



Entre tarahumaras, coras y huicholes

Algunos aspectos sobre la “locura”

Blanca Zoila González Sobrino
Editora

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas



Entre tarahumaras, coras y huicholes

Algunos aspectos sobre la “locura”



Entre tarahumaras, coras y huicholes

Algunos aspectos sobre la “locura”

Blanca Zoila González Sobrino
Editora



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas
México, 2012

Entre tarahumaras, coras y huicholes : algunos aspectos sobre la locura / editora Blanca Zoila González Sobrino. – México : UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2012.
216 páginas : ilustraciones ; 23 cm.
Incluye bibliografías

ISBN 978-607-02-3349-4

1. Coras – Salud mental. 2. Tarahumaras – Salud mental. 3. Huicholes – Salud mental. 4. Indios de México – Ritos y ceremonias. 5. Chamanes – México. I. González Sobrino, Blanca Zoila, editor. II. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas.

305.89745-scdd21

Biblioteca Nacional de México

Primera edición: julio 2012

D.R. 2012 © UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, C. P. 04510, Coyoacán,
México, Distrito Federal.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
www.iiia.unam.mx

Dirección General de Asuntos del Personal Académico

Agradecemos el apoyo por parte del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (UNAM-PAPIIT) al proyecto IN402507 y del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) al proyecto 48481, para la impresión de la presente publicación.

ISBN 978-607-02-3349-4

Imagen de portada: Blanca Zoila González Sobrino. Desde la oscuridad. La “locura” es una forma de mirar el mundo.

Diseño de portada: Flor Moyao Gutiérrez

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

D.R. Derechos reservados conforme a la ley

Impreso y hecho en México

Printed in Mexico

*Conjugad otra vez:
éste es el poeta, tú eres el salmista,
ése es el que llora, tú eres el que grita.
Yo soy el blasfemo...
¿Y el sabio?
¿Donde está el sabio? ¡Eh, tú!
Tú que sabes lo que pesan las piedras
y lo que corre el viento...
¿Cuál es la velocidad de las tinieblas
y la dureza del silencio?*

LEÓN FELIPE

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	11
LOCURA Y TRASTORNOS MENTALES	
Blanca Zoila González Sobrino.....	15
“LOCURA” Y TRANSGRESIÓN SOCIAL: LA NOCIÓN DE <i>LOWÍAME</i> ENTRE LOS RARÁMURI DE MÉXICO Alejandro Fujigaki Lares e Isabel Martínez Ramírez	45
LA FISICOQUÍMICA Y EL ALMA: RELACIONES ENTRE “SERES-PLANTA” Y NOCIONES DE LOCURA EN EL NOROESTE DE MÉXICO Isabel Martínez Ramírez y Alejandro Fujigaki Lares.....	75
DE LA TRANSGRESIÓN AL ORDEN CÓSMICO: EL PEYOTE EN LOS RITUALES DE LA IGLESIA EN LA MESA DEL NAYAR, NAYARIT Maria Benciolini	99
LAS VÍAS DEL CHAMANISMO: EL COMPLEJO DATURA ENTRE EL SUROESTE DE ESTADOS UNIDOS Y EL OCCIDENTE MEXICANO Arturo Gutiérrez del Ángel.....	131
LAS HUELLAS DEL ANDAR RARÁMURI: ASPECTOS HISTÓRICOS Y GENÉTICOS EN LA REGIÓN TARAHUMARA Blanca Zoila González Sobrino y Ana Paula Pintado Cortina	175

INTRODUCCIÓN

Si los estudios sobre genética, salud y poblaciones se están ampliando con la participación del concierto interdisciplinario, uno de los temas más relevantes inserto en las condiciones del medio social globalizado y en la interacción cada vez más intensa entre todas las poblaciones del mundo, es el relacionado con los trastornos mentales. En la actualidad, a nivel mundial se observa un dominio de los conceptos occidentales en cuanto a los servicios de salud mental, así como formas de atención orientados a la población urbana, de manera que los estudios al respecto sobre las poblaciones indígenas han quedado en el rezago, tanto en cuanto a la incidencia y prevalencia de males particulares, como a las categorías de estos trastornos en los sistemas tradicionales y su correspondencia con la clasificación psiquiátrica occidental (Organización Mundial de la Salud, 1998). En el caso de México, el estudio de enfermedades mentales entre poblaciones indígenas supone serias dificultades para el diagnóstico, mismo que demanda la participación conjunta de la etnología y la psiquiatría. En este sentido, consideramos de relevancia se aúne a los esfuerzos del siglo XXI la investigación sobre la diversidad genética y la salud mental de la tan heterogénea población mexicana. Las políticas nacionales de salud en la actualidad incluyen la investigación genómica que apunta a contar en un futuro con el conocimiento suficiente para que la farmacología y la genética se apliquen al bien común.

En esta obra, a manera de un esbozo integral en tanto los enfoques disciplinarios involucrados, presentamos apartados realizados por participantes de los proyectos UNAM-PAPIIT IN402507 y CONACYT 48481. Se trata de investigaciones que apuntaron desde el principio hacia el objetivo común de comprender (siendo éste sólo un primer avance) algunos procesos que incluyeran el infinito e incomprensible tema de la enfermedad mental en el espacio tanto imaginario, como multicultural y científico a través del tiempo y sus vicisitudes.

Cada artículo ofrece datos de fuentes directas, así como propuestas analíticas originales. En el primero se abordan, a manera de revisión, aspectos sobre los problemas mentales desde la psiquiatría y la genética no dejando de lado la perspectiva histórico-filosófica; en los dos siguientes, los autores desarrollan un análisis de corte etnológico sobre las particularidades de la cosmovisión tarahumara y la idea de locura en Norogachi, municipio de Guachochi; en el cuarto artículo se habla del uso del peyote en los rituales de la iglesia en la Mesa del Nayar; en el quinto se desarrollan nuevos estudios sobre el “complejo datura” entre el suroeste de Estados Unidos y el occidente mexicano; y en el último se presentan resultados sobre la variabilidad genética de los grupos de estudio a partir de marcadores asociados a neurotransmisores, en un contexto histórico y regional.

En principio, debemos aclarar que ésta es una obra en la que se intenta dar una visión conjunta de particularidades relacionadas con los trastornos mentales, mismas que, dadas las distintas disciplinas involucradas, se presentan en varios artículos a manera de fragmentos. Sin embargo, en el conjunto, el lector puede ver las posibilidades que un estudio como éste ofrece por su panorámica interdisciplinaria y por apuntar hacia la aplicación de una psiquiatría coherente cuanto se adentre en cosmovisiones como son las de las poblaciones mexicanas indígenas. La obra inicia con un texto que abarca dos grandes rubros; en el primero se discurre sobre la forma en que la psiquiatría se desarrolló hasta ser lo que ahora es, y en el segundo se precisa su orientación contemporánea y sus posibilidades, de manera general y destacando sólo algunos temas.

Una vez que el lector está inmerso en algunas peripecias del pasado y del presente del quehacer psiquiátrico –que incluye aspectos de la genética y sus correlatos con el comportamiento y/o los trastornos mentales– se presentan cuatro artículos de corte etnológico, cada uno con su propio sentido, pero que en su conjunto constituyen un ejemplo de lo que la antropología puede ofrecer al psiquiatra, para que éste pueda abordar la problemática de la enfermedad mental sin dejar de lado la importancia del conocimiento de contextos ideológicos distintos al suyo. No hay manera de diagnosticar a un individuo correctamente sin un mínimo conocimiento sobre la cosmovisión general de la cultura a la que tal individuo pertenece, y de las particularidades de dicha cultura sobre aquellos aspectos que se relacionen con la enfer-

medad mental. Es a partir de ese conocimiento que el psiquiatra podrá realizar estrategias tanto para hacer el diagnóstico como para llevar a cabo el tratamiento subsecuente.

Los textos dos y tres nos internan en conceptos sobre la idea de “locura” en una comunidad tarahumara y nos permiten entrever la complejidad que conlleva la comprensión de mundos simbólicos distintos donde las categorías del bien y el mal, el fortunio y el infortunio están íntimamente relacionadas con la forma en que interacciona el ser humano con otros seres (en el caso de este estudio, los “seres planta”) y su repercusión en el equilibrio del universo mental. Las “anomalías” conductuales, cognitivas, lingüísticas y oníricas son vistas en esta cosmovisión como un reflejo de algún daño en las almas de las personas (alewá).

En el artículo cuatro se narran algunas particularidades del uso del peyote en el contexto ritual de las actividades que se realizan durante los rituales de las pachitas (carnaval) y la Semana Santa en una comunidad cora. Dichas celebraciones se describen en el marco más amplio del ciclo ritual, ya que todos los rituales están entrelazados entre sí y sus significados no pueden ser alcanzados sino a la luz de todo el ciclo. Aunque no está implícito en el artículo, la idea es que el lector se percate de la importancia que pudiera tener para el psiquiatra, un conocimiento sobre la experiencia del consumo del peyote en un contexto religioso, pues le permite conocer parte de la cultura cora e integrar, en un momento dado, dicho conocimiento con el fenómeno de la salud y enfermedad mental para el tratamiento de individuos de este grupo.

En el texto cinco, el autor explica cómo el peyote entre los huicholes tiene el papel de la datura entre los chamanes pueblo. Parte de la hipótesis de que existe un sistema de representaciones basado en la datura y demuestra que se trata de un sistema de muy larga duración. Al analizar el sistema datura entre coras y huicholes y compararse con otros grupos (los pueblo y los californianos) se puede comprender la trascendencia de los tropiezos que pudiera tener el psiquiatra ya que un sistema compartido (como es el de la datura y/o el peyote) entre grupos que no son necesariamente iguales, pero que a la vez no son ajenos entre sí en cuanto a su cosmovisión, puede ser muy confuso en sus significados.

Estos estudios etnológicos son ejemplos de algunos contenidos que pueden ser útiles para el psiquiatra. El orden de los textos pudiera parecer arbitrario, sin embargo la idea fue iniciar con aspectos muy generales sobre el tema de la “locura” desde diferentes puntos de vista, después presentar el trabajo etnológico respecto a los grupos tarahumaras, coras y huicholes y, por último, cerrar con un artículo en el que se conjuntan resultados de la variación genética explicada como efecto de la historia de los movimientos de los grupos nortños, al mismo tiempo que se presenta la distribución de la variabilidad de unos cuantos marcadores tres de ellos relacionados con los trastornos mentales (por ahora el estudio se limita al DNA mitocondrial, APOE, DRD4 y MAOA). Se trata de ejemplos y/o avances de una investigación en la que se abarcarán otros marcadores de igual relevancia, y se ampliará el número de grupos hablantes de lenguas indígenas. Es un análisis inicial, a manera de bosquejo, de algunos elementos que deben considerarse de manera conjunta para el abordaje del trabajo psiquiátrico en grupos indígenas de México.

LOCURA Y TRASTORNOS MENTALES

Blanca Zoila González Sobrino

Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

I. DEL PASADO Y LA LOCURA

Sin duda a lo largo de su historia, el hombre siempre ha tenido la imperiosa necesidad de comprender mucho de su propio comportamiento, y las interpretaciones sociales y científicas han sido unas u otras según las distintas épocas, sus intereses y sus posibilidades. A partir del señalamiento que hace Lévy-Strauss sobre la necesidad de distinguir entre la demencia y ciertas formas de exclusión social relativa (como sería el caso del chamanismo), da lugar la investigación de Foucault sobre las condiciones culturales que posibilitaron la definición de enajenación mental en la cultura occidental, en cuya plataforma continuamos desplazándonos y desde donde seguimos observando y haciendo...

En cuanto a la tradición occidental, Foucault ([1934] 2009; *apud* Trías, 1969) señala los límites estructurales y culturales de validez de la teoría freudiana, la cual esclarece las principales estructuras inconscientes de esta cultura: *a*) al intentar desgajar el simbolismo onírico (para Foucault el corte que la cultura occidental hizo a partir del siglo xvii entre “vida despierta” y “vida onírica”) creó un verdadero dilema; *b*) al intentar explicar la “enajenación mental” y casi borrar la tajante divisoria entre normalidad y locura (división que hizo la cultura occidental a partir de Descartes); *c*) al señalar implícitamente la dirección que seguiría (Foucault) hacia la investigación de las pautas que tiene una cultura para definir al excluido social como enajenado mental; y *d*) al explicar que la locura –como fenómeno de regresión y de emergencia de experiencias infantiles (sexuales) inhibidas, así como el conjunto de conceptos clave del psicoanálisis (censura, inhibición, sublimación, etcétera)– supone como condición de posibilidad, una cultura (la occi-

dental) en la que se traza una divisoria tajante entre la vida infantil y la “madurez” (hasta el punto de que aquella “deba ser olvidada”) y se refuerzan al máximo las normas que constriñen el deseo y lo “sacrifican” en el trabajo cultural. Con estas premisas Foucault *a*) reconstruye el recorrido de la teoría psicoanalítica, de forma que tanto ésta como el objeto que investiga (la cultura occidental) sean entendidos en sus condiciones de posibilidad; *b*) descubre el surgimiento de cada una de las estructuras que forman las escisiones: vida despierta/onirismo, alienación/normalidad, vida infantil/madurez... así como sus transformaciones; *c*) señala las condiciones de posibilidad de la revolución freudiana y el *a priori* cultural de toda psiquiatría de las enfermedades mentales.

En su *Historia de la locura* Foucault descubre cuándo emerge la estructura; qué modificaciones sufre a nivel de contenidos; cómo se definen éstos en cada reestructuración. Su análisis concluye con la definición de dos *modalidades* de “anormalidad” y confinamiento social (redoblado por la “reclusión espacial”): la “sinrazón” de los “insensatos” en los siglos XVII y XVIII reclusos en los internados, y la “alienación mental” del “loco” moderno recluso en el asilo y re-enajenado por una psiquiatría que se considera “positiva” y que se encarga de *definirlo* y observarlo *desde fuera*. Foucault abre un dominio de investigación: uno de esos “límites” (de la escisión “razón/sinrazón”) que le permite esclarecer las condiciones de posibilidad del saber psiquiátrico. En la obra presenta las figuras de la “sinrazón” en la cultura occidental desde el Renacimiento, donde el problema es incluir en la concepción de “loco” no sólo al “alienado mental” sino a todo *excluido social* que es recluso y que a partir del siglo XIX es vuelto a excluir con la “enajenación” producida por el *saber* de la psiquiatría. Trías (1969) concluye que entre *La historia de la locura* y *Las palabras y las cosas* de Foucault, el sistema de identidades y diferencias dejaba inhibido el sistema de semejanzas que hacía que las cosas y las palabras “emularan” y se “asimilaran”. La inhibición quedaba justificada al quedar la “semejanza”, sesgada del saber definitivamente, como paso de la imaginación y de la “sinrazón”. Con Foucault vemos cómo la dicotomía occidental del “sentido” y del “sinsentido” (lo absurdo) se ha ido diluyendo, y se han ido descalificando las “últimas filosofías occidentales” (como el positivismo lógico y la filosofía de la existencia), para las cuales la pregunta por el sentido (del Ser/del enunciado) constituía el límite de su problemática (*ibidem*).

Efectivamente Foucault revolucionó nuestra manera de enfocar desde las ciencias sociales las interpretaciones sobre la producción del poder a través de los discursos de distintos ámbitos como son la medicina, la psiquiatría, las cárceles, la historia de la sexualidad, la arqueología del saber. Partió de los discursos sobre la locura y de las formas de internamiento para conocer los criterios (de castigo, moral, pecado, falta, error, animalidad, “liberación”) con que la locura se fue delimitando a lo largo de la historia, y mostró los intereses ocultos con los que nace la ciencia que la estudiaría en el siglo XIX.

¿Pero que pasa cuando, desde este conocimiento histórico y estas reflexiones, nos acercamos a otras culturas y queremos acceder a su forma de asimilar, entender e integrar, o castigar, inhibir y controlar este mismo fenómeno –el de la sin-razón, el de la demencia, el de la enfermedad mental– para su tratamiento? Aunque en esta obra no contestaremos a esta pregunta, es el punto de partida de estos primeros trabajos y su seguimiento posterior en un estudio comparativo entre varios grupos indígenas de México.

Detengámonos en este punto y veamos algunas particularidades de los contenidos del pensamiento sobre la locura en sus posibilidades discursivas.

De la antigüedad y la Edad Media

En la Grecia antigua el enloquecimiento se definía, entre otras cosas, por la destrucción que producía en quien lo padecía; estar loco era tener una visión equivocada de la realidad. *Paranoia* significaba desvío de la mente; *ánoia*, ausencia de mente, de intelecto. No tenía el sentido del siglo XVII de oposición a la razón al que alude Foucault.

Se sabe que en la antigua Grecia se vivía venerando a los exigentes dioses en todo momento: al recibir a los amigos, en los partos, al correr en una carrera, al hablar, al guardar silencio, al pelear, al enamorarse. Pobre de aquel que no venerara a los dioses, porque tal comportamiento constituía una transgresión y una manera incorrecta de pensar que sólo se podía superar a través del castigo; que un mortal se opusiera a los dioses era simplemente una locura. Pero, al mismo tiempo, el castigo divino impuesto para aquel que rompiera las reglas (que eran sociales y divinas como una misma cosa) era volverlo loco. La forma en que la tragedia griega representaba en el teatro lo que se imaginaban

aquellos que estaban en su sano juicio sobre lo que experimentaban los locos, permite entender el horror que causaba al espectador la demencia como voluntad divina y la profunda confusión que provocaban los terribles cambios en el destino del pobre enfermo; efectivamente era una tragedia, un espantoso dolor. La locura era un castigo, sí, pero explicada como enfermedad cuya causa era la invasión de los dioses en la mente humana. Se diagnosticaba a partir del aspecto exterior *sui generis* de los locos y se pensaba que duraba poco tiempo y culminaba con la muerte. Era, realmente, una gran amenaza (Laurence, 2008).

