasados son quienes sueñan a los humanos al ser a su vez soñados por estos últimos. Es un periplo que relaciona a los antepasados con los vivos expresado mediante una metáfora muy mesoamericana, la de torsión, la de amarrar, y que denominan *Ta'ame* (nosotros) *cauna* (torcer mecate) *c+usi* (soñar) *catei me'ep+titecai* (aquí vivos con ellos), es decir, torcemos nuestros mecates, aquí vivos con ellos, cuando nos soñamos. Para el análisis de los sueños esto tiene consecuencias muy importantes, Si arribé a estas conclusiones fue, como lo dije, por la dificultad de las traducciones, pues al principio intentábamos señalar la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto ante su propia narración. Así llegamos a la conclusión de que la “teoría” onírica de los wixaritari debe excluir a la primera persona del singular para “atarse” con los antepasados o deidades en una relación genealógica que se repite en cada sueño, en cada canto, en cada estado de conciencia alterado. El “nosotros” (*ta*) involucra a “todos nosotros las personas” (*ta'ame masi*) y excluye a quienes no son personas, es decir, quienes no son wixaritari o indígenas.

Así, ante la pregunta de quién sueña la respuesta se refiere a un pronombre reflexivo de la primera persona del plural y tercera persona del plural: nosotros los soñamos, ellos nos sueñan, nos atamos. Esta formulación léxica no es exclusiva del hecho onírico, sino de la misma construcción social. Al igual que en sueño se dice “la abuela nos está soñando”, en un sacrificio el cantador puede decir: *me viya ta'ame* “ellos nos están tomando”.

De ahí se desprende otra consecuencia insospechada. Como los sueños resultan ser colectivos, los malos sueños de alguien pueden tener consecuencias nefastas para la comunidad.

Por eso uno debe estar “limpio”, cuando duerme, cuando hace el ritual, cuando va a la peregrinación. Y el estar limpio implica no quedar endeudado con los antepasados, ya que al final la ofensa es para los vivos, porque esos antepasados pertenecen a la genealogía de alguien vivo: en la deuda se rompe el mecate y la acción del torcer. Así, al traducir del wixarika al castellano el soñante no dice “yo sueño” sino “se sueña” o “nos soñamos”. También debe considerarse que al preguntar sobre la experiencia onírica, muchos soñantes conjuntan la experiencia del peyote y del canto bajo el término “nieera 'iyari”, es decir, “el corazón ve”, o “el corazón está”, “está aquí, visto, vivo”, “tiene corazón”, es decir, la visión, o el sueño, está porque tiene corazón, porque “estamos vivos”. “Quienes soñamos estamos vivos”, son también todos los antepasados a quienes se les dan ofrendas. Hay que observar aquí que los wixaritari consideran que una persona es precisamente la conjunción de las relaciones genealógicas con las redes sociales (Gutiérrez del Ángel, 2013).

Las relaciones descubiertas hasta ahora tienen también importancia en ámbitos sociales mas amplios, como en el sacrificio, como ya se vio, pero también en ciertas expresiones artísticas como las danzas, los cantos, las obras plásticas. Estos creadores o narradores se presentan ante el etnógrafo como dueños de una “filosofía de la acción”. Me explico: como vimos, el soñante revela su sueño a un cantador; este le indica que debe hacer un sacrificio, una fiesta para dotar de vida, es decir, de piel, a la futura hija. Por lo tanto el soñante, o el visionario, es el agente de la acción designado que actúa en un acto del discurso. Aquí arribamos a otro punto central: los propios elementos y actantes que aparecen en el sueño, o el discurso son agentes, por lo tanto, los locutores son también agentes de esta acción. Al igual que el sacrificio, el sueño moviliza. Cabe pues preguntarse: en el sacrificio o en las obras de arte ¿quién actúa? ¿quién habla? ¿por qué? El soñante en su discurso dice no ser él el que actúa, sino que lo hace por mediación de un tercer elemento, la abuela quién tiene dos *nierika* en los ojos y que teje una falda que culebrea. Por lo tanto, la palabra del cantador se convierte en algo empírico, en una acción y en agentes del discurso del soñante. La abuela por tener *nierika* en los ojos sabe, y se sabe que sabe porque tiene la voz

del cantador, tiene *nierika* en su voz, es decir, tiene visión y “está entre nosotros”. Para ejemplificar esto volvamos a la fiesta de *tatei neixa*, espacio en el que la acción narrativa ocupa un lugar fundamental. Cuando nació la hija de José, él tuvo que hacer un *tzikuri*, sonajas para la fiesta, convocar a la abuela soñada quién arribó para danzar con su descendencia. El mundo del sueño pues queda fundamentado en el espacio ritual consagrado, por un lado a la donación de la piel de la abuela en el nombre de la niña, y por otro a la verificación de la abuela que baila. Ahora bien, la abuela en el sueño baila con dos *nierikate* en los ojos, con la voz del cantador, que es una frecuencia que identifica al cantador con la abuela y que así se hace presente en este espacio ritual: se visualiza, por lo tanto...está. El verbo estar ocupa uno de los lugares privilegiados en esta acción narrativa. Explico brevemente esto.