En *Fedro* Platón clasifica los estados de la locura con base en la conducta de las personas y el dios que la provoca. Como posesión divina se presentaba en actos de adivinación donde Apolo era la divinidad responsable; como delirio propio de las iniciaciones y purificaciones, la causa se adjudicaba a Dionisios; como inspiración poética, a las musas; y cuando se estaba loco de amor era debido a Eros y Afrodita.

En su ensayo, Gil Descro (2008) analiza "... La locura defendida por el Humanismo. En realidad, una locura ficcionada. Una imagen moral, literaria y visual, que respondía a una categoría conceptual en la que entraba todo tipo de conductas marginadas." Siguiendo a este autor, a manera de resumen, primero nos remontaremos al siglo V aC donde se originan las tendencias a moralizar e interpretar los aspectos sociales y sus categorías del bien y el mal –típico de las sociedades humanas– con base en imágenes mentales que aluden a la locura como su representación.

Con Platón encontramos una relación entre la locura y la moral en la representación de la naturaleza del alma humana con un carro alado compuesto por un auriga (la Razón) y dos caballos (uno bueno, el ánimo o coraje y uno malo, el apetito). La perfección sólo la alcanzaba quien lograba el equilibrio a través de la razón; el enfermo mental, por lo tanto, era aquel incapaz de dominar su cuerpo y sus apetitos. Con Aristóteles la razón, además, da lugar a la felicidad de manera que las virtudes y la infelicidad empiezan a identificarse con la ignorancia y el descontrol de los sentidos del cuerpo. A estas alturas, todo lo vinculado a lo sensorial y corporal está asociado con lo impúdico y escatológico, por lo que los niños, mujeres, pobres y extranjeros, por las características o actividades que implicaban sus cuerpos, quedarían automáticamente inmersos en una especie de locura moral perpetua, sin poder aspirar a la razón, la sabiduría ni la felicidad... En las *Disputas*

tusculanas de Cicerón aparecen ya dos tipos de locura: una que tiene que ver con lo fisiológico y otra que implica los aspectos morales para las que se utilizarán las palabras *insania* y *furor*. Esta distinción la hacen los estoicos con *amentia* como falta de razón, y *dementia* como locura. Ésta significaba la ausencia de la influencia iluminadora de la mente (*lumine mentis carentem*) en que el enfermo anteponía sus pasiones a las normas sociales establecidas por la razón, porque tenía un corazón malvado. Los estoicos distinguen *vecors* (persona de corazón malvado) de *cordatus* (cuerdo/hombre normal), como si una agresividad interna diera lugar a la incapacidad mental que impedía al individuo adaptarse a las normas sociales. La idea negativa de *vecors*, pesaría sobre el loco y el marginado durante toda la Edad Media.

En el Derecho Romano había dos categorías para los locos, el enajenado totalmente incapacitado y el furioso con momentos de lucidez y momentos de incapacidad. Los locos compartían con los niños el mismo estatus legal en las *Instituciones de Gayo*¹ (Samper, 2000) por carecer ambos de entendimiento; no podían ser sujetos de pleno derecho como tampoco lo eran los peregrinos ni las mujeres, éstas por su “ligereza espiritual” o “ligereza de juicio” según Cicerón, o por su “debilidad de carácter” según Valerio Máximo. Y así, la tradición bíblica heredaría el concepto negativo de la sin-razón.

Aunque para el cristianismo lo más importante era la aceptación de la palabra de Cristo, no dejó de serlo el origen de las personas, de manera que sus creencias y su moral jugarían un papel de vulnerabilidad, que no ha dejado de persistir en nuestras sociedades modernas. Así, San Pablo juzgará al peregrino o gentil como mentiroso e insensato al vivir en un mundo corrupto y pecaminoso por no seguir la verdad del cristianismo; San Agustín clasificará en tres tipos a los hombres: *stultus*, *necens* y *philosofo*; y Santo Tomás de Aquino pondrá en polos opuestos a la sabiduría y a la necedad, la primera como ciencia y la segunda como equivocación; el loco será obtuso, y el sabio, sutil y perspicaz.

Ante este panorama, el hombre común del medioevo no podía, de ninguna manera, oponerse a la rigidez oficial de la Iglesia. Pero entonces, la fiesta del Carnaval evoluciona como un lugar de posibilidad para

¹ Gayo, jurista romano, a mediados del siglo II dC escribió sus cuatro libros: *Cuatro Comentarios* divididos en *Personas* (libro 1), *Cosas* (libros 2 y 3, donde se trata de: derechos reales, sucesiones y obligaciones) y *Acciones* (libro 4, sobre procedimiento civil). Constituyen un tratado elemental del derecho romano clásico.

mostrar la imperfección del mundo a través de la risa y el sarcasmo. Será Bajtún (1987) quien analice la risa en el Renacimiento como una de las formas fundamentales a través de las cuales se expresa el mundo, la historia y el hombre, y la forma en que la idea de locura estimula la conciencia crítica en las fiestas de locos carnavalescas y que dio lugar a la renovación religiosa. Los personajes clave eran el necio y el loco quienes, como seres inferiores, generaban la risa y permitían captar aspectos excepcionales. Posteriormente, hacia el siglo xvii la risa dejaría de expresar una concepción universal del mundo para abarcar sólo los aspectos negativos de la vida social porque, de acuerdo con Descartes, lo esencial no podía ser cómico. Lo cómico tenía que ver sólo con los vicios individuales y sociales, y en la literatura ocupará un rango inferior.

Con el humanismo, dice Gil Descro (2008), la razón filosófica grecolatina, el cristianismo y la cultura popular quedan unidos en un enfoque moral de la locura opuesto al de la Edad Media al dejar evidente los postulados enteramente humanos respecto a la locura moral, en una cultura de la contradicción. Se descubrió que el hombre era libre de obrar bien o mal, y que tenía la capacidad de infinitas alternativas para su autodomínio, la humanización de sus instintos y pasiones, así como la toma total de autoconciencia. La locura moral fue un importante elemento discursivo de esta última, siendo una de las paradojas favoritas de los humanistas aquella que mostraba un mundo en el que el único realista era el que estaba loco. Esta idea se desarrolló en el norte de Europa a mediados del siglo xv como un contenido más de su particular proceso de redescubrimiento del individuo en el arte. Con el humanismo el hombre fue el centro de reflexión y retomó la percepción de la antigüedad clásica donde creyó encontrar el camino de la sabiduría purificadora y libertadora. Esta paz se hallaba en todas las manifestaciones del pensamiento, desde los pitagóricos hasta Platón y Aristóteles, desde los neoplatónicos a los escolásticos, desde los averroístas a la cábala y a la magia. Era una vuelta al principio que suponía el retorno a Dios y a sí mismo que libraba de la insensatez.

Cuenta Foucault (2009 [1934]) cómo, para tiempos de la Edad Media, los enfermos mentales estaban bajo la responsabilidad de la familia... pero no en Renania; ahí eran expulsados de la ciudad, confinados en naves que vagaban por los ríos a merced de la caridad. Este escenario fue el que inspiró el tema de *La nave de los locos* y, a la larga, fue un precedente del hospital psiquiátrico. Con esta obra como objeto

de representación y no precisamente de la locura real, el loco surgió en el Renacimiento como personaje en la literatura y luego en la pintura y el grabado; su papel fue el de justificar moralmente a una sociedad dividida entre cuerdos y locos, es decir, entre los individuos integrados socialmente y los marginados. En el poema satírico *La nave de los locos* (*Das Narrenschiff*), el humanista alemán Sebastian Brandt (1494) narra las vicisitudes de un barco cargado de locos (también se traduce como necios) rumbo a Narrigoria, el “paraíso de los tontos”. La obra literaria se difundió rápidamente gracias a la aparición de la imprenta, como ocurrió también con *El elogio de la locura* de Erasmo de Rotterdam, donde el personaje del loco fue muy apreciado por los lectores dado su tono irónico y divertido, desafiante ante los viejos personajes didácticos del noble, del santo o del sabio.

¿Y qué pasaba con el enfermo mental? Paradójicamente, el verdadero trastornado estaba marginado. A principios del siglo xv se le hospitalizaba tanto por caridad como para mantener el orden público, ya que lo común era que los familiares lo abandonaran, ante la censura y la estigmatización social por la idea de que estaba poseído por el demonio.

Será el confinamiento masivo en que se encerraban igual a locos que indigentes el que Foucault enfoca como un movimiento represivo del absolutismo. Mientras Europa se reía y reflexionaba con la *Estulticia* de Erasmo, las calles de las ciudades se limpiaban de locos y otros marginados, secuestrados física y simbólicamente, perdiendo así su voz e identidad: de seres poseídos por el demonio, pasaron a fascinantes y divertidos, y finalmente a negaciones y ausencias humanas cual animales que se encerraban en jaulas. La locura defendida por el Humanismo, como deja ver Gil Descó, es una imagen moral, literaria y visual, en cuya categoría conceptual entraba todo tipo de conductas marginadas: locos, idiotas, maleantes, vagabundos, indigentes y prostitutas. El loco era una ficción ajena al problema social y clínico de la enfermedad mental real. En el plano filosófico, Foucault expone cómo desaparece la conciencia crítica del Renacimiento y surge la Razon moderna (fuente principal de conocimiento) representada por Descartes, silenciándose a la sin-razón. Se encerró a los locos porque el pensamiento, con el que se percibe “la verdad”, de ninguna manera puede ser insensato. Lo cómico como exponente de lo crítico, abarcaría entonces sólo los aspectos negativos y parciales de la vida social; se

restringió a los vicios y en la literatura se aplicó a personajes inferiores y corrompidos, como ya se ha mencionado.

En cuanto a la reclusión, señalaremos algunos aspectos particulares, como el hecho de que en España surgieron los primeros hospitales en el siglo xv inspirados por los hospitales islámicos. El primero para enfermos mentales en México fue creado en 1567; el Bethlem Hospital de Londres, en 1547 (aunque la institución en sus orígenes admitió dementes desde 1377); y el primero de París se fundó en 1603 (Viqueira, 1965; Tropé, 1994; AA.VV 1997, *apud* Porter, 2003).

Recapitulando, para el siglo xvii, la locura en los grandes internados no tiene nada que ver con la medicina; es una instancia de orden burgués y monárquico vinculada a una “justicia” cuyo criterio era aprovechar la mano de obra bajo la justificación de la condena del ocio. Sin embargo, con el paso del tiempo el criterio de productividad fue desapareciendo hasta dejar al descubierto el carácter represivo de las instituciones de encierro donde se administraba la moral. Para el siglo xviii, los locos eran un escándalo; había que domarlos. Los maltratos de toda índole se justificaban como ejemplo moral ante un grupo en el poder de religiosos que veía en ellos culpabilidad. Es la edad de la Razón donde la sin-razón está excluida del mundo social, en el asilo.

Foucault hace un recorrido de las distintas formas de explicación de la locura en el pensamiento de los siglos xvii y xviii. En el xvi, la melancolía se relacionaba con un humor negro en el cerebro. Las causas radicaban en sustancias; después se pensó que eran “cualidades” que se transmitían del cuerpo al alma donde la dinámica resultaba del conflicto entre el frío y la sequedad, y el temperamento. Pero, al parecer, las circunstancias de la vida podían modificar las cualidades (por ejemplo, el ocio podía hacer transpirar menos al cuerpo y retenía humores y calores perjudiciales). La melancolía, como unidad simbólica, se formaba por la languidez de los fluidos, oscurecimiento del espíritu, viscosidad de la sangre y órganos, espesor de los vapores. La contraparte de este mal era la manía que tenía que ver con lo impetuoso y lo tenso. La causa adjudicada a movimientos de espíritus animales: lentos en la melancolía, rápidos en la manía; en vez de partir de la observación para llegar a imágenes explicativas, lo imaginario determinaba la significación de los síntomas. Estos mitos explicativos fueron los antecedentes directos de la psicología moderna. La histeria y la hipocondría se veían como dos enfermedades a manera de variedades de “una constitución

morbífica de los espíritus”. Se pensaba que la histeria se producía por el flujo de vapores cálidos, y la hipocondría por la humedad en los vapores internos y el enfriamiento de las fibras.

A finales del XVIII se va abandonando la explicación orgánica (útero, matriz, estómago, etcétera) y la histeria va entrando en el mundo de la medicina, pero no sin dejar los valores morales vinculados a los orgánicos, donde la culpa y la falta a la moral del enfermo siguen dando lugar a su locura.

La simpatía, vista como la continuidad corporal en la transmisión nerviosa, será concebida como la clave de las enfermedades nerviosas. En este tipo de valoraciones es en el que se funda la psiquiatría.

En aquellos tiempos la función de los hospitales era aislar, no curar ni aplicar terapias. Sin embargo, había tratamientos para sanar las fibras nerviosas del enfermo. Se crearon métodos de fortalecimiento como si la fuerza se transmitiera por contacto; se pretendía purificar a través de transfusiones de sangre y quemaduras en la piel (para que salieran los vapores corruptos), se usaba jabón que incluso se hacía ingerir directamente, etcétera; los baños se pusieron de moda para la curación de la locura. En el siglo XIX se crean nuevos métodos; por ejemplo, se suscitan en el enfermo movimientos regulares y reales: se recomienda el viaje por mar; hay tratamientos en máquinas de centrifugado y aparecen otras técnicas para hacer volver al loco al orden natural del mundo. No se han liberado aún de los métodos morales: miedo como castigo, alegría como recompensa, humillación. Foucault destaca la trascendencia de la reducción de percibir la sin-razón desde una forma estrictamente moral, en donde ésta es el núcleo de todas las concepciones que el siglo XIX hará valer como científicas, positivas y experimentales.

La psicología nació separando a la locura de la sin-razón. A comienzos del siglo XIX la queja de los psiquiatras era la mezcolanza de locos y criminales en el mismo sitio, lo cual daba lugar a motines, quejas y luchas que trascendían al inconveniente ámbito de lo político. Más que tratarse de la actitud humanitaria hacia los locos, la consideración era hacia los otros internos. El resultado fue que se disminuyó el tiempo de encierro en el caso de mendigos y ladrones, pero no para los enfermos mentales.

La introducción de la filantropía en la psiquiatría de Pinel y Tuke es una leyenda que viene de los intereses del religioso Tuke por separar

a los locos quienes eran un mal ejemplo para los otros confinados, y porque la vida religiosa los podía refrenar a través del miedo, el constreñimiento moral y el sentimiento de culpa. Para Pinel, la religión era un objeto de la medicina en tanto causa de la locura. Trató de reducir las formas imaginarias y de dominar al loco por medio de una uniformidad moral; imperará el silencio y la indiferencia, la vigilancia y la amenaza perpetuas. Estas características fundan la psiquiatría moderna cuyo carácter continúa en la actualidad. ¿No actúa el médico como juez y norma moral dominando a la enfermedad más que conociéndola? Foucault señala los mitos de la objetividad científica que van ocultando (no suprimiendo) el sustrato moral en que nace y se desarrolla la psiquiatría como una estrategia general del saber-poder, cuyos valores morales sobreviven camuflados tras el discurso de un saber científico.

Goffman (1961) describe la “institución absoluta” como forma de violencia implícita en este tipo de espacio (véase Sáez, 2009). Analiza la hipocresía de nuestras sociedades y la injusticia de las instituciones, el carácter de máscara de nuestra vida en sociedad, el significado de los rituales en público y en los internados. Goffman observó los comportamientos sociales de interacción que se dan en el manicomio como institución absoluta, viviendo allí como investigador. Describe los procesos de agresión hacia el “yo” como identidad subjetiva, la pérdida injustificada de derechos para los internos, la dudosa efectividad terapéutica de los manicomios, las representaciones de reclusos y funcionarios en la escena social del internado.

II. TRASTORNOS MENTALES, PERSPECTIVA ACTUAL

Criterios diagnósticos específicos para trastornos mentales (DSM)

En la actualidad, la Asociación Americana de Psiquiatría (con sus siglas en inglés APA) ha sistematizado la clasificación de las enfermedades mentales. En 1980 la publicación del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM-III) revolucionó la psiquiatría con la inclusión de los criterios diagnósticos específicos para casi todos los trastornos mentales (Requena y A. Jarne, *apud* Jarne y Talarn, 2009). Considerando que ninguna definición específica adecuadamente los límites del concepto “trastorno mental”, el término “trastorno” se usa a lo largo de la clasificación para evitar los problemas que plantea el utilizar otros con-

ceptos como “enfermedad” o “padecimiento”. Y, aunque “trastorno” no es un término preciso, se usa para señalar la presencia de un comportamiento o de un grupo de síntomas identificables en la práctica clínica, que en la mayoría de los casos se acompañan de malestar o interfieren en las actividades del individuo. Asimismo, aunque se especifica que el trastorno es “mental”, se sabe que no se trata de un fenómeno sólo “mental” pues no hay una separación entre lo mental y lo físico.

Otro sistema para el establecimiento de diagnósticos es la *Clasificación estadística internacional de enfermedades y problemas relacionados con la salud. Décima revisión* (CIE-10) con definiciones para cada diagnóstico. Su carácter es descriptivo y las enfermedades mentales se describen en el capítulo V. La finalidad de CIE-10 es epidemiológica, por lo que es menos precisa y permite mayor juego en la apreciación clínica (Requena y Jarne, 2009).

Como reflejo de la insatisfacción con el sistema CIE, surgió el DSM-IV, el cual funciona por criterios y es mucho más completo y preciso. Se realizó incorporando desarrollos de la experiencia clínica así como avances de la investigación. En Europa se utiliza el sistema CIE-10, de la Organización Mundial de la Salud (OMS), por lo que en la mayoría de trastornos del DSM-IV figuran dos códigos. La participación de un gran número de expertos internacionales ha asegurado que el DSM-IV posea la más amplia gama de información y pueda aplicarse y usarse en todo el mundo. Se ha realizado multitud de conferencias y reuniones con el fin de proporcionar una guía conceptual y metodológica para la elaboración del DSM-IV. Entre ellas, muchas han estado dedicadas a consultas entre los realizadores del DSM-IV y los de la CIE-10, con el fin de aumentar la compatibilidad entre los dos sistemas. Asimismo, han tenido lugar otras reuniones centradas en el papel de los factores culturales en el diagnóstico de las enfermedades mentales, en el diagnóstico geriátrico y en el diagnóstico psiquiátrico en los centros de asistencia primaria. Los trastornos mentales definidos en la CIE-10 no incluyen disfunciones o conflictos sociales por sí mismos en ausencia de trastornos individuales.

La definición de trastorno mental del DSM-IV ha permitido tomar decisiones sobre alteraciones ubicadas entre la normalidad y la patología. En el manual, cada trastorno mental es conceptualizado como un síndrome o un patrón comportamental o psicológico de significación clínica y, cualquiera que sea su causa, debe considerarse como la manifestación individual de una disfunción comportamental, psicológica

o biológica. En la cuarta edición se pretende facilitar la investigación y favorecer la comunicación entre clínicos e investigadores para mejorar la recogida de datos en la información clínica hasta ahora vigente. El manual es usado por clínicos e investigadores de muy diferente orientación (investigadores biológicos, psicodinámicos, cognitivos, comportamentales, interpersonales y familiares).

Para la clasificación de enfermedades se utilizan cinco ejes. El DSM-IV organiza los trastornos mentales en 16 clases diagnósticas que agrupan un total de 329, codificados en el eje I (excepto los trastornos de personalidad y el retraso mental en el eje II). El principio organizador se basa en la semejanza de las características fenomenológicas de los trastornos (con excepción de aquellos de inicio en la infancia, la niñez o la adolescencia, cuyo criterio es la edad en que se presentan, y los trastornos adaptativos, que corresponden a un grupo heterogéneo cuyo denominador común es la respuesta a un estresante psicosocial). Los trastornos mentales son (Requena y Jarne, 2009: 90):

1. Trastornos de inicio en la infancia, la niñez o la adolescencia.
2. Delirium, demencia, trastornos amnésicos y otros trastornos cognoscitivos. Se caracterizan por la alteración clínicamente significativa de funciones cognitivas superiores o de la memoria.
3. Trastornos mentales debidos a una enfermedad médica.
4. Trastornos relacionados con sustancias (como la ingestión de drogas, efectos secundarios de medicamentos o la exposición a tóxicos).
5. Esquizofrenia y otros trastornos psicóticos. Se caracterizan por los síntomas psicóticos (ideas delirantes, alucinaciones, lenguaje desorganizado y comportamiento desorganizado o catatónico).
6. Trastornos del estado de ánimo. Se dividen en depresivos (donde se distinguen el trastorno depresivo mayor del distímico) y bipolares (en DSM-IV se introduce la distinción entre bipolar I y bipolar II).
7. Trastornos de ansiedad. Se incluyen los trastornos de angustia, fobias; trastornos obsesivo-compulsivo, por estrés postraumático, por estrés agudo, de ansiedad generalizada, de ansiedad por enfermedad médica, inducido por sustancias, no especificado.
8. Trastornos somatomorfos. Se caracterizan por la presencia de síntomas físicos pero que no pueden explicarse completamente por éstos (como somatización, hipocondría, trastorno con dolor, entre otros).

9. Trastornos facticios. Se caracterizan por asumir el papel de enfermo que mueve a la persona a fingir o producir intencionalmente síntomas físicos o psicológicos.
10. Trastornos disociativos. Se caracterizan por la alteración de las funciones integradas de la consciencia, la identidad, la memoria y la percepción del entorno no debido a enfermedad.
11. Trastornos sexuales y de la identidad sexual.
12. Trastornos de la conducta alimentaria.
13. Trastornos del sueño.
14. Trastornos del control de los impulsos no clasificados en otros apartados.
15. Trastornos adaptativos.
16. Otros problemas que pueden ser objeto de atención clínica.

El DSM-IV incluye once apéndices. Uno de ellos es la “guía para la formulación cultural y glosario de síndromes dependientes de la cultura”; éste:

[...] más que constituir un intento de aproximación a una psicopatología antropológica que compense el excesivo peso de las concepciones de la sociedad americana [estadounidense] en este manual, es, por el contrario, una concesión más a dicha sociedad, ya que parece que la idea surgió de las dificultades de algunos clínicos norteamericanos de abordar problemas de pacientes que aún no estaban plenamente integrados en la cultura norteamericana. Así pues, parece que este glosario está en relación directa con el prototipo de sociedad multiétnica y pluricultural de la que proceden sus autores (Requena y Jarne, 2009: 97).

Refiriéndonos específicamente a la problemática de la salud mental en América Latina, ante la falta de estudios sistemáticos sobre la prevalencia de los trastornos mentales en la población indígena o la relación de las categorías de estos trastornos en los sistemas tradicionales y su correspondencia con la clasificación psiquiátrica a la que acabamos de aludir, se convocó en Bolivia a un grupo de trabajo para introducir programas de salud mental en comunidades indígenas a través de la Organización Panamericana de la Salud (OPS) y la Iniciativa Naciones en Pro de la Salud Mental de la Organización Mundial de la Salud (OMS). Se trató sobre las marcadas diferencias entre los sistemas indígenas y

occidentales en relación con la conceptualización y las clasificaciones de los trastornos mentales, y la evidente necesidad de empezar por definir equivalencias entre ambos sistemas. Asimismo, se enfatizó que las diferencias ponen de manifiesto la necesidad de implementar estrategias de intervención basadas en los sistemas socioculturales indígenas que permitan apoyar los recursos comunitarios para la salud mental y establecer una relación entre los sistemas comunitarios e institucionales de salud, en los casos que requieran intervención externa.

Los sistemas médicos tradicionales de las comunidades indígenas de América Latina conllevan una visión integral de la salud que considera conjuntamente los componentes físico, mental y social, y plantea una estrecha relación de la salud con la vida espiritual (Aguirre Beltrán, 1963). Sin embargo, es evidente la gran diversidad entre los pueblos indígenas en cuanto a las formas de clasificar los trastornos mentales, definir sus causas y establecer medidas terapéuticas, por lo que hay que ir más allá que plantear formas de traducción de categorías indígenas en categorías psiquiátricas.

En Programas y Servicios de Salud Mental en Comunidades Indígenas (Organización Mundial de la Salud, Organización Panamericana de la Salud, 1998) se acotan algunos estudios como los de Gaines (1992) sobre el contexto social y cultural de los trastornos psiquiátricos en el terreno de la psiquiatría transcultural, de Helman (1990) sobre los denominados “síndromes vinculados a la cultura”, de Rubel (1994) sobre el susto en la población indígena de Mesoamérica y de Guarnaccia (1988) sobre los nervios, así como los sistemas de clasificación de las enfermedades en distintas etnias, como los guajiros de Venezuela y Colombia de Perrin (1986) y los mayas de los Altos de Chiapas sobre jowiel y chawaj de Fábrega (1970). En la misma obra (OMS, OPS, 1998) se señala que Fábrega y Silver (1973) caracterizan el pensamiento sobre la enfermedad entre estas últimas poblaciones como “el reflejo y expresión del estado de las relaciones entre la persona consigo misma, su grupo social y sus deidades”, y que las transgresiones de los códigos espirituales o sociales se cree son castigadas por enfermedades de origen divino. Los individuos, sus contemporáneos y las deidades se encuentran ligados en una triple red de relaciones y una expresión frecuente de la desarticulación de esta red es la “enfermedad”. Para los mayas las enfermedades mentales se manifiestan con pérdida de función, altera-

ciones del comportamiento, convulsiones y pérdida de las capacidades intelectuales (Berlín, 1996; Holland, 1963; Castille, 1996).

La esquizofrenia

Siguiendo en este apartado a Ovidio de León (2004) desde el punto de vista clínico, se tiene un concepto unitario de la esquizofrenia como un desorden aparentemente heterogéneo. Su expresión fenotípica no es una consecuencia directa de la variación genética por lo que ésta se presenta en cada uno de los diferentes niveles (conductual, metabólico, molecular, tisular, etcétera) dependiendo del contexto (Nijhout, 2001). El enfoque psicoanalítico del siglo xx definió la esquizofrenia como una distorsión del proceso simbólico, donde la capacidad humana para formular abstracciones y representarlas mediante símbolos cumple una función de enlace entre la experiencia interna y la externa, entre el yo y el no-yo. Cuando el individuo adquiere los conocimientos que le permiten orientarse respecto a sí mismo y al mundo externo y cada símbolo, se refiere simultáneamente a los conceptos derivados de las sensaciones e imágenes corporales y de las percepciones provenientes del mundo externo. Cada vez que pensamos o hablamos de la realidad externa, involuntaria o deliberadamente lo hacemos también del mundo interno. Esta conexión bipolar de la capacidad simbólica es vulnerable a los insultos causados tanto por las alteraciones de las funciones cerebrales como por las perturbaciones psicológicas. El psicoanálisis asume en forma axiomática que los síntomas constituyen un lenguaje simbólico que representa la expresión de conflictos intra-psíquicos reprimidos. La enfermedad se inicia cuando estos conflictos generan procesos represivo-disociativos que ocultan los nexos entre los complejos simbólicos y las percepciones, y conceptos que representan el yo. Esta ruptura es el punto de partida de la neurosis; el proceso psicótico requiere además la dislocación de las relaciones entre las construcciones simbólicas y su polo de referencia con el no-yo (Kubie, 1953).

Los enfoques neurocognitivos se centran en las anormalidades de los procesos de información que se asocian a los síntomas de la esquizofrenia. Las hipótesis de la neuropsicología cognitiva son: la teoría de la mente, el defecto de la memoria de trabajo en la esquizofrenia y la disimetría cognitiva.

En la teoría de la mente, Frith (1992) describió tres anormalidades principales en la esquizofrenia: *a*) la incapacidad de iniciar o inhibir a voluntad la conducta; *b*) la percepción del Yo respecto a sus propias acciones como pertenecientes a un designio extraño sobre el cual no ejerce ningún dominio; y *c*) la incapacidad para juzgar certeramente las intenciones y creencias de otros. Se trata de inferencias incorrectas del afectado que conducen a la aparición de las delusiones paranoides y forman parte de procesos cognitivos especiales del mecanismo que genera las “meta-representaciones”, es decir, la habilidad para reflexionar acerca de cómo se representa el mundo y los pensamientos propios. Para evaluar la atribución de intenciones, se realizaron pruebas no verbales con y sin figuras humanas en sujetos esquizofrénicos y sujetos normales, y se obtuvieron imágenes cerebrales mediante la tomografía de emisión de positrones; se observó actividad en la corteza prefrontal derecha de los sujetos normales, pero no en aquellos con esquizofrenia (Brunet *et al.*, 2003). Asimismo, se han observado anormalidades en familiares consanguíneos normales de sujetos con esquizofrenia (Janssen *et al.*, 2003).

En cuanto al modelo sobre el defecto de la memoria de trabajo en la esquizofrenia, Goldman-Rakic (1994) propone que se trata de una operación cognitiva particular cuya alteración explica los aspectos cardinales de los desórdenes del pensamiento que se observan en la esquizofrenia. La explicación es la siguiente: el deterioro de la capacidad para mantener instrucciones, conceptos y objetivos en la mente, produce confusión, alteraciones de la atención e interpretaciones equivocadas de la causalidad. Dicho deterioro se debe a las alteraciones de las redes neuronales que aseguran el acceso de las representaciones simbólicas a la corteza prefrontal y el mantenimiento de dicha información en ese centro nervioso. Las vías de retroalimentación corticales, particularmente las proyecciones prefrontales a las áreas de asociación parietotemporales, integran las representaciones simbólicas a la información sensorial que estas áreas reciben del tálamo y de otras áreas sensoriales secundarias. Las alteraciones de estos mecanismos pueden producir anormalidades de la experiencia sensorial así como carencia de iniciativas, pobreza del lenguaje y falta de dirección de la conducta. Goldman-Rakic y colaboradores (2000) sugieren que la estimulación de los receptores D1 (dopaminérgicos) aumenta los niveles de excitación de las células piramidales y las interneuronas, con un aumento

más efectivo en las primeras. El incremento de la actividad de estas células facilita el desempeño de la memoria de trabajo pero hasta cierto punto, de manera que si persiste el incremento de la actividad dopaminérgica, sólo las interneuronas aumentarán su excitación y se pondrá en marcha un mecanismo inhibitorio de las células piramidales y el consiguiente deterioro de la memoria de trabajo. En la esquizofrenia se observan deficiencias de la capacidad para procesar la información, especialmente cuando se enfrentan tareas múltiples, distracciones, estimulación excesiva u otras presiones que exigen el procesamiento rápido y eficiente de la información. La operación normal de la memoria de trabajo exige la preservación de los mecanismos de la atención y de la integración temporal.

En el modelo de la disimetría cognitiva, lo característico de la esquizofrenia (que tiene un carácter unitario aunque presente diversidad de síntomas) radica en los procesos cognitivos subyacentes regidos por circuitos nerviosos, responsables de los fenómenos observables de la enfermedad. Las alteraciones de ciertos circuitos nerviosos son la vía final común por la que convergen múltiples insultos etiológicos desde el momento de la concepción hasta la adultez temprana (Andreasen *et al.*, 1999). La disimetría se define como la medición anormal del tiempo y del espacio; como anomalía, se manifiesta en la dificultad para coordinar, procesar, recuperar y dar prioridad a la información. Esta falta de correspondencia se refleja en funciones tales como la atención, la memoria, la codificación, la inhibición y la facilitación. La disimetría cognitiva, sin embargo, es un proceso mucho más básico y fundamental que estas funciones y se le considera por tanto un meta-proceso. El papel de los circuitos córtico-cerebeloso-talámico-corticales sería el de facilitar la planificación y ejecución de las actividades motoras y cognitivas. Cuando se produce una transferencia asincrónica de la información en el cerebro, el sujeto interpreta equivocadamente tanto sus procesos internos como los externos. Ciertas percepciones de carácter neutro pueden asociarse a afectos aterradores y ciertos pensamientos internos atribuirse a otras personas. Las asociaciones antojadizas entre diversas representaciones mentales distorsionan la capacidad para distinguir el yo del no-yo, así como diferenciar lo importante de lo trivial. Las representaciones internas se atribuyen al mundo externo, para convertirse en alucinaciones, y las informaciones se deforman y vinculan caprichosamente, dando lugar a delusiones. Además, el flujo asincró-

nico de la información puede sufrir interrupciones y originar síntomas negativos, tales como el aplanamiento afectivo. La persona pierde el control de su conducta, se exalta, se torna agresiva o se inmoviliza. La evidencia experimental de la disimetría cognitiva consiste en imágenes cerebrales estructurales y funcionales que demostraron la existencia de la hipofrontalidad (Weinberger, 1988). Las densas interconexiones del tálamo con otras regiones corticales y su probable papel como filtro de la información sugieren su participación en los procesos de disimetría cognitiva. Los resultados neuropatológicos y de imágenes cerebrales apoyan estos conceptos (Andreasen *et al.*, 1990). Finalmente, con tomografías de emisión de positrones, en los esquizofrénicos se ha observado una disminución del flujo sanguíneo en las áreas frontales, talámicas y cerebelosas durante la ejecución de pruebas neurocognitivas, lo cual no se aprecia en los sujetos normales (Andreasen *et al.*, 1996).

Funciones cognitivas y marcadores genéticos

En cuanto a las funciones cognitivas y algunos marcadores genéticos, se han realizado análisis multivariables que apuntan a la existencia de un cierto conjunto de genes con efectos generalizados. Dichos estudios tienen grandes implicaciones en las neurociencias en la medida en que se van conociendo más y mejor los genes involucrados. Los estudios y revisión de Butcher y colaboradores (2006) se enfocan en análisis de genética cuantitativa y rendimiento cognitivo, más que en la estructura o las funciones cerebrales. Al parecer, existe un factor hereditario importante respecto a las diferencias individuales relacionadas con ciertas habilidades cognitivas, además de que hay una correlación entre dichas habilidades. Sin embargo, con los análisis multivariables de genética cuantitativa no se pueden especificar los genes involucrados ni los mecanismos por los cuales las habilidades cognitivas se ven afectadas por ellos. Muchos de esos genes pueden alterar procesos físicos fundamentales (como sería el caso de la densidad neuronal), fisiológicos (la plasticidad sináptica) o psicológicos (como el memorizar), de manera que todo el funcionamiento cognitivo se ve afectado. En genética se conoce como pleiotropía a los efectos diversificados de un gen.

Los análisis multivariables de genética y habilidades (o discapacidades) de aprendizaje (lenguaje y matemáticas) apuntan a correlacio-

nes genéticas importantes. Lo interesante e inesperado de los efectos genéticos sobre las habilidades cognitivas es su extensión y manera generalizada, aunque muchos de los efectos genéticos no dejan de ser específicos. La hipótesis dice que cuando se encuentra un cierto conjunto de genes asociado a una habilidad particular (como la espacial) esos mismos genes están asociados a otras habilidades (como la memoria y otras habilidades de aprendizaje), y que es más fácil identificar estos genes (de efectos generales) a partir de las habilidades cognitivas que se correlacionan, más que de una habilidad cognitiva específica.