NIEREE COMO CONCEPTO DE ESTAR

Neierika es uno de los verbos más versátiles en wixarika que según el contexto o la acción puede cambiar. *Nieree* puede traducirse como visible, por ejemplo *nieri'iyá*, tal como me lo dijeron varios soñantes, es visible; pero si se le agrega la partícula *y+* entonces significa haber o existir. Por ejemplo puede decirse *nierree iya'ari*, que literalmente es verse con corazón, estar vivos. Por eso la abuela que trae *nierikate* y canta “está”. Por eso soñar es ver con el corazón. Así, quién sueña es el corazón. Este razonamiento está incrustado en la misma lógica gramatical de la lengua wixaritari. Volveré sobre este punto no sin antes retomar una pregunta: ¿qué se sueña? José me comentó en relación a su sueño: “La abuela hacía una piel de serpiente, era su falda. Por eso había que ponerle su nombre a mi hija, porque la abuela decía que ya tenía piel. Luego con el *tatei neixa* se va haciendo su *'iyari*”. Es decir, se va haciendo su corazón. La abuela como agente de la acción conlleva a la acción misma. Entonces, se sueña con la certeza dada mediante el nombre, la piel. La genealogía así designa el mismo nombre, de cierta manera determinando las condiciones y las circunstancias de una persona. Además, el nombre propio admite, de cierta forma, todos los predicados en la individualización de la persona. En este caso la niña, como la abuela, se llaman “*Hai'ivi*, falda de nube”. Pero más allá del propio referente, es la sucesión genealógica lo que permite a la niña tener piel y posteriormente

desarrollar su corazón, su vida. Y, a diferencia del concepto de persona judeo-cristiano que nos envuelve y determina a muchos, para los wixaritari esta construcción se da a través de una sucesión de nombres o pieles que se quitan y ponen según las circunstancias.

¿QUÉ ES EL CORAZÓN?

Como dije líneas arriba, un mal sueño puede afectar a toda la comunidad. No se está “limpio” si uno tiene alguna deuda de “él costumbre”. Recordemos que el corazón no es algo dado sino que responde a un artificio de corte *metaético*: “hacer el costumbre”. Al preguntar por qué crece así el corazón, varios me respondieron con dos términos bueno (*aix+a*) y necesario (*ve'ese*); es el cumplir con los otros, con lo social, es ir haciendo el *nana'iyari*, término que resume la acción del hombre y su corazón, pues *nana'iyari* es “nuestro camino” o “nuestra raíz”, “lo que nos ata a todos para ser *tewi nikui'iyari*, un solo corazón”. Ahora bien, el ser un solo corazón (antepasados y humanos) significa “estar limpios”, “soñar bonito”, “no hacer daño”, “estar atados”. La obligación es colectiva aunque descansa en los grupos denominados *xukuri'+kate*⁷ o jicareros, quienes organizan “el costumbre” y las grandes peregrinaciones a los cuatro rumbos del universo y principalmente a Wirikuta. Algunas de las acciones de estos grupos pueden ayudar al esclarecimiento de los sueños como un fundamento de la acción misma.

WIRIKUTA, EL CAMBIO DE PIEL

En mi libro la peregrinación a Wiriuta, el Gran Rito de Paso de los huicholes (Gutiérrez del Ángel, 2002), llevé a cabo una extensa etnografía sobre la peregrinación que hacen los wixaritari a varios lugares, entre ellos al desierto de San Luis Potosí o Wirikuta (hoy amenazado por las empresas mineras). En ese entonces

7. Cada centro ceremonial tukipa tiene su grupo de jicareros, los cuales cambian cada cinco años. Tienen la obligación de organizar el “costumbre” año con año y sobre todo de ir a Wirikuta en peregrinación para buscar el hikuli o peyote. Para saber más del tema, ver Manzanares, 2009, Gutiérrez del Ángel, 2002a.

propuse que los jicareros o *xukuri'+kate* al ir a Wirikuta y por medio de un conjunto de rituales, permutaban de seres sociales con un nombre determinado, en antepasados. Planteé igualmente que los jicareros no es que representaran a los ancestros sino que ellos eran los ancestros. Por supuesto, sigo sosteniendo esta hipótesis. No obstante, en ese entonces no me era del todo claro cómo se daba el paso de humanos a deidades. Gracias a las diferentes investigaciones llevadas a cabo, hoy se ve que esta permutación es, incluso en términos metonímicos, un cambio de piel, relacionado, entre otras cosas, con el nombre que tiene un peso muy importante en esta transformación.