En cuanto a los *locus* cuantitativos (con sus siglas en inglés QTL) y las habilidades cognitivas, Butcher y colaboradores (2006) se enfocaron en estudios más o menos recientes sobre los desórdenes comunes y la influencia de muchos genes de poco efecto. Para encontrar los genes responsables de desórdenes multifactoriales, los análisis de QTL requieren el estudio en muchas familias de pequeños tamaños (parientes y gemelos o sólo gemelos) más que pocas y grandes familias. Aunque cada uno de los QTL puede involucrar diferentes mecanismos moleculares, un conjunto de QTL podría utilizarse para trazar los posibles caminos pleiotrópicos, entre los genes y la cognición, para entender los efectos generales de los genes. Tales caminos son muy complejos y la determinación directa de las causas sería muy difícil de dilucidar. Sin embargo, los genes con efectos generalizados y estudios con QTLs ayudan al conocimiento sobre la forma en que funciona el cerebro como un sistema que resuelve problemas cognitivos. Es un tipo de estudio que puede acelerar la investigación sobre la integración de mecanismos en todos los niveles de la expresión de los genes en el cerebro, la mente y el comportamiento.

Depresión y genética (véase Fañanás, 2002)

Existen genes que codifican proteínas implicadas en las vías de neurotransmisión del sistema nervioso central. Son genes candidatos que codifican para los diferentes receptores de la amplísima familia de receptores de serotonina (5-HT), para los receptores de dopamina (especialmente D3 y D4), así como para los genes implicados en la síntesis de enzimas como el de la tirosina hidroxilasa (TH) (enzima limitante de la síntesis de dopamina), la monoamino-oxidasa A (MAOA) o la catecol-O-metiltransferasa (COMT), responsables ambas de la metabolización de neurotransmisores.

Se ha demostrado que en pacientes depresivos hay una reducción significativa de la concentración de serotonina en determinadas regiones del cerebro como el hipotálamo o la amígdala, así como una reducción de la concentración de 5-HIAA en el líquido cerebroespinal (Van Praag *et al.*, 1984).

Stanley y Mann (1983), Mann *et al.*, (1986) o Golden *et al.*, (1983 *apud* Fañanás, 2002) también han demostrado la existencia de un número incrementado de receptores 5-HT₂ post-sinápticos en cerebros de pacientes depresivos que se suicidaron. Dicho incremento podría deberse a una reducción en la actividad neuronal presináptica o a la disminución de neuronas serotoninérgicas en individuos deprimidos. Moller (1983) y Quintana (1992) observaron en un subgrupo de pacientes depresivos un descenso significativo en plasma de la concentración de triptófano (aminoácido precursor de la serotonina) y sugieren que pudiera deberse a la reducción en la concentración final de serotonina cerebral. Con los estudios realizados hasta el momento se ha encontrado fundamentalmente una asociación entre variantes alélicas de genes del sistema serotoninérgico y la depresión; entre ellos están el gen 5HTT responsable de la síntesis del recaptador de serotonina y los genes 5HT_{2A} y 5HT_{2C} responsables de los receptores post-sinápticos 5HT_{2A} y 5HT_{2C}, respectivamente.

Las monoamino oxidasas (MAO) son enzimas mitocondriales codificadas en el núcleo cuya función en el encéfalo consiste en degradar aminas primarias biogénicas (como los neurotransmisores norepinefrina, dopamina y serotonina) y xenobióticas (drogas tanto naturales como sintéticas) a los aldehídos correspondientes por medio de la oxidación. La MAO-A se expresa en las neuronas catecolaminérgicas (Fowler *et al.*, 1987; Thorpe *et al.*, 1987) y se ha observado una fuerte asociación entre la MAO-A y la actividad neuronal a distintos niveles como son la hiperactividad motora, hipotensión y cambios afectivos o en el comportamiento. Al parecer, algunas diferencias estructurales entre genes de MAO-A afectan la regulación en la expresión de los mismos (Hotamisligil y Breakefield, 1991): el sitio polimórfico EcoRV se localiza en una región no codificante (Hinds *et al.*, 1992), en cambio el sitio VNTR (variable number of tandem repeats) de la MAO-A es un polimorfismo que afecta significativamente la transcripción del gen *in vitro* en la región del promotor de MAO-A.

Farmacogenética y depresión

El término farmacogenética fue utilizado por primera vez por Vogel (1959) y Motulsky (1957) (*apud* Fañanás, 2002) al referirse a la relación entre el perfil genético de un individuo y la respuesta clínica al tratamiento con un determinado fármaco. Estudia los factores genéticos que influyen sobre el modo en el que el fármaco actúa sobre el organismo y los factores genéticos que modulan la forma en la que el organismo actúa sobre el fármaco. Los primeros estudios controlados de farmacogenética en psiquiatría se desarrollaron a finales de la década de los 90 con muestras de pacientes esquizofrénicos que habían sido tratados con el antipsicótico clozapina. Arranz y colaboradores (1995) comprobaron la relación entre una variante del gen 5-HT2A (C102) y la mala respuesta clínica al tratamiento. Estudios posteriores, incluyendo el análisis de variantes genéticas de genes implicados en la síntesis de otras moléculas diana para este fármaco (dopaminérgicos, serotoninérgicos, alfa-adrenérgicos e histamínicos), han confirmado la utilidad de la farmacogenética en la predicción de la respuesta clínica al tratamiento para este antipsicótico.

De manera similar, se han llevado a cabo estudios de farmacogenética en pacientes afectados por depresión mayor y se han basado en la respuesta clínica a antidepresivos inhibidores de la recaptación de serotonina (ISRS). La molécula diana de estos antidepresivos es el transportador de serotonina (SERT), proteína localizada en la membrana presináptica. Los ISRS actuarían selectivamente sobre el transportador bloqueando su mecanismo de recaptación de serotonina del espacio intersináptico. El gen 5-HTT, que codifica para el recaptador de serotonina, se localiza en el cromosoma 17q12, y presenta un polimorfismo en la zona promotora con dos variantes alélicas (528 y 484). Según algunos estudios realizados *in vitro* la presencia del alelo corto 484 parece determinar una menor expresión del gen y, en consecuencia, un menor número de transportadores de serotonina en la membrana neuronal.

Búsqueda de novedad y DRD4

El D4 es un receptor acoplado a la proteína G codificado por el gen DRD4; se activa por el neurotransmisor de dopamina y está asociado a una gran variedad de condiciones neurológicas y psiquiátricas incluyendo la esquizofrenia, la enfermedad de Parkinson, desórdenes bipo-

lares, comportamiento adictivo y desórdenes de alimentación como la anorexia nerviosa y bulimia. Como ocurre en el caso del D2, cuando se activa, inhibe la enzima adenil-ciclasa, lo que reduce la concentración intracelular del segundo mensajero cíclico. Es el blanco de drogas para tratar la esquizofrenia y la enfermedad del Parkinson. El DRD4 es uno de los genes más polimórficos descritos en la especie humana, cuyos polimorfismos consisten en un número variable de repeticiones (de 2 a 11 motivos) en tándem (VNTR), de una unidad de 48 pb en el exón 3 del cromosoma 11p15.5 (van Tol *et al.*, 1992; Neve *et al.*, 2004). Se han estudiado las asociaciones entre el gen y varios fenotipos, incluyendo la disfunción del sistema nervioso autónomo, el déficit de atención, el desorden de hiperactividad y rasgos de personalidad como la búsqueda de novedad. La frecuencia de los alelos varía mucho entre las distintas poblaciones, por lo que ha sido objeto de muchas especulaciones acerca de su evolución y su papel en cuanto al cruce con el aspecto cultural. En 1999 Chen y colaboradores observaron una correlación entre la alta frecuencia de 7R y las distancias geográficas de poblaciones humanas, especulando sobre la relación entre el fenómeno migratorio y aspectos de selección o sedentarismo/nomadismo. Al respecto, Matthews y Butler (2011) encontraron una significancia estadística entre las distancias por dispersión del ser humano desde su salida de África y el incremento de los polimorfismos 2R y 7R del DRD4-VNTR, concluyendo que están involucrados procesos de selección durante varias generaciones de migraciones y la búsqueda de novedad.

COMENTARIOS FINALES

En la primera parte del texto, el término locura fue utilizado como un concepto que nos remite al universo mítico, cultural y moral. Sobre la enfermedad mental como realidad, aún mucho falta por saber. Por lo pronto, quedamos claros que hay más de una forma de recorrer las alternativas para su comprensión, su cura y/o su tratamiento. Desde la perspectiva de nuestro mundo contemporáneo, que en la psiquiatría puede rayar en un empirismo extremo, tenemos conceptos como esquizofrenia, demencia, trastorno, delirio, etcétera, aunados a la utilización de fármacos y programas diversos para la rehabilitación, así como valiosos avances para la comprensión de la diversidad genética que in-

cide en la salud mental, pero sin haberse zafado aún de una tradición que, como hemos visto, tuvo una trayectoria plagada de prejuicios.

Ante la compleja herencia cultural de nuestro país, así como la problemática de salud y los grandes vacíos de apoyo eficaz específicamente en el rubro de salud mental en los grupos indígenas, estamos en un punto en que se hace indispensable el trabajo interdisciplinario, donde tanto la psiquiatría, como la psicología, la antropología y la genética coadyuven al conocimiento etnológico sobre los trastornos mentales que haga congruentes las políticas sobre salud mental en los distintos grupos étnicos.

Para el tratamiento de los padecimientos mentales, en nuestras sociedades tradicionales se han utilizado sustancias medicinales (de plantas o animales), así como otras formas de tratamiento (tanto cotidianas como ritualizadas) basadas en una cosmovisión milenaria que anuda la experiencia empírica con el ámbito de lo mítico, cultural y moral.

De todo lo antedicho podemos cerrar con dos premisas. La primera tiene que ver con la necesidad de reflexionar sobre el apremio para instrumentar coherentemente desde la etnografía, los modelos para la entrevista y el diagnóstico que ya existen respecto a la salud mental, para cada una de las distintas comunidades indígenas cuando se vayan a aplicar políticas de salud en México. La segunda tiene que ver con la necesidad de estudiar la pertinencia de considerar como parte de la aplicación de políticas de salud mental, la eficacia (si es que la hubiera) en que las formas socioculturales abrigan al individuo que padece trastornos mentales para su desenvolvimiento en forma normalizada e integrativa a la sociedad, derivándose de ello su vida plena en la medida de lo posible. ¿No es eso la terapia *sine qua non*, independientemente del tratamiento médico propio de la medicina moderna?

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

1963 *Medicina y magia*, Instituto Nacional Indigenista, México.

ANDREASEN, NANCY C., DANIEL S. O'LEARY, TED CIZADLO, STEPHAN ARNDT,

KARIM REZAL, LAURA L. BOLES PONTO, G. LEONARD WATKINS Y RICHARD D. HICHA

1996 Schizophrenia and cognitive dysmetria: A positron-emision tomography study of dysfunctional prefrontal-thalamic-cerebellar circuitry, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 93: 9 985-9 990.

ANDREASEN, NANCY C., JAMES C. EHRHARDT, VICTOR W. SWAYZE, RANDALL J. ALLIGER, WILLIAM T. YUH, GREGG COHEN Y STEVEN ZIEBELL

1990 Magnetic resonance imaging of the brain in schizophrenia: The patophysiological significance of structural abnormalities, *Archives of General Psychiatry*, 47: 35-44.

ANDREASEN, NANCY C., PEG NOPOULOS, DANIEL S. O'LEARY, DEL D. MILLER,

THOMAS WASSINK Y MICHAEL FLAUM

1999 Defining the phenotype of schizophrenia: cognitive dysmetria and its neural mechanisms, *Biological Psychiatry*, 1 (46): 908-920.

ARRANZ, MARIA J., DAVID A. COLLIER, MONSHEEL SODHI, DAVID BALL,

GARETH ROBERTS, JACK PRICE, PAK SHAM Y ROBERT KERWIN

1995 Association between clozapine response and allelic variation in 5-HT_{2A} receptor gene, *Lancet*, 346: 281-282.

BAJTÍN, MIJAIL

1987 *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Alianza, Madrid.

BRANDT, SEBASTIAN

1998 [1454] *La nave de los necios*, 1998, ed. de A. Regales Serna, Akal, Madrid.

BRUNET, ERIC, YVES SARFATI, MARIE-CHRISTINE HARDY-BAYLÉ Y JEAN DECETY

2003 Abnormalities of brain function during a nonverbal theory of mind task in schizophrenia, *Neuropsychologia*, 41: 1 574-1 582.

BUTCHER, LEE M., JOANNA K. J. KENNEDY Y ROBERT PLOMIN

2006 Generalist genes and cognitive neuroscience, *Current Opinion in Neurobiology*, 16: 145-151.

- CHEN, CHUANSHENG, MICHAEL BURTON, ELLEN GREENBERGER Y JULIA DMITRIEVA
 1999 Population migration and the variation of Dopamine D4 Receptor (DRD4) allele frequencies around the globe, *Evolution and Human Behavior*, 20: 309-324.
- CICERÓN, MARCO TULIO
 1924 *Obras completas*, tomo V, trad. de Marcelino Menéndez Pelayo, Librería de los Sucesores de Hernando, Madrid.
- FAÑANÁS, LOURDES
 2002 Bases genéticas de la vulnerabilidad a la depresión, *Anales del Sistema Sanitario de Navarra, Suplementos*, 25 (Supl. 3): 21-42.
- FOUCAULT, MICHEL
 2009 [1934] *Historia de la locura en la época clásica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- FOWLER, JOANNA S., R. R. MACGREGOR, A. P. WOLFF, C. D. ARNETT, S. L. DEWEY, D. SCHLYER Y D. CHRISTMAN
 1987 Mapping human brain monoamine oxidase A and B with C-labeled suicide inactivators and PET, *Science*, 235: 481-485.
- FRITH, CHRISTOPHER
 1992 *The Cognitive Neuropsychology of Schizophrenia*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale.
- GIL DESCO, MANUEL
 2008 [en línea] Una locura ficcionada, aproximación de la imagen de la locura, *Seminario Arte y Pensamiento en la Edad Moderna y Contemporánea*, <<http://www.uned.es/arteypensamiento/una%20locura%20ficcionada.pdf>>.
- GOFFMAN, ERVING
 2001 [1961] *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Amorrortu, Buenos Aires.
- GOLDMAN-RAKIC, PATRICIA S.
 1994 Working memory dysfunction in schizophrenia, *Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*, 6: 348-357.

- GOLDMAN-RAKIC, PATRICIA S., E. C. MULLY Y GRAHAM V. WILLIAMS
2000 D1 receptors in prefrontal cells and circuits, *Brain Research Reviews*, 31: 295-301.
- HINDS, HEATHER L., RUDOLF W. HENDRIKS, IAN W. CRAIG Y ZHENG YI CHEN
1992 Characterization of a highly polymorphic region near the first exon of the human MAOA gene containing a GT dinucleotide and a novel VNTR motif, *Genomics*, 13: 896-897.
- HOTAMISLIGIL, GÖKHAN S. Y XANDRA O. BREAKEFIELD
1991 Human monoamine oxidase A gene determines levels of enzyme activity, *American Journal of Human Genetics*, 49: 383-392.
- JANSSEN, ILSE, LYDIA KRABBENDAM, JELLE JOLLES Y JIN VAN OS
2003 Alterations on theory of mind in patients with schizophrenia and non-psychotic relatives, *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 108: 110-117.
- JARNE, ADOLFO Y ANTONI TALARN
2009 *Manual de psicopatología clínica*, Fundació Vidal i Barraquer-Paidós, Barcelona.
- KUBIE, LAWRENCE S.
1953 The distortion of the symbolic process in neurosis and psychosis, *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 1: 59-86.
- LAURENCE, ARACELI
2008 [en línea] Locura y destrucción en el teatro griego clásico, *Especulo. Revista de estudios literarios*, <<http://www.ucm.es/info/especulo/numero38/locuragr.html>>.
- LEÓN, OVIDIO A. DE
2004 Discusión del concepto de Atelesia a la luz de las ideas actuales sobre la esquizofrenia, *Revista de Neuropsiquiatría*, 67 (1-2): 3-19.
- MATTHEWS, LUKE J. Y PAUL M. BUTLER
2011 Novelty-seeking DRD4 polymorphisms are associated with human migration distance out-of-Africa after controlling for neutral population gene structure, *American Journal of Physical Anthropology*, 145: 382-389.

- MOLLER, S. E., L. KIRK, E. BRANDRUP, M. HOILNAGEL, B. KALDAN Y K. ODUM
1983 Tryptophan availability in endogenous depression: relation to efficacy of L-tryptophan treatment, *Advances in Biology Psychiatry*, 10: 30-46.
- MOTULSKY, ARNO G.
1957 Drugs reactions, enzymes and biochemical genetics, *Journal of the American Medical Association*, 165: 835-837.
- NEVE, KIM A., JEREMY K. SEAMANS Y HEATHER TRANTHAM-DAVIDSON
2004 Dopamine receptor signaling, *Journal of Receptors and Signal Transduction Research*, 24 (3): 165-205.
- NIJHOUT, H. FREDERIK
2001 The ontogeny of phenotypes, en S. Oyama, P. E. Griffiths y R. D. Gray (eds.), *Cycles of Contingency*, MIT Press, Cambridge: 129-140.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD Y ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE LA SALUD
1998 Programas y Servicios de Salud Mental en Comunidades Indígenas, 16-18 de julio de 1997, División de Desarrollo de Sistemas y Servicios de Salud, Washington.
- PLATÓN
1995 Fedro, *Historia de la Filosofía*, volumen 1: Filosofía griega, Edinumen, Madrid.
- PORTER, ROY
2003 *Breve historia de la locura*, Turner-Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- QUINTANA, JAVIER
1992 Platelet serotonin and plasma tryptophan decreases in endogenous depression: clinical, therapeutic and biological correlations, *Journal of Affective Disorders*, 24: 55-62.
- REQUENA, HELENA Y ADOLFO JARNE
2009 Sistemas de clasificación y diagnóstico en psicopatología, en Adolfo Jarne y Antoni Talarn, *Manual de psicopatología clínica*, Fundació Vidal i Barraquer-Paidós, Barcelona: 75-111.

SÁEZ, JAVIER

- 2009 Internamiento psiquiátrico, en Román Reyes (dir.), *Diccionario crítico de ciencias sociales. Terminología científico-social*, tomos 1-4, Plaza y Valdés, Madrid-México.

SAMPER, FRANCISCO

- 2000 *Instituciones Jurídicas de Gayo*, texto y traducción, Ediciones Jurídicas de Chile, Santiago de Chile.

THORPE, LARRY W., KARIN N. WESTLUND, LYNN M. KOCHERSPERGER,
CREED W. ABELL Y RICHARD M. DENNEY

- 1987 Immunocytochemical localization of monoamine oxidase A and B in human peripheral tissues and brain, *Journal of Histochemistry and Cytochemistry*, 35(1): 23-32.

TRÍAS, EUGENIO

- 1969 Presentación de la obra de Michel Foucault, *Convivium, Revista de Filosofía*, 30: 55-68.

TROPÉ, HÉLÈNE

- 1994 *Locura y sociedad en la Valencia de los siglos XV al XVII*, Centre d'Estudis d'Història Local, Diputació de Valencia, Valencia.

VAN TOL, HUBERT H., CAREN M. WU, HONG-CHANG GUAN, KOICHI OHARA,
JAMES R. BUNZOW, OLIVIER CIVELLI, JAMES KENNEDY, PHILIP SEEMAN,
HYMAN B. NIZNIK Y VERA JOVANOVIĆ

- 1992 Multiple dopamine D4 receptor variants in the human population, *Nature* 358: 149-152.

VAN PRAAG, HERMAN M.

- 1984 Depression, suicide and serotonin metabolism in the brain, en R. M. Post y J. C. Ballenger (eds.), *Neurobiology of Mood Disorders*, Williams & Wilkins, Baltimore: 1: 601-618.

VIQUEIRA, CARMEN

- 1965 Los hospitales para locos e inocentes en Hispanoamérica y sus antecedentes españoles, *Revista de Medicina y Ciencias Afines*, 270: 1-35.

VOGEL, FRIEDRICH

- 1959 Moderne probleme der Humangenetik. *Ergebnisse der Inneren Medizin und Kinderheilkunde*, 12: 52-125.

WEINBERGER, DANIEL R.

1988 Schizophrenia and the frontal lobe, *Trends in Neurosciences*, 11:
367-370.

“LOCURA” Y TRANSGRESIÓN SOCIAL: LA NOCIÓN DE *LOWÍAME* ENTRE LOS RARÁMURI DE MÉXICO

Alejandro Fujigaki Lares e Isabel Martínez Ramírez

Posgrado en Antropología FF y L-IIA, UNAM

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es, desde una perspectiva antropológica, exponer una formulación del concepto rarámuri de *lowíame*; el cual puede traducirse laxamente al español como locura. ¿Por qué acercarnos al tema de la locura, si hoy día desde otras disciplinas no se trata de esta manera el tema de anomalía en la conducta?

Los rarámuri, conocidos como tarahumaras, conforman uno de los grupos que actualmente habitan la sierra tarahumara, región que cubre 17 de los 67 municipios del estado de Chihuahua en México, y que posee una extensión de aproximadamente 60 000 kilómetros cuadrados (Sariego, 2002). La sierra tarahumara es el nombre que recibe la Sierra Madre Occidental en su paso por el estado de Chihuahua; en ella pueden identificarse dos grandes tipos ecológicos: la sierra alta y las profundas barrancas, contrastadas por su relieve, clima y vegetación.¹ Innegablemente los rarámuri se reconocen como una unidad, pero

¹ La primera de ellas tiene altitudes superiores a los 2 000 msnm, y abarca una extensa zona boscosa donde abundan variedades de coníferas, principalmente las pináceas, así como abetos, encinos, madroños y táscales. El clima es extremo de montaña, principalmente en invierno; húmedo y de lluvias abundantes en verano y deficientes en invierno. La precipitación anual es de 800 milímetros en promedio. Las lluvias en invierno son, por lo general, en forma de nieve, y en verano se presentan ocasionalmente como granizo. Las temperaturas máximas pueden alcanzar los 27° C y las mínimas 15° C bajo cero. Las barrancas profundas tienen altitudes inferiores a los 1 000 msnm, con una vegetación xerófila tropical compuesta de especies como acacia, pitahayas columnares y diversos tipos de cactáceas. El clima es tropical, con lluvias abundantes en verano y deficientes en invierno. La precipitación anual es de 650 milí-

también se saben diferentes. La variabilidad entre ellos es amplia pero no irreductible; los campos en los que se ha registrado son diversos, por ejemplo, están los estudios sobre el ritual (Merrill, 1988), la lengua (Valiñas, 2001) y el vestido (Aguilera, 2005), entre otros.

Nosotros tomamos como caso de estudio el ejido de Norogachi, municipio de Guachochi.² Planteamos un campo de reflexiones que posibilite el diálogo interdisciplinario y partimos de la premisa de que las anomalías conductuales –así como su significado, vivencia individual y social– son particulares en cada cultura.

Adelantamos a los lectores que la noción de “locura” rarámuri está íntimamente vinculada con las relaciones sociales mantenidas con algunos “seres-planta”³ o “plantas con poder”, es decir, aquellas que poseen “espíritu fuerte” (*wéé alewá*; literalmente mucha alma), caracterizadas no sólo por ser ambivalentes y provocar fortuna o infortuna, sino por ser volubles. Los “seres-planta” más conocidos y destacados son el *jíkuri* (*Lophophora williamsii*) y la *bakánoa* (*Coryphanta compacta*),⁴ aunque no son los únicos. Por esta razón nuestra reflexión se ha dividido en dos apartados sobre el tema de la “locura” entre los rarámuri; en éste que es el primero, se plantean las premisas necesarias desde el punto de vista rarámuri para dar cuenta de los procesos y vivencias para estar “loco”. En el segundo exponemos desde un punto de vista etnográfico el papel de algunos de estos “seres-planta” y su relación con la noción que aquí nos interesa.

metros en promedio. Las temperaturas máximas rebasan los 42° C y las mínimas se presentan entre los 12 y 25° C (Granados Pérez, 2006).

² Las temporadas de campo en las que se basa este trabajo corresponden a: abril 2002, abril 2003, octubre 2003 a abril 2004, noviembre 2004, mayo a junio 2005, diciembre 2005 a enero 2006, junio 2006, febrero 2007 y abril y mayo 2007, junio y julio 2008, febrero y agosto 2009. Las comunidades visitadas fueron: Norogachi, donde se realizó la mayor parte de las estancias, Choguita, Pahuichiqui, El Cuervo, Buena Vista y Tehuerichi.

³ El término “seres-planta” es utilizado originalmente por Merrill (1988) para hacer referencia a otros entes que poseen un principio vital, que dota de fuerza y volición a los seres en general: alewá. Nosotros hemos retomado este término pues, desde el punto de vista rarámuri, los seres llamados *Jíkuri* y *Bakánoa* no se reducen a un referente empírico, como puede ser una planta, pues ésta es tan sólo una de sus manifestaciones. Para más información el lector puede consultar la segunda parte de este artículo.

⁴ Los nombres científicos de estas plantas fueron tomadas de Bye (1976).

¿Cómo indagar el tema de la anomalía entre los rarámuri? Cuando se realizó la estancia de campo en el año 2007, teníamos ya un conocimiento amplio del contexto general de su forma de vida y de su visión del mundo. Por ello realizamos entrevistas en torno a lo que algunos rarámuri llamaban "locura". De la misma manera, pedimos que describieran casos concretos de personas conocidas localmente como "locas" y parte de su "proceso terapéutico", es decir, de cómo se "volvieron locos" y de cómo "dejaron de estar locos".

La estructura de este artículo sigue nuestra metodología de indagación en campo, de manera que partimos de un caso etnográfico en el cual se resaltan algunos ejes temáticos pertinentes. Luego presentamos la etnografía clave para dar cuenta de las premisas y los principios básicos que definen la "locura" para los rarámuri, por lo que es necesario presentar parte de su teoría sobre la persona, las relaciones sociales, la ética y el cosmos.

LOWÍAME JÚ, ESTAR LOCO

"Y locos se les llama a las personas que llaman la atención de muchas maneras (...) que pierden la vergüenza y actúan de mil maneras"

Luisa Bustillos, *Mujer tarahumara*

A lo largo de la etnografía de la región,⁵ a los rarámuri se les ha adjudicado el tener un talante serio, reservado y pacífico. Esta opinión puede también escucharse en voz de algunos de sus vecinos no rarámuri (*chabochi*) que, incluso, no dudan en tacharlos de insensibles: "no sienten como nosotros; como que no sienten".⁶ La base de estas afirmaciones es que ante sus ojos son "inexpresivos" y ésta es la percepción que se tiene de los rarámuri como "otros"; es una manifestación de la experiencia de la alteridad.

Dicha experiencia es fundamental en la definición del "loco" rarámuri. En una ocasión pedimos a unos amigos que señalaran las ca-

⁵ Lumholtz (1904), Bennett y Zingg (1978 [1935]), Kennedy (1970), Merrill (1988), Bonfiglioli (1995), entre otros.

⁶ Son abundantes este tipo de expresiones sobre los rarámuri y esta "insensibilidad" la refieren al menos a dos aspectos: en lo físico, por ejemplo, a su resistencia al frío y al trabajo arduo; y en lo emocional, a la supuesta ausencia de llanto en los funerales que ellos realizan para sus difuntos.

racterísticas de un “loco” y uno de ellos respondió con una pregunta: “¿ustedes cómo ven, cómo ven ustedes, si habrá loco aquí? Ustedes que son de fuera, ustedes distinguen más bien a las personas: ‘no, pues éste está loco’”. La pregunta en sí misma es interesante, ya que desde su perspectiva la “locura” es algo que puede verse desde el exterior, desde “fuera”, *desde los ojos de los otros*. Nuestra respuesta fue que nos interesaba más su propia opinión y que en todo caso podríamos decirle “loco” a alguien pero de manera figurada. Declaramos que a ciencia cierta no nos atrevíamos a llamar “loco” a ningún rarámuri porque no sabíamos. Sin embargo, aceptamos que había varios que por su personalidad llamaban la atención. Sin haber terminado completamente la frase, nuestro amigo completó nuestra oración: “como *Fulano*”.

Fulano es el sujeto que tomamos como ejemplo principal. Actualmente tiene unos 60 años; estuvo casado con una rarámuri monolingüe, perteneciente a una familia venida a menos desde hace dos generaciones. Desde que se separaron, ella vive con sus hijos. Si bien se le conoce como artesano, es más célebre por la manera en que actúa cuando ha ingerido algún tipo de bebida alcohólica. Sobrio, “bueno y sano”, dicen los rarámuri, es una persona “normal”; si uno llega a verlo entre un grupo de varones no resalta entre otros, salvo, tal vez, por su cabellera y bigote canoso, grisáceo. Sin embargo, cuando ha bebido “aunque sea poquito”, puede distinguírsele a varios metros de distancia. Por ejemplo, se le ha visto fuera de una tienda tambaleante y gritando, ya sea solo o acompañado; se le reconoce en medio de una *teswinada*⁷ o en el atrio de la iglesia. Dentro del templo católico ha forcejeado con elementos de la policía municipal que intentaban sacarlo por los disturbios que generaba a mitad de la misa.

En una ocasión tuvimos la oportunidad de encontrarnos con él en la mañana del Jueves Santo de 2007 y nos saludamos afectuosamente. *Fulano* lucía “normal”, es decir, recién bañado, con la ropa limpia y arreglada, peinado, trabajando y ofreciendo sus artesanías. Unas horas más tarde él estaba en una tienda del centro del pueblo, propiedad de

⁷ La *teswinada* es definida por Kennedy (1970) como la institución base de la organización social rarámuri. En general, uno de los miembros del grupo doméstico que la organiza, invita a los participantes a trabajar o a participar en el ritual. En la *teswinada* se expresa la dimensión económica, ritual y religiosa; es el espacio por excelencia para concretar nuevas uniones de pareja y para ejercer justicia, además de manifestar la jerarquía social. Desde este punto de vista, el complejo del *teswino* puede ser analizado como un hecho social total (Mauss, 1991 [1923]).

una mujer no rarámuri. Para ese momento ya aparecía desaliñado; el cabello despeinado le cubría parcialmente los ojos; su camisa estaba desfajada, su chamarra y pantalones tenían marcas de polvo; hablaba trabajosamente arrastrando algunas sílabas; sus ojos enrojecidos miraban de manera extraviada. Para varias personas *Fulano* ya “estaba borracho”, “ya había tomado algo”. Cuando llegué a la tienda, la dueña le insistía a *Fulano* que se portara bien, que ya no tomara tanto y que no gastara su dinero. Lo saludamos, en ese momento llegaron unas niñas que lo conocían y sin ser sus parientes le pidieron dinero, él les dio unas monedas para que compraran dulces.

Unos minutos más tarde, *Fulano* salió de la tienda con rumbo al atrio de la iglesia. Se desplazaba de manera zigzagueante, errática; a veces tropezaba un poco, lograba mantener el equilibrio, se detenía brevemente y seguía avanzando. Para ese momento de la tarde ya había bastante gente en el centro del pueblo, y desde la tienda hasta el atrio *Fulano* fue de un lado a otro abordando a algunas personas que se cruzaban en su camino. Así, interactuó brevemente con un pequeño grupo de mujeres rarámuri, con varios grupos de varones chabochi, con un grupo de monjas y un cura, con visitantes o turistas “gringos” y “de México”. Casi todos los que abordó, conocidos o desconocidos, éramos extranjeros de Norogachi. A todos nos golpeaba con fuertes manotazos en la espalda, o si la persona se encontraba sentada, en las piernas. Para el cura, monjas, hombres o mujeres, jóvenes o viejos, era igual; golpeaba a quienes se lo permitían por tolerancia o por temor. No faltó un par de chabochi que le regresaron el saludo con un manotazo o un golpe con tanta fuerza que llegaron a derribarlo. Salvo las primeras mujeres que abordó, la mayoría de nosotros teníamos algo en común: no éramos rarámuri. Las actitudes de *Fulano* no pasaban desapercibidas, pues tanto las risas como los reproches que se emitían por su comportamiento eran públicos. Cuando él era rechazado en algún lado, se iba a otro.

Todas las personas que consultamos coincidieron en que la razón por la que *Fulano* estaba *lowíame*, se debía a que insultó al peyote, porque “se burló de él” y “no cumplió con la ley que [establece] debe respetar al *jikuri*”. Cuentan los rarámuri que en una raspa⁸, *Fulano* y un acom-

⁸ Las raspas de *jikuri* y *bakánoa* son dos de los rituales más importantes para los rarámuri. Para una descripción y análisis profundo del tema véase Bonfiglioli (2005, 2006, 2007, 2008).

pañante “le faltaron el respeto” al peyote porque, estando borrachos, transgredieron el círculo ritual que demarcaba el escenario y llegaron hasta el altar donde estaban las ofrendas de las víctimas sacrificiales. Se comieron los pulmones (*sonóra*) y el corazón (*surára*) de una de las reses ofrendadas para el espíritu del *jíkuri* y por esa razón, dicen, él les “amarró” el alma, lo que comenzó a enfermarlos y hacerlos actuar mal. Después de ese insulto *Fulano* comenzó a disociar su personalidad: “cuando está bueno y sano es serio, y cuando toma, aunque sea poquito, se vuelve hosco, agresivo”. Un hombre nos dijo que el peyote hace actuar a un *lowíame* porque “como que lo posee (...) así como se pone *Fulano* en la *teswinada*, no’ más cuando están tomados [alcoholizados] eso es lo que hacen: muy hablador o gritón y todo, pues, pero na’ más tomados así actúan los *lowíame*, es lo que hace el *jíkuri* y el *bakánoa*, lo mismo”.

Para que *Fulano* pueda sanar, porque esto es posible, es esencial que su alma más grande, la más fuerte, sea liberada. Para ello es necesario que *Fulano* lleve a cabo un ciclo de tres fiestas dedicadas al peyote, se redima ante él y así logre que lo “desate”. Nos dijeron que habían tenido “que ir hasta Naráachi [lugar de procedencia del raspador que efectuó la raspa el día de su transgresión] a pedirle que los liberara de aquél espíritu... pero ya era tarde, ya era tarde”. Preguntamos si era posible que actualmente se curara. Nos respondieron que ya no era tan fácil, pues para hacerlo “esas personas necesitan consumir el *kíkuri* para que les devuelvan el alma. Consumir y hacer la misma fiesta”.

Sin embargo, *Fulano* nunca ha realizado dichas raspas, por lo que cada vez que su alma más grande o más fuerte se sale de su cuerpo –como cuando está bebiendo–, el espíritu del peyote lo posee de alguna manera y comienza a actuar mal a través de él. Sobran ejemplos de personas que se han suicidado por faltas similares a las que *Fulano* cometió. Cuando la gente platica sobre *Fulano*, lo caracterizan, en castellano, como “tonto” o “loco”.