Por lo general los wixartiari usan dos nombres ordinarios: el que sueñan los padres o abuelos (cuando son dos nombres es por las dos líneas familiares), al que designan como la piel y que es en lengua wixaritari; y otro en castellano que hasta hace poco no tenía tanta importancia. De hecho Benítez asegura que “los huicholes se cambiaban los nombres castellanos a voluntad, pues encontré gente que en una semana se llamaban Juan y a la siguiente ya se llamaba José” (1994). El nombre en wixarika individualiza en el espacio y en el tiempo a un miembro de la comunidad, digamos, la niña con el nombre de la abuela. Ella como su abuela son “la falda de la nube”. Esto crea una alteridad social que integra a la persona (nombre-piel, corazón, vista) con lo social (nosotros). Ahora bien, cuando el grupo de jicareros inicia la peregrinación a Wirikuta, por medio de varios rituales se quitan ese nombre social con el fin de buscar su corazón mediante la visión y el *nieree*, dicen: “tenemos que verlos, nos tienen que ver”; es cuando el cantador les pone dos nombres distintos relacionados con las deidades (Gutiérrez del Ángel, 2002: 174-180). Estos nombres cambian de peregrinación a peregrinación, pero lo que siempre permanece es el término *Wirikuta tutu*, que significa las flores de Wirikuta. Por ejemplo, los nombres pueden ser un año Wirikuta Tutu (términos fijos) Muweiame (término cambiante), y otro año Wirikuta Tutu Tuza etcétera. Existe otro tercer nombre, que es el de la jícara que porta cada jicarero y que es su filiación con la deidad que le dio origen a su árbol genealógico, el cual se hereda (Manzanares, 2009; Gutiérrez del Ángel, 2002a). Las personas dejan el nombre ordinario y su nuevo estado no es ya con la genealogía consanguínea, con el nombre soñado, con la piel de los humanos. Ellos

son la base de esa genealogía y son entonces los que sueñan a los humanos. ¿Cómo sucede esto? Se congregan en Wirikuta, lugar al que pertenecen todos los sueños y todos los antepasados, lugar de origen, de la gesta solar. El nombre mismo de los jicareros con el que fueron bautizados lo indica: *Wirikuta tutu*, es decir, las flores de Wirikuta. Y como me lo ha observado Benciolini (2014), entre los coras, la piel o el vestido de los dioses están hechas de flores. Así, la lógica del nombre-piel permanece pero con el nombre-piel de las deidades: “los nosotros nos convertimos en los ellos”. En este espacio y en este momento los jicareros adentrados en la misma matriz de su existencia, trastocan las propias reglas gramaticales que les dan sentido a sus expresiones, y es literal, ya que esto queda demostrado en el hecho de que, durante la peregrinación, se habla al revés. No se tiene ya la capacidad de designarse a “sí mismo” al hablar. Este es el punto central y bastante complejo. Aquí la persona es una de las “cosas” del enunciado; no es ya el sujeto que habla, es la deidad que enuncia y al hacerlo crea la misma vida. Los jicareros ahora no tienen la piel humana, el nombre, tienen la piel de las deidades que son sin duda las flores. Entonces, y permítanme que use un adjetivo, la “belleza” toma forma porque el diálogo se funde con su interlocutor que es Wirikuta, que se convierte en un nosotros. Es decir, Wirikuta se vuelve un autorreferente en el sentido amplio del término. Por lo tanto Wirikuta en los cantos o sueños comprende los pronombres personales, los adjetivos y pronombres posesivos, tratados como indicadores de forma y función. Somos, dicen, un solo corazón, somos un solo corazón al lado de Wirikuta. Y si tenemos la piel florida es porque fuimos capullos, es decir, alguien nos soñó. Wirikuta entonces es la referencia al “sí mismo” situado como interlocutor, es, en otras palabras, la significación de la cosa a la que se refieren los wixaritari en calidad de persona. Por lo tanto, los wixaritari quedan del lado de Wirikuta como *nieere*, es decir, como lo visible, lo vivo, siendo ellos lo que se enuncia.

AMANERA DE COLCUSIÓN

Las mismas funciones léxicas descubiertas apenas en estas breves líneas, anuncian una pregunta que se convierte en

paradigma mismo: ¿se pueden distinguir las personas de los cuerpos? El análisis continúa por ese lado, pero me detengo aquí, adelantando que el cuerpo en este momento juega un papel secundario, en función que el estado de conciencia alterado en que se sumergen los jicareros implica un inverso del mundo físico, que es el sueño de vigilia, donde no hay cuerpo sino corazón, pero que tienen una piel florida. Wirikuta, como lo he propuesto en varios trabajos, es el corazón mismo del estar social wixarika. Y si ellos se ven, es porque tienen los objetos que los visibilizan: el *nierika*, el sueño-existencia, la piel-ancestro.