A partir de este caso etnográfico señalamos dos ejes centrales de la exploración sobre el concepto rarámuri de “locura”. El primero se refiere a los procesos corporales y anímicos que se expresan en la conducta, que en este caso es “anómala” e incluso calificada como negativa. Aquello que sucede con las *alewá* de *Fulano* es primordial para dar cuenta de ¿por qué en estado de ebriedad se “enloquece”, es decir, se convierte en un transgresor de las normas sociales? y ¿por qué el *jíkuri* ha robado su alma y eventualmente lo posee? Para responder, nos

acercamos a la teoría rarámuri sobre la persona. El segundo eje, en consecuencia, aborda la transgresión de un vínculo social; en primera instancia con el *jikuri* y, en segunda con el resto de las personas. Así, en nuestra reflexión incluimos la ética rarámuri.

LA TEORÍA RARÁMURI SOBRE LA PERSONA⁹

Para los rarámuri, las personas son fundamentalmente diferentes. A diferencia de la idea de humanidad englobante, en el pensamiento rarámuri cada sujeto es único¹⁰ por su composición, su género, su edad y su filiación étnica. Lo anterior se expresa en su teoría sobre la corporalidad, los procesos anímicos, emotivos y oníricos, en el sistema de parentesco, en la división sexual del trabajo, así como en las relaciones interétnicas; de manera que existen diversos términos para referirse a los humanos, y su uso dependerá de quien se habla. Más adelante se analiza la importancia de este concepto de persona única, pero en estas líneas nos centramos en la composición de la persona rarámuri.

Los cuerpos (*karíra*, *repokára*, *sapá*) y las almas (*alewá*, *iwigá*) rarámuri, mucho antes de nacer, definen algunos lugares que el nuevo ser ocupará en diversas redes sociales respecto a sus parientes divinos (*Onorúame*, El-que-es-Padre –identificado con la deidad solar– y *Eyerúame*, La-que-es-Madre –identificada con el astro lunar) y morales (padre, madre y hermanos). Esto se expresa en la filiación étnica que diferencia a los rarámuri de quienes no lo son, así como en la terminología del parentesco. Incluso, el género es definido por *Onorúame*, ya que éste es quien sopla –dentro de los cuerpos formados por semen y sangre menstrual– un número definido de almas: tres para varones y cuatro para mujeres, de tal manera que se nace siendo único.

⁹ Para un análisis más extenso sobre la noción de persona rarámuri, véanse Martínez y Guillén (2005), Martínez (2008) y Fujigaki y Martínez (2008).

¹⁰ A partir del estudio del proceso mortuorio rarámuri, Fujigaki (2005) señala que la particularidad de cada ser humano se hace evidente en el momento de la última ceremonia fúnebre que se realiza a todo sujeto fallecido. En estas ceremonias pueden observarse los elementos específicos que constituyeron a ese difunto. Cada rarámuri es un ser excepcional, de alguna manera inigualable, es distintivo de sí mismo y por ello "cada muerte es única (...) cada uno de los elementos utilizados [en el ritual] corresponderán a la especificidad de cada muerto, a sus gustos y aficiones: de comida, de juego, de trabajo, de vestir, de beber, de bailar, etcétera" (Fujigaki, 2005: 84).

Existen diversos términos para hablar del cuerpo. En la zona de Rejogochi, así como en otras regiones de la sierra oriental (Brambila, 1976 [1953] y 1983 [1953]; Lionnet, 2002), el cuerpo es llamado *sapá*, término que remite a las porciones carnosas, a la carne en sí misma y al cuerpo (Merrill, 1988: 87). En la zona de Samachique, Hilton (1993 [1959]: 37, 100) registró cuerpo como *ichuromi* y cuerpo gordo como *sapé*. En Norogachi el cuerpo es denominado *repokára*, palabra usada para referirse al pecho, la espalda y el tronco como una unidad, así como al cuerpo. En ocasiones, el cuerpo también es llamado *karíra*, es decir, estuche o casa.

En los tres términos registrados es posible identificar ciertas cualidades atribuidas al cuerpo: *sapá* indica la cualidad material del cuerpo, en donde éste se entiende como un soporte. Al extender el significado del término *repokára* al cuerpo, los rarámuri hacen evidente en su conceptualización la importancia del pecho, la espalda y el tronco. Los procesos vitales de mayor relevancia para el mantenimiento de la vida tienen lugar en el pecho; dentro se encuentran el corazón, los pulmones y la tráquea, así como las almas que habitan en el corazón. Desde la perspectiva rarámuri, estos componentes conforman una unidad semántica que explica el desarrollo y el mantenimiento de la vida. Por medio de la sangre que corre por las venas, la fuerza vital proporcionada por las almas se transmite a todo el cuerpo. La sangre, formada en el corazón a partir de los líquidos consumidos, se filtra en los pulmones. El aliento y la respiración, en consecuencia, son una expresión de la fuerza vital, de las almas mismas.

La identificación entre las almas o espíritu, el aliento y la respiración tiene diferentes expresiones. Lingüísticamente, *arivá* e *iwigá* remiten indistintamente a cada uno de ellos. En los mitos de origen, *Onorúame* dota de vida a las figuras de barro mediante el soplo divino y, como ya se ha dicho, durante la gestación El-que-es-Padre sopla en el corazón la fuerza vital, es decir, las almas. En algunas acciones curativas los especialistas rituales soplan en la boca de los enfermos. Angelita Loya, rarámuri, mencionó que el sentido de esta práctica es transmitir “la fuerza” de una persona a otra a través del aliento. Finalmente, el corazón y en ocasiones los pulmones de los animales sacrificados son la ofrenda principal de los altares en los distintos rituales, como en Tehuerichi. En la zona de Norogachi se cocina un caldo de corazón, pulmones y tráquea que, junto con la sangre sacrificial, será el primer alimento ofrecido a

las deidades y por tanto constituyen el "alimento de *Onorúame*", ya que en ellos radica la vida misma (Fujigaki, 2005, 2009).

De esta forma, las almas se caracterizan por las cualidades del aliento, son como un aire, etéreo y ligero que contiene la fuerza vital. A estas entidades se atribuyen las capacidades cognitivas, expresadas en el habla y la acción, las emotivas y las oníricas. Como veremos más adelante, estas capacidades son el fundamento de las relaciones sociales y, por tanto, son imprescindibles para explicar el tema que nos ocupa.

Por último, el cuerpo es entendido como un estuche o casa en el término *karíra*. Si el cuerpo es una casa, debe ser entonces la casa de las almas (Merrill, 1988: 104). Dentro, estas entidades anímicas deben cuidar y procurar el bienestar de su hogar; son como un grupo de parientes, únicas pero homogéneas en su constitución. Dado que conforman un colectivo en sí mismas, las almas de cada persona pueden organizarse dentro del cuerpo como un grupo de autoridades rarámuri o como un grupo doméstico. Cabe señalar que una de las cualidades más importantes de las almas es su multiplicidad, dado que esto permite una de sus actividades más importantes: salir y entrar del cuerpo. Durante la vigilia y principalmente durante el sueño, una de las almas o parte de ellas abandona el cuerpo.

El alma fundamentalmente se concibe como una multiplicidad antes que como una unidad. Existen versiones distintas acerca de la naturaleza múltiple de esta entidad. Merrill (1988) ha documentado al menos dos, las cuales coexisten en una misma comunidad. En la primera, cada persona posee sólo un alma que habita en todo su cuerpo y permite el movimiento; cuando sale de su soporte corpóreo, por ejemplo durante el sueño o la embriaguez, sólo una parte de esta entidad deja el cuerpo. Esta idea del alma única que se fragmenta es la más común en la zona de Norogachi. En la segunda versión que describe Merrill, cada persona posee un número variable de almas que se distribuyen en todo el cuerpo y disfrutan de cierta autonomía. Pueden ser clasificadas como grandes y pequeñas; las primeras habitarán en el corazón y en la cabeza, las segundas en las articulaciones dado que son las encargadas de dotar de movimiento al cuerpo. Bajo esta premisa sólo las almas grandes salen del cuerpo dejando a cargo a las pequeñas.¹¹

¹¹ Esta variabilidad del concepto del alma puede ser explicada por el paso de la historia. Así, en Norogachi, la versión del alma única puede ser atribuida al trabajo de evangelización que ha sido fuerte y constante en la región.

Finalmente, en cualquiera de las versiones una de las almas o parte de ellas sigue saliendo del cuerpo.

Este breve repaso por la teoría de la persona rarámuri permite hacer algunos señalamientos sobre el caso etnográfico. El alma de *Fulano*, o el fragmento fuerte de ella, fue *amarrada* por el *jíkuri*, y ésta es la principal causa de su “locura”. La embriaguez, siguiendo a Merrill (1988), es uno de los momentos en los que ciertas almas o ciertos fragmentos del alma salen del cuerpo. Esto explicaría por qué en la sobriedad *Fulano* parece, ante los ojos de los que lo observan, como “normal”, y por qué su estado de ebriedad implica siempre su “locura”: su alma mayor o el fragmento de su alma más grande sale de él y es cuando el *jíkuri* puede *poseerlo* y hacerlo actuar de manera inapropiada y ocasionalmente violenta. Resulta necesario dar cuenta de lo que implica la “normalidad” para los rarámuri.

ÉTICA Y CAMINOS: SER UN BUEN RARÁMURI

*Rarámuri es aquel que, por el mundo como hombres
y por el cielo como estrellas, camina bien*
Montemayor, 1999

El camino y el caminar, como categorías, acciones y espacios para andar remiten al corazón del pensamiento rarámuri. Debemos a Montemayor (1999) las primeras intuiciones sobre la importancia de ambos conceptos. Los rarámuri son conocidos por su gran capacidad de caminantes y corredores (Sariego, 2002); incluso el etnónimo rarámuri traducido de diversas maneras tiene en común la idea de pie (Montemayor, 1999), cuyo campo semántico remite a la rapidez, a la calidad de los corredores y al andar. El camino, como categoría, también ha sido destacado y analizado por otros autores al vincularlo con la danza y la ritualidad (Bonfiglioli, 2005, 2006, 2007, 2008), con los tejidos (Aguilera, 2005) y en la oratoria (Merrill, 1988), en las nociones de la vida (Martínez, 2008) y de la muerte (Fujigaki, 2009; Martínez y Fujigaki, en prensa).

Los caminos y los andares que exploramos en este texto implican los ámbitos antes señalados: los caminos del cuerpo, del alma y de las personas. De la misma manera, remiten al pensamiento, el habla y la práctica, concatenados epistemológicamente. Montemayor señala esta articulación con claridad cuando indica que “*rarámuri* es aquel que por el mundo y por el cielo *camina bien*”, ya que este *caminar bien* radica en

este andar por la tierra, siguiendo correctamente los "caminos éticos marcados por *Onorúame*"; es decir, comportándose según las premisas básicas de la ética rarámuri.

Los caminos del cuerpo y del alma

Las relaciones entre el cuerpo y las almas explican el mantenimiento de la vida y, por tanto, los procesos de salud y enfermedad, así como la conducta de las personas, su pensamiento y acción. La fuerza vital de las almas queda impregnada en la sangre y dota de calor, movimiento y vitalidad a todo el cuerpo. La sangre (*laá*) viaja por las venas o *láboala* (*laá* /sangre/, *boé* /camino/, *-ra* /indica propiedad en primera persona/), por "los caminos de la sangre". Son estos caminos los que permiten el mantenimiento y el desarrollo de la vida.

En ciertas regiones de la sierra, como en Rejogochi, se piensa que las almas residen en distintas partes del cuerpo. Las más grandes son las encargadas del pensamiento, se ubican en la cabeza o específicamente en la coronilla. Las que habitan en el corazón son responsables de las emociones; el alma ubicada en el vientre femenino posibilita la gestación de la vida. Las más pequeñas permiten el movimiento y se ubican en las articulaciones. En Norogachi, el alma –única pero fragmentable– habita en el corazón y en la cabeza, y porciones de ella dotan de movimiento al cuerpo. Independientemente de su habitáculo, a las almas se les atribuyen las capacidades cognitivas, lingüísticas, emotivas y oníricas.

Mo'ora es el término que se utiliza para referirse a la cabeza y *mochogóara* para el cerebro. En algunas frases, tanto cabeza como cerebro aluden no a estos órganos sino a dimensiones de la conducta y del pensamiento, y ambas capacidades son atribuidas a las almas. Tener cabeza (*mo'eame*, *mo'eréma*), tener "sesos" o tener cerebro (*mo'chogówerema*) metafóricamente significa ser inteligente, cuerdo y sensato. De esta forma, estas capacidades atribuidas a las almas y valoradas moralmente se manifiestan en el léxico corporal, pues tener cabeza o cerebro, en última instancia y metafóricamente, implica poseer un "buen pensamiento".

Para los rarámuri, el pensamiento se expresa en las acciones y en las capacidades de oratoria; por tal motivo éstas son las cualidades bajo las cuales eligen a sus autoridades. Aquel que posea la capacidad de hablar en público y actuar correctamente será reconocido como un buen pensador, en tanto que posee un buen pensamiento. Ser flojo

e incapaz de aconsejar a otro es reflejo de un mal pensamiento. Así, pensamiento, habla y acción conforman una unidad significativa en la que se expresan las normas éticas. Esta unidad semántica también se expresa en el léxico corporal de forma que *mo'chówerema* no sólo se utiliza para hablar del pensamiento como una capacidad, sino también de las ideas y las palabras, e incluso de la posesión del alma. La unidad de estos conceptos tan diversos se confirma una vez más en la identificación de los conceptos de “palabra” e “idea” mediante el término *ra'itzári*.

La ética rarámuri está inscrita en el cuerpo, de la cabeza a los pies. Las almas no sólo trazan caminos dentro del cuerpo (expresión además de la vida colectiva de dichas entidades), también salen del cuerpo durante el sueño delineando caminos y perdiéndose en ellos. Así, las almas continúan con la vida social de las personas durante el sueño, teniendo encuentros con diversos seres no-humanos que cohabitan el mundo con ellos. Y más allá del sueño aparece el ritual, como un umbral de las almas contenidas en los cuerpos para comunicarse con sus deidades y otros seres, particularmente de los “seres-planta”, de los que posteriormente hablaremos. Como bien ha dicho Montemayor, rarámuri es aquel que, por el mundo como hombres y por el cielo como estrellas, caminan bien. Veamos qué significa este andar.

El andar de los rarámuri

Para los rarámuri la vida es caminar. Desde muy temprana edad, los niños colaboran en el trabajo familiar, pastoreando los rebaños de cabras. “Los niños chiveros” son una figura constante en la vida cotidiana en la sierra tarahumara. La actividad de pastoreo consiste en cuidar de los rebaños y alimentarlos. En tiempo de frío y secas, que cubren la mayor parte del año, la vegetación es escasa en las cumbres y por ello la alimentación de los rebaños significa realizar largas caminatas por un circuito de algunos kilómetros alrededor de la casa. Al amanecer, los niños de tres a doce años, sacan los rebaños de los corrales, transitan por la sierra, se alimentan de raíces, frutos y otros comestibles que recolectan durante la jornada. Al atardecer regresan.

Los hermanos mayores son los encargados de enseñar a los pequeños cómo caminar. Les transmiten el conocimiento recibido de sus madres, ya que ellas son quienes cuidan, en primera instancia, los rebaños. No sólo se aprende sobre los beneficios y peligros de la vege-

tación y la fauna, sino también sobre el espacio en general. El saber acerca de los caminos es esencial en la conformación social: conocer los correctos, los atajos, hacia dónde llevan, de dónde vienen; distinguir entre los caminos que son para personas de los que son para las cabras; reconocer espacios peligrosos y demarcadores del paisaje como cuevas, arroyos, piedras, árboles, etcétera.

Lingüísticamente, el término *wachía* es utilizado para referirse a lo recto en un sentido físico y moral, de tal manera que expresiones como *wachía surú* (corazón recto), *ku wachiná boé* (enderezar nuestro camino), *wachía ená* (caminar recto) significan vivir correctamente. Luisa Bustillos y Antonio Sandoval, pareja rarámuri con quienes conversábamos una tarde invernal, comentaron que este camino, como metáfora de la vida y de la rectitud moral, es colectivo: "es como ir caminando por un camino, todo el pueblo rarámuri". Salir de este andar colectivo no sólo implica una ruptura ética, una falla en el comportamiento, sino también una ruptura en las redes sociales e incluso la "locura".

Los pies (*rará*) simbolizan la homología entre el camino y la vida moral. Por ello, uno de los insultos más graves que puede recibir un rarámuri es *witararéame* que literalmente significa "el que tiene los pies de mierda". El camino, además de ser un referente empírico fundamental en la construcción social de la persona y de funcionar como espacio preferencial para la transmisión del conocimiento del entorno, es una categoría abstracta que unifica las dimensiones éticas con la idea de la vida.

La intuición inicial de Montemayor (1999) se confirma: el caminar no sólo es estar vivo sino vivir correctamente. *Eyenáma* significa caminar, pero también vivir y comportarse. Esta palabra resume y confirma que caminar, vivir y comportarse representa una unidad. Y el guía en este camino, como Bonfiglioli (2005) señaló, es el Sol. Según Montemayor (1999: 57) el Sol y la Luna son un "ejemplo insuperable de caminantes [...], su modelo espiritual para *caminar bien* [...] sin descorazonarse, sin temer, sin perder la fe", haciéndolo correctamente.

Pero, ¿cuáles son las normas explícitas del buen vivir? ¿Qué permite ser un buen rarámuri? Consideramos que el guía del andar colectivo de los rarámuri es el Sol, *Onorúame*, El-que-es-Padre. Para dar cuenta de esto tomamos como material una breve reflexión de los sermones (*nawesári*) registrados por Merrill (1988) en la zona de Rejogochi. Su finalidad es dibujar un esquema general de la ética rarámuri.

Cada domingo, las autoridades ofrecen sermones a la comunidad. Su forma discursiva es repetitiva, lo cual habla de su función, pues más allá de transmitir nuevos conocimientos se busca reiterar los ya sabidos. Éstos versan sobre tres temas: la relación de los rarámuri con la divinidad, las relaciones en el interior de la comunidad y la forma en la que debe llevarse la vida (Merrill, 1988: 66-69). Lo que deseamos resaltar de los sermones que Merrill recopila son algunas frases que se repiten una y otra vez:

“Sigan el camino de Nuestro Padre y el camino de Nuestra Madre.”

“Cada uno de ustedes camine vigorosamente a lo largo del camino de Nuestro Padre y Nuestra Madre.”

“Nunca dejen de venir aquí a pedir el perdón de Nuestro Padre y Nuestra Madre. Al hacer esto, ustedes siempre caminarán con fuerza.”

“¿Acaso Aquellos que nos proporcionan La Luz son perezosos al caminar allá arriba?”

En estas frases se habla del camino de *Onorúame* y *Eyerúame* (La-que-es-Madre, deidad identificada con la Luna); además se indica que los rarámuri deben seguir estos caminos. En los sermones, la dimensión ética aparece vinculada directamente a los caminos de las deidades a través de un discurso público de dos emociones: la tristeza (*omóna*) y la alegría (*raísa*). Para ellos ambas emociones son producto y consecuencia de la relación entre el cuerpo y las almas de cada persona. La enfermedad, en gran medida, es explicada por la salida del alma y por su permanencia prolongada fuera del cuerpo. La salud, en consecuencia, es entendida como la unión equilibrada entre cuerpo y alma. A la salud se le identifica con un estado de alegría; a la enfermedad, con la tristeza. Estas emociones pueden ser consecuencia o causa de la salud y la enfermedad. Si una persona está triste su alma se debilita y puede ser fácilmente dañada; si está alegre su alma estará fuerte (*iwéera*) y difícilmente enfermará.

Así, los estados emocionales son más que una manifestación del espíritu, estos intervienen en el bienestar o malestar del cuerpo. Asimismo, en los sermones recopilados por Merrill, la alegría se asocia con el caminar, en tanto que la tristeza con detener este camino. Si el camino es la representación de la vida de todas las cosas, detener la marcha implica morir, no sólo para el rarámuri sino también para todo aquello que tiene vida e incluso para las divinidades mismas. Entonces, el camino de los padres divinos, *Onorúame* y *Eyerúame*, no sólo es un ca-

mino ético sino también emocional. Así, el correcto equilibrio emotivo de las personas contribuye cotidianamente al camino de estos astros celestes y con ello a la continuidad de la existencia del cosmos.

En los sermones se expresa un discurso público de las emociones que invita a seguir el camino de *Onorúame* de una manera alegre, contenta y feliz. *Siwéma* se utiliza para hablar de las cualidades de ese andar. Significa '¡no te rajés!', '¡no te vuelvas atrás!', '¡no pierdas tu entusiasmo!', '¡no te descorazones!'; y en un sentido más general: '¡no estés triste!' (Merrill, 1988: 95). Lo interesante de esta palabra es que contiene la raíz *iwéra* cuyo campo semántico cubre conceptos como la respiración, la fuerza y la vida en general. Esta fuerza, efectivamente, es física en el sentido del andar por los caminos serranos, pero también es una fuerza anímica necesaria para recorrer un camino ético.

Seguir el camino de las deidades, además de una estabilidad emotiva, regula la conducta cotidiana. Vivir en armonía es seguir el camino marcado por *Onorúame*. El cual como modelo de conducta es el parámetro de las relaciones sociales. De esta forma, no seguirlo implica romper con la norma y con las redes sociales, enfermedad y muerte individual, social e incluso cósmica. Si los rarámuri no siguieran este camino cotidianamente con el mantenimiento estable de sus emociones y su buena conducta, los dioses se pondrían tristes y dejarían de caminar, de dar luz y calor al mundo.

Es así que mantener las normas establecidas por *Onorúame*, a través de las emociones, el pensamiento y la conducta, permite el mantenimiento de la vida de cada persona y de los rarámuri como redes colectivas. Para lograrlo, ellos deben ser buenos pensadores, es decir, capaces de aconsejar a otros y de actuar correctamente. Las almas son las responsables de todo pensamiento (bueno y malo) y dos manifestaciones de éste son el habla y las acciones. El consejo es una institución rarámuri mediante la cual se transmite el conocimiento de la cultura o la costumbre, definida por ellos como el camino de los antepasados (*anayawári boé*). También reproduce las normas de conducta que rigen las relaciones establecidas en su sociedad, con la divinidad y con otros seres humanos y no-humanos. La acción puede evaluarse en dos ámbitos: el ritual y el trabajo entendidos como una unidad (Fujigaki, Martínez y Salazar, en prensa). El fundamento de los modos de relación desarrollados en ambos es el intercambio recíproco.

Ética y normalidad

En gran medida el correcto mantenimiento de la vida colectiva y, por tanto, de la puesta en práctica de las relaciones sociales deviene de las almas. La ética, el cómo vivir correctamente y ser un buen rarámuri, está incorporado en la carne y en el espíritu, ya que los procesos de maduración y de transmisión del consejo son parte de un mismo devenir.

El caso etnográfico de *Fulano* da cuenta de que al estar ebrio y, por tanto, fuera de sí (o su alma fuera del cuerpo) cometió en el ritual una grave transgresión, provocada por el mal estado de sus almas, que lo llevó a romper una relación social, tácita, con un “ser-planta”; o mejor dicho, a establecer una relación social conflictiva. El *jíkuri*, al saberse ofendido, dañó las almas de *Fulano* y lo volvió “loco”. Como en un juego de espejos, sus almas dañadas expresan su estado en las palabras, las emociones y las acciones, generalmente transgresoras y violentas. *Fulano* perdió el camino colectivo de la ética rarámuri y por eso es calificado como un *lowíame*, que “pega carrera, así nomás”, andando sin rumbo y sin un motivo.

“Llamar la atención”, tal como lo hace *Fulano*, implica valores negativos. Un buen rarámuri debe ser sobrio en su habla y conducta, reservado y serio, ya que esto es una expresión del correcto estado de sus almas. Exacerbar las expresiones en el habla, las emociones y las acciones es mal visto. Ni que decir de la violencia, una de las manifestaciones más condenadas.

Antes de continuar, es preciso señalar que existe todo un campo semántico sobre la anomalía de las almas expresada en la conducta, el habla y las emociones. Durante la indagación en campo, varios rarámuri señalaron distintas anomalías conductuales, pero sólo algunos remitían a nuestro caso etnográfico. Ahora presentamos una reflexión sobre el léxico obtenido, para dar cuenta del campo semántico al que se adscribe la noción de *lowíame*.

La carencia del buen pensamiento y el descontrol

Coincidimos con Merrill cuando señala que para los rarámuri la “locura” es identificada con la carencia del buen pensamiento, el cual es una manifestación directa de las almas. En general, actúa correctamente, sigue las normas colectivas y la costumbre, y trabaja tomando *teswino* y

danzando. En oposición, un mal pensador será aquel que actúe mal. Sin embargo, habrá que mencionar que aquellos que son distinguidos por sus conductas "inapropiadas" o "anómalas" no necesariamente son malos pensadores ni son calificados como *lowíame*.

Merrill (1992) documenta los siguientes términos que se refieren a la locura: *uchuwátiri*, describe personas emocionalmente inestables; *ké richóti*, está descompuesto; *lowíame*, pérdida de control corporal y mental. Este autor también presenta una breve imagen etnográfica que permite distinguir a las personas que actúan extrañamente de las que lo hacen negativamente, siendo sólo las segundas las calificadas como *lowíame*.

Cualquiera cuyo comportamiento sea extraño o sus acciones no se adecuen a las normas de conducta apropiada, llena los requisitos de un loco, *pero a la gente que actúa impropiaemente es más probable que se le caracterice como loca que a aquellos que actúan extrañamente*. Un hombre y una mujer rarámuris que vivían cerca de Rejogochi estaban, por lo menos marginalmente, locos según los modelos occidentales. El hombre se expresaba con dificultad y tenía poco control sobre sus emociones, riendo o llorando inapropiadamente. La mujer vivía sola todo el año en una cueva, vagaba por el bosque en la noche y de acuerdo con los reportes comía carne cruda "como un coyote". Los rarámuris consideraban su conducta como anormal pero no estaban de acuerdo en si deberían ser clasificados como locos o no. Algunas personas insistían en que estaban locos porque actuaban de manera extraña, pero otros pensaban que no estaban locos porque trabajaban por obtener su comida y no le hacían daño a otras personas (Merrill, 1992: 153, 154, el marcaje en cursivas es nuestro).

Los que actúan extrañamente

Es preciso recordar que la conducta y el habla son expresiones del pensamiento (*natári*) y que las almas dan origen a este pensamiento, además de dotarlo de su carácter positivo o negativo. Así, aquello que de alguna manera unifica el sentido del campo semántico al que pertenece el concepto de *lowíame*, más que remitir directamente a la conducta, implica a las almas. De este modo, los términos como *kim natákeri*, *natákeri*, *natákame* y *kem Rechotiri* utilizados para calificar a las personas que desde nuestro punto de vista sufrirían ciertos daños físicos y, por tanto,

conductuales, para los rarámuri dan cuenta de las almas, y se trata de un sufrimiento que se expresa en el cuerpo y en la conducta. Estas personas “son un poco lentas”, “no aprenden rápido” y “se desmayan”. En otras palabras son diferentes, pero no por su conducta, sino por un daño en las almas que se expresa bajo la forma de déficit cognitivo (de pensamiento) y por la ausencia de las mismas (desmayos). Veamos algunas frases tomadas de Brambila (1976 [1953]) a partir del léxico logrado en campo:

Mo'ochí ochosa natagébonare (Lo desmayó de un puñetazo en la cabeza).

Nótzame ne e'mera ga'ó, natagé ne orásua siné kachi (Voy a ver a los trabajadores río arriba, no sea que me hagan tonto).

Ké' tzo sekaresa natagéboneke (Lo durmió [le quitó el sentido] antes de cortarle el brazo).

Tasi natagea bajíwame uku (No hay que beber hasta perder el sentido).

Má ké rogé natagea (Casi perdí el conocimiento o ya no faltaba nada para desmayarme).

We ne natagea gochimea (Voy a dormir profundo), *né mu natagea gochire* (estabas profundamente dormido).

La raíz léxica *natagé-* (o *nataké-* por alternancia fonética entre g- y k-) remite a la salida repentina del alma, misma que puede provocar un desmayo, una falta de pensamiento que conduce a la distracción, perder el sentido por un momento o dormir profundamente. Incluso esta raíz es utilizada metafóricamente para hablar de la muerte, entendida como la salida total del alma. *Kem Rechorí* trata exclusivamente del pensamiento, no de la ausencia del alma, y dado que se puede usar para referirse a los niños implica cierto perfeccionamiento o corrección del mismo; veamos los siguientes ejemplos:

Pe siné kachi Rechorúrepo kiri (De una vez ya entremos en razón).

Kuchi ko ké cho Rechorú (Los niños aún no piensan).

Tasi Rechorú ena ko (Éste no entiende).

Indudablemente, este término remite también a las almas, dado que el buen o el mal pensamiento madura con el cuerpo y con las almas a través del consejo que éstas reciben. Por ello no es extraño que los niños no piensen, al igual que los adultos en ciertos contextos donde deben aprender e incorporar en el alma el consejo o las normas para actuar correctamente.

En estos casos el daño sufrido por las almas se expresa en el pensamiento, mas ¿cómo las almas llegan a sufrir estos daños? Aquellos calificados como *kim natákeri*, *natakéri*, *natákame* y *kem Rechotiri*, son generalmente personas que al nacer su placenta fue tratada incorrectamente. *Kemára* se utiliza para hablar de la placenta y de las cobijas. El tratamiento de la cobija con la que llega al mundo cada recién nacido determina su capacidad para ser un buen o un mal rarámuri. La placenta debe enterrarse en un lugar seco y seguro donde ningún animal pueda comerla; puede ser enterrada o colocada en una cueva, el objetivo es protegerla y preservarla. De lo contrario, "el niño se hace tonto", "va a perder la memoria y no va a saber qué anda haciendo, no va a pensar" (Martínez y Guillén, 2005). Esta misma correlación entre placenta y pensamiento fue señalada en 1935 por Bennett y Zingg (1978). No es explícito, pero es posible que la relación pensamiento-placenta tenga como mediadoras a las almas, que sufren daños en tanto que su envoltura primaria es tratada inadecuadamente.

Estos daños anímicos expresados como bajo déficit cognitivo y desmayos difieren, primero, en la causa que los provoca de aquellos que son denominados *lowíame* y, segundo, por la forma de manifestarse en la conducta, pues si bien los *kim natákeri*, *natakéri*, *natákame* y *kem Rechotiri* son vistos como "extraños" o mejor dicho como "enfermos", los *lowíame* son tenidos como gente mala, es decir, como *chati rarámuri*.

Los que actúan y caminan mal

En otro trabajo hemos advertido que "La locura en términos rarámuri implica ir en contra de las normas sociales: pelear, discutir, asesinar, cometer adulterio; en una palabra, ser incapaz de pensar bien" (Martínez y Guillén, 2005: 123). A partir de una indagación más profunda proponemos que *lowíame* es "aquel que no tiene rumbo". Si se considera que el camino es el símbolo por excelencia de la ética rarámuri, el *lowíame* será aquel que salga del andar colectivo que implica la conducta y el seguimiento de la costumbre, definida como el camino mismo de los antepasados. Así, un loco sueña que anda por caminos por los cuales es imposible caminar, por ejemplo en un eje vertical. Sueños que son indicios de locura, mismos que se expresarán en la conducta, en este caso no extraña sino negativa.

Chati síame o *chati síwea* describen el comportamiento de los *lowíame*. Estas dos expresiones describen un campo de la conducta y su valoración ética, ya que en ambos está presente la palabra *chati* que remite a lo feo y a lo malo, material y moralmente:

We chati ú echi Patricio, we oparúame (Es muy malo ese Patricio, es muy violento).

Echi si tamí busayá matari chati Rímuki (Él nos despierta cuando tenemos sueños feos –pesadillas–).

De la misma manera se utiliza para hablar de algo raro o curioso:

Nori we chati Ra'itza, tabiré inamu arejo Ramí Rá'ítzara (Hablan muy raro, no entienden nuestro idioma).

Chati tumu koyatza éena (Ustedes traen unos sombreros muy curiosos).

Este término también puede usarse como sustantivo, como en los siguientes casos:

Tamí chakena meri chátiri nayuriki (Quita de nosotros las malas enfermedades).

We chátiri ú rejón, tarapé tábiri natemachi (Es hombre muy malvado, no tiene ninguna compasión).

Timí chátiri okochí (Que perro más curioso).

Lo importante de estos ejemplos es que resaltan la idea de que aquello que es calificado como *chati* o *chátiri* sale del campo de “lo común” y se refiere tendencialmente a una cualidad negativa. En tanto, *siáme* y *siwea* son derivaciones del verbo *simea* (caminar-vivir). *Chati síame* o *chati síwea* describen metafóricamente y literalmente el mal andar de aquellos que son *lowíame*, quienes caminan mal y, por lo tanto, viven incorrectamente; en otras palabras son los que tienen una mala vida de acuerdo con el ideal rarámuri cuya apoteosis es la figura del buen pensador.

Así, *lowíame* será aquel que carece de rumbo por su mal andar en los caminos éticos. Antes de revisar algunos ejemplos sobre este término, es preciso advertir que *lowíame* pertenece a un campo muy amplio donde se inscriben las nociones de agitar, comer, envenenar, enloquecer, y todas tienen en común la idea de movimiento, como observa en los siguientes ejemplos:

A'ri tumu lowegá bajibo (Luego lo agitas y te lo bebes).

We ya lowema Rejoí maña kichi, batari na'roa bajisa, we másima ba we okogá mo'orachi (El peyote pronto enloquece a aquel que odia –que le

cae mal: no más lo bebe junto con el batari, y sale corriendo –como loco– con un gran dolor de cabeza).

Pate: Ro'chí ko'iwáara mapa gite lowebo (Es veneno: mata-pescados, para drogarlos, es decir, para que se agiten desesperados y luego mueran).

Kurí Rapako se, we lowé (Acabamos de llegar ayer, tenemos mucha hambre).

La imagen del que anda sin rumbo es por excelencia el perro rabioso:

Okochí we lowíame (Perro muy rabioso).

¿Abichíwari lowíame jú? – mapa reké lowíame ká (¿De veras está rabioso? –parecía tener rabia).

Finalmente, veamos estos ejemplos:

Má mu lowíreama kemu mo'ó, chati echi simí (Ya enloqueció tu cabeza, por eso actúas –caminas mal).

Kame ko mu lowíamea (Qué bueno que te vas a volver loco).

Tasi nachusa ré jíkuri: lowíamea aré (No hay que tocar el peyote, se vuelve uno loco).

Sinteticemos el contenido de estos ejemplos. Primero, queda claro que *lowíame* es aquel que pierde el rumbo, como un perro rabioso, y que pierde el control sobre su conducta, ya que cuando una mujer o un hombre tienen más de un(a) amante se le llama *kochí lowíame*: perro(a) rabioso(a). Esta idea de perder el control es importante, pues si bien el *lowíame* es el que actúa incorrecta y negativamente, como el caso de *Fulano*, no se puede hablar de una intencionalidad total de sus actos a pesar de ser reconocido como un *lowíame*.