A manera de anecdótico, quiero referirme a una de las versiones que tuve bien recopilar en el momento en que los jicareros dejan sus nombres. “Si no hacemos esto entonces los *kaka+yarite* (deidades) no tendrán venados que sacrificar. Nosotros somos sus venados, así dice el cantador, aquí venimos para que nos sacrifiquen y poder nacer...lo vimos en el sueño de ayer, por eso lo canto aquí, porque le hemos soñado”.

Es complicado tomar en cuenta todos estos criterios lingüísticos si uno es ajeno a esta cultura y esta lengua. No obstante, me parece que si queremos realmente conocer cómo se fundamenta la teoría onírica de los wixaritari esta es la única vía. Y también este espacio me sirve para pronunciarme a manera de denuncia al lado de los wixaritari. Vimos la importancia que tiene Wirikuta para los wixaritari. Pues los dueños de los capitales e inversionistas mineros no entienden esto, y quieren lanzarse a sacar los metales preciosos que están en Wirikuta. No entienden que al perforar las laderas, al excavar sus tierras, al extraer sus minerales, al deforestar y desaparecer su fauna, al descuartizar sus rocas, al extraer sus líquidos, están violando a la misma persona wixarika, se lo están haciendo a ellos, les están arrancando el corazón, su piel florida. Como lo he demostrado, ellos no son el yo de la primera persona; ellos son también esas arenas, esas aguas, esas tierras y arbustos. Son ellos y su gramática está para demostrarlo.

BIBLIOGRAFÍA

ALVARADO, N. (2004). Titailpi...timokotonal. Atar la vida, trozar la muerte. El sistema de los mexicanos de Durango. Universidad

Michoacana de San Nicolas de Hidalgo

ANGUIANO, M. Furst, P. (1987 [1978]). La endoculturación entre los huicholes. Instituto Nacional Indigenista

ANZURES Y BOLAÑOS, M. del C. (1987). “La curación y los sueños”, en Barbo Dahlgren, en Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. 1er Coloquio. Universidad Nacional Autónoma de México, México: 21-31.

BENCIOLINI, M. (2014). Iridiscencias de un mundo florido: estudio sobre relacionalidad y ritualidad cora. Tesis doctoral. Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México

BENÍTEZ, F. (1994 [1968]). Los Indios de México. Editorial Era, México

BENÍTEZ, F. (1982). “Presentación”, en Zingg, Robert M., Los huicholes. Una tribu de artistas. Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología), vol. 2, México: 7-9.

BENZI, M. (1973). “Le mythe de l'ancestre des huichols, Huatakáme. Contribution a l'etude de la mythologie huichol”, en Journal de la Société des Americanistes de Paris 60, Paris: 177-190.

BONFIGLIOLI, C. y GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, A. (2012). “Peyote, enfermedad y regeneración de la vida entre huicholes y tarahumaras”. Revista Cuicuilco, 53, enero-abril: 195-228.

FURST, P. T. (1996). “Myth as History, History as Myth”, en Shaefer, Stacy y Peter Furst, People of the peyote. University of New Mexico Press, New Mexico. Albuquerque: 26-60.

FURST, P. T. (1994). Alucinógenos y cultura. Fondo de Cultura Económica, Colección Popular 190. México.

GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, A. (2013). “Las metáforas del cuerpo ¿Más allá de la naturaleza... o con la naturaleza?”, En Gutiérrez del Ángel, A. (edit), Revista Vetas Nueva Época, El Colegio de San Luis año II, número 5 enero a junio: 226-255.

GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, A. (2012). “Los hilos nierika de la serpiente: de la endogamia a la danza y de retorno al mito” en Gutiérrez del Ángel, A. (edit.). Hilando al norte: nudos, redes, vestidos, textiles. El Colegio de San Luis y El Colegio de la Frontera Norte. México: 497-528.

GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, A. (2010). Las danzas del Padre-Sol. Ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del occidente mexicano. UNAM, UAM-I, COLSAN, Porrúa. México.

GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, A. (2002). La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, A. (2002a). “Jerarquía, reciprocidad y cosmovisión: el caso de los centros ceremoniales tukipa en la comunidad huichola de Tateikie”, en Revista Alteridades, Tiempo y espacios del parentesco. Universidad Autónoma Metropolitana, año 12 No. 24, México: 75-97.

LIFFMAN, P. (2005). “Fuegos, guías y raíces: estructuras cosmologicas y procesos históricos en la territorialidad huichola”. Relaciones 101, Invierno, vol. XXVI. El Colegio de Michoacán.

MANZANARES, A. (2009). El sistema de cargo de los xukurikate. Parentesco y poder en una comunidad wixarika. II-A, UNAM. México