Ahora, cabe preguntarse por qué razones un *lowíame* ha perdido el rumbo del caminar colectivo y ético. Los ejemplos anteriores, al igual que la etnografía recopilada, indican que el *lowíame* ha sido, de alguna manera, intoxicado o envenenado, como los peces del río, por lo que su alma inquieta se mueve sin control dentro del cuerpo que es su casa, como los intestinos cuando tienen hambre o como la cuchara que bate el maíz molido en el agua. El movimiento, categoría fundamental del pensamiento rarámuri que explica la vida colectiva (Martínez, 2008), para los *lowíame* es incontrolable por la persona, por sus almas dañadas, por su intencionalidad. ¿Pero qué ha dañado estas almas? Retomemos dos ejemplos anteriores donde se menciona al peyote y tengamos presente el caso de *Fulano*:

Echi jíkuri we ya lowema Rejoí mapa kichi, batari na'roa bajisa, we mási-ma ba we okogá mo'orachi (El peyote pronto enloquece a aquel que odia, que le cae mal: no más lo bebe junto con el batari, y sale corriendo –como loco– con un gran dolor de cabeza).

Tasi nachusa ré jíkuri: lowimea aré (No hay que tocar el peyote, se vuelve uno loco).

¿Qué implicaciones tiene la presencia del peyote en la locura? Mediante los datos etnográficos identificamos otros dos términos que hacen referencia a los *lowíame*: *wichuwáka* (hombre loco) y *muchuwáka* (mujer loca). Ambos remiten a la noción de *wichurí* que puede traducirse como biznaga, dado que es el genérico de las cactáceas. Sumado a ello, los enloquecedores (*lowiwáame*) por excelencia son algunas plantas. Cardenal (1993: 111) también menciona al *uchuwátiri*, *wichuwáriti*; *tubúrisi*; *ricuri*, *datura*, toloache, estramonio, hierba del diablo, floripondio. Bennett y Zingg (1978 [1935]: 229-233) hablan del *witculíki* (*mammillaria heyderi*), la *rosapara*, la *datura meteloides*, el peyote y la *bakánawa*, e indican que los rarámuri “no se atreven a tocar la planta. Todo aquel que la quiebre o la arranque ¡enloquecerá y finalmente morirá!”.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Itinerarios terapéuticos: devenir en un lowíame

Hasta aquí hemos delineado lo que significa ser un *lowíame*, ahora trataremos este concepto a partir del proceso de “enloquecimiento”, es decir, de los itinerarios y posibilidades terapéuticas que se desarrollan en torno al devenir en un *lowíame*. Su origen o causa, como lo muestra el caso de *Fulano*, es una transgresión o agresión social realizada a algún “ser-planta”; transgresión que se codifica como un conflicto entre el espíritu de este “ser” y el o los individuos. En sí mismos los conflictos con estos seres no conducen necesariamente a la locura. La “locura” es la culminación de una relación social mal llevada con estos seres; podría decirse que la razón principal es romper la etiqueta social con ellos. El espíritu de estos seres, por ser más poderoso, dominará por completo al de los humanos, al grado de arrastrarlo, a veces literalmente, a la muerte. Su dominio es referido como una *posesión*, “como una *pegadura* que se queda en el alma” del transgresor, según nos dijo una rarámuri.

Volverse *lowíame* se considera un proceso paulatino –muy semejante a cualquier itinerario terapéutico que se origina como un problema de salud surgido por la afectación del alma– el cual, al no ser tratado mediante las intervenciones rituales adecuadas (raspas), puede volverse un estado permanente que conducirá a la muerte o al suicidio. *Fulano*, en su proceso de enloquecimiento, cada vez tiene menos posibilidades de volver a la normalidad, dado que la fractura social con el voluble y vengativo *jíkuri* se agudiza. Cardenal (1993: 204-205) registra una enfermedad que los rarámuri llaman *lowimea*, y se refiere a aquella que produce epilepsias, ataques de nervios, convulsiones “en que se le van los ojos, se cae, se golpea y se clava las uñas en las manos; [...] [a] problemas de la mente, que se haya enloquecido por preocupaciones; o por haber tomado de alguna planta que lo haya puesto loco; o por hechizo”. Registra a la rabia como un mal mental que “hace que la persona que tiene la enfermedad se ponga como loca [...]; la persona que ya enloqueció por la enfermedad no dura más de dos días” (Cardenal 1993: 204-205).

Generalmente, los *lowíame* son valorados como sujetos de estatus bajo: porque no trabajan bien, beben demasiado, son muy agresivos, reparten golpes constantemente, hablan solos, son muy locuaces, etcétera. El ser *lowíame* implica premisas teóricas tautológicas: se es *transgresor* porque se está *lowíame*, y se está *lowíame* porque se es *transgresor*.

El *caminar mal* y el actuar mal no está necesariamente restringido a los *lowíame*. En realidad, varios autores coincidimos con Merrill cuando menciona que la “hechicería [y por lo tanto los hechiceros] es el epítome de la conducta indebida” (1992: 153). A ellos se suman los malvados, como los asesinos, violadores, ladrones y, en general, los muy violentos; se tiene la opinión de que tienen una filiación diabólica. Sin embargo, la diferencia entre un *lowíame* y un *sukurúame* (hechicero) es clara. Pero estos dos últimos se agrupan si los comparamos con los *owirúame*, ya que se concatenan los campos semánticos relacionados con ellos, como: buenos pensadores/malos pensadores; buenos caminantes/malos caminantes; buenos rarámuri/malos rarámuri; *owirúame/sukurúame*, *lowíame*. Lo que relaciona a estos dos últimos es que ambos se caracterizan como violentos, agresivos y dañinos para otros. No obstante, la diferencia más importante es que los *sukurúame* están conscientes de sus poderes y controlan sus acciones malévolas; en cambio, un *lowíame* no. El descontrol de los locos es total, es decir, corporal, mental

y anímico. Aunque, en general, sus actos se consideran dañinos, para los rarámuri es importante distinguir el origen de ese mal andar, que no por ello deja de ser sancionado. No es lo mismo saber que alguien ha agredido porque es *sukurúame*, a que otro lo haya hecho porque está *lowíame*. Éste puede adquirir las características asignadas al *sukurúame* como las de mal pensador, ser diabólico, de no-persona (Pintado, 2008: 230), pero no tiene el control de sus acciones ni de sus reacciones.

Cuando se habla de un *lowíame*, los rarámuri remiten a diversos ámbitos como es la posesión de un espíritu más fuerte (el de las plantas poderosas) sobre uno más débil (el de los transgresores). También se habla de diversos acontecimientos que sufre el alma de esa persona: puede estar envenenada por algo que quedó pegado a ella, puede estar vagabunda, errática y errante, enferma, deslocalizada, fuera de lugar, perdida, desenfrenada, suicida, triste, tonta, inconsciente, transgresora, siguiendo un mal camino, andar sobre un camino extranjero (*sinu bo'e najato*: seguir, ir detrás del camino del extranjero, del otro) (Moreno, 1998: 177), desviándose del camino correcto (*bo'a anayáguari*, camino de los antepasados).

Un *lowíame* puede ser descrito como rabioso, grosero, conflictivo, exagerado, adúltero, bebedor, sinvergüenza, sonámbulo (lo que significaría un caminar sumamente bizarro, gente que camina dormida e inconsciente, que no tiene el alma en su lugar; si el alma corre peligro porque sale de su casa, podría pensarse que es peor ver salir un cuerpo sin conciencia). Las almas de los *lowíame* pueden encontrarse amarradas, castigadas, secuestradas, presas, raptadas, devoradas, etcétera. Cabe hacer un par de aclaraciones sobre la especificidad del *lowíame* ante los otros rarámuri que siguen un mal camino. Primero, en general cualquier tipo de daño o enfermedad podría expresarse con las descripciones ya hechas; segundo, muchas de las acciones mencionadas no constituyen en sí mismas comportamientos de un loco, como beber, ser grosero, exagerado, etcétera. Sin embargo, la diferencia y la especificidad se encuentra en que siempre se identificará el origen de ese comportamiento, el cual radica en una transgresión y/o agresión que hizo un rarámuri hacia un “ser-planta” con espíritu fuerte.

La “locura”, puede entenderse como el resultado de un conflicto con ciertos seres con capacidad de actuar (*agency*), que en este caso son los espíritus de las plantas poderosas. Dicho conflicto se origina por contacto o ingesta directa, ya sea deliberada o incidental. El proceso

de convertirse en *lowíame* puede enmarcarse dentro de los procesos de salud-enfermedad y es paralelo al de cualquier enfermedad. Por ejemplo, los afectados comenzarán a presentar ciertos síntomas que podrán entenderse como parte de un itinerario terapéutico como cualquier otro, que connotaría, *de facto*, relaciones de alianzas y conflictos sociales entre seres; es decir, se desarrollarán itinerarios de resolución o de intensificación de disputas. El padecimiento se referirá a que un "ser-planta" tiene el alma (*alewá*) de la persona amarrada, sujeta, comida, etcétera. Evidentemente, los rarámuri identifican las diferencias entre enfermarse por un mero confrontamiento entre ellos por envidia, y enfermarse por una disputa con el espíritu del *jikuri* por haberle faltado el respeto.

De acuerdo con lo antes expuesto, definimos que un *lowíame* es aquella persona que ha perdido el rumbo y el correcto andar por el camino colectivo según la ética rarámuri. Su alma ha sido afectada por el envenenamiento de algún "ser-planta" poderoso. Ser *lowíame* se expresa en los sueños, en la conducta, en el habla, en el pensamiento, todo lo cual se debe al daño provocado en sus almas. La locura es la rememoración, la marca de la transgresión social introyectada en la persona, la memoria de agresión/transgresión hacia un "ser-planta". Dicha agresión/transgresión forma parte de la sociabilidad rarámuri; es decir, parte de lo que nosotros llamamos ritualidad, relaciones con seres sociales, no necesariamente humanos. La transgresión debe entenderse en el más amplio sentido: social, ritual, moral, médico, etcétera.

Sumado a ello, una persona no puede enloquecer si no ha transgredido previamente. Sin embargo, hecha la transgresión, la condición de *lowíame* puede ser heredada "genéticamente", según nos dijo una rarámuri, ya que puede trasmitirse del padre o la madre a los hijos. En resumen, para adquirir un proceso de enloquecimiento se requiere de tres tipos de relaciones con los "seres-planta", con espíritus poderosos: transgresión (insultar, ser descortés), deuda (amarre del alma por incumplimiento ritual) o conflicto (confrontación velada o abierta). Desatado el conflicto, el sujeto puede aspirar a curarse consumiendo eso que le hizo mal; para ello hay que realizar una serie de rituales al espíritu del "ser-planta" que lo enfermó. Las raspas son necesarias y con ellas trabajar en conjunto para llevar a cabo la tríada yúmari-sacrificioteswino (Fujigaki, Martínez y Salazar, en prensa). La curación radica en el ritual, es decir, en la restauración de la relación social fracturada.

Se puede tener un conflicto con el *peyote* o la *bakánoa* al grado de morir por una enfermedad paulatina o por suicidio. El morir no implica la finalización del conflicto, pues no se ha resarcido el daño con los espíritus de los “seres-planta” poderosos que lo causaron. Aquí, la muerte es sólo una expresión del problema, ya que el alma sigue amarrada. En tanto que está prescrito que el alma debe llegar al cielo, al lado de *Onorúame*, primero debe solucionarse el conflicto con los espíritus de las plantas poderosas, lo que, en este caso, se aúna con los rituales mortuorios. Tiene que venir una “curación” *postmortem*, es decir, un desamarre del alma para que pueda curarse en muerte y así estar en paz con los espíritus de las plantas poderosas, al mismo tiempo que se llevan a cabo los rituales mortuorios con su respectiva serie de *nutéma*.

Ser *lowíame* o devenir en un *lowíame* es la consecuencia de una ruptura ética que se expresa en las almas y, por tanto, en la conducta anómala o éticamente incorrecta; en la falta de control de las emociones y el habla; en la violencia y en el hecho de dejar de ser paulatinamente un buen rarámuri.

BIBLIOGRAFÍA

AGUILERA, SABINA

2005 *La faja ralámuli, un entramado cosmológico*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

BENNETT, WENDELL C. Y ROBERT M. ZINGG

1978 [1935] *Los tarahumaras. Una tribu india del Norte de México*, Instituto Nacional Indigenista, México.

BONFIGLIOLI, CARLO

1995 *Fariseos y matachines en la sierra tarahumara: entre la pasión de Cristo, la transgresión cómico-sexual y las danzas de conquista*, Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

2005 *Jíkuri sepawa'ame* (La “raspa de peyote”): Una danza de curación en la sierra tarahumara, *Anales de Antropología*, 39 (II): 151-188.

2006 El peyote y sus metáforas curativas: los casos tarahumara, navajo y otras variantes, en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia

nia Olavarría (eds.), *Las vías del noroeste I: una macrorregión indígena americana*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, México: 257-281.

- 2007 Rarámuri worldview and dance, ponencia presentada en la *39th World Conference of the International Council for Traditional Music*, Viena.
- 2008 El yúmari, clave de acceso a la cosmología rarámuri, *Cuicuilco*, 15 (42): 45-60.

BRAMBILA, DAVID

- 1976 [1953] *Diccionario Rarámuri-Castellano*, Obra Nacional de la Buena Prensa, México.
- 1983 [1953] *Diccionario Castellano-Rarámuri*, Obra Nacional de la Buena Prensa, México.

BYE, ROBERT

- 1976 Plantas psicotrópicas de los tarahumaras, *Separata del Cuaderno Científico Cemef*, 4: 49-72.

CARDENAL F., FRANCISCO

- 1993 *Remedios y prácticas curativas en la sierra tarahumara*, Camino, Chihuahua.

FUJIGAKI, ALEJANDRO

- 2005 *Muerte y persona rarámuri. Ensayo sobre rituales mortuorios en una comunidad de la sierra tarahumara*, tesis, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca.
- 2009 *La muerte y sus metáforas. Ensayos sobre la ritualidad mortuoria y sacrificial rarámuri en el noroeste de México*, tesis, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

FUJIGAKI, ALEJANDRO E ISABEL MARTÍNEZ

- 2008 Vida y muerte: La composición del ser humano entre los rarámuri de la Alta Tarahumara, en Juan Luis Sariego (ed.), *El norte de México: entre fronteras. II Coloquio Internacional de Antropología e Historia del Norte de México Carl Lumholtz*, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Unidad Chihuahua, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

FUJIGAKI, ALEJANDRO, ISABEL MARTÍNEZ Y DENISSE SALAZAR

en prensa Trabajar para caminar juntos: el maíz en la vida social rarámuri, en Mauricio Gonzáles (ed.), *Maíz y cosmovisión en el centro de origen*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.

GRANADOS PÉREZ, VICTORIA

2006 *Los costos de la modernidad. Transformaciones económicas de un pueblo rarámuri*, Solar, México.

HILTON, SIMON

1993 [1959] *Diccionario Tarahumara de Samachique de Chihuahua, México*, Instituto Lingüístico de Verano, Arizona.

KENNEDY, JONH G.

1970 *Inápuchi. Una comunidad tarahumara gentil*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

LIONNET, ANDRÉS

2002 *Los elementos del tarahumar y otros estudios lingüísticos*, Ediciones Diocesanas de la Tarahumara, Chihuahua.

LUMHOLTZ, CARL

1904 *El México desconocido*, Charles Scribner's Sons, Nueva York.

MARTÍNEZ, ISABEL

2008 *Los caminos rarámuri. Persona y cosmos en el noroeste de México*, tesis, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

MARTÍNEZ, ISABEL Y ALEJANDRO FUJIGAKI

en prensa Los caminos de la muerte: un modelo de estudio regional para el noroeste de México, en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y Danna Levin (eds.), *Las vías del noroeste III: genealogías, transversalidades y convergencias*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

MARTÍNEZ, ISABEL Y HÉCTOR GUILLÉN

2005 *Ensayo sobre una noción rarámuri*, tesis, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca.

MAUSS, MARCEL

1991 [1923] Ensayo sobre los dones, razón y forma del cambio en las sociedades primitivas, en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 153-263.

MERRILL, WILLIAM L.

1988 *Rarámuri Souls. Knowledge and social process in Northern Mexico*, Smithsonian Institution, Washington.

1992 *Almas rarámuris*, Instituto Nacional Indigenista (Colección Presencias, 48)-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

MONTEMAYOR, CARLOS

1999 *Los tarahumaras. Pueblo de estrellas y barrancas*, Aldus, México.

MORENO NACHÁKACHI, BAUTISTA

1998 Atá ruyé kita kúchowa, en Juan Gardea García y Martín Chávez Ramírez (eds.), *Kite amachiála kiya nirúami. Nuestros saberes antiguos*, Dirección General de Educación y Cultura, Gobierno del Estado de Chihuahua-Oficina Regional para América Latina y El Caribe de la UNESCO-Coordinación de Investigación y Desarrollo Académico Chihuahua, Chihuahua.

PINTADO CORTINA, ANA PAULA

2008 *Los hijos de Riosi y Riablo: fiesta grande y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*, tesis, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

SARIEGO RODRÍGUEZ, JOSÉ LUIS

2002 *El indigenismo en la tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

VALIÑAS, LEOPOLDO

2001 Lengua, dialectos e indetidad étnica en la sierra tarahumara, en Claudia Molinari y Eugenio Porras (coords.), *Identidad y cultura en la sierra tarahumara*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 105-125.

LA FISICOQUÍMICA Y EL ALMA:
RELACIONES ENTRE “SERES-PLANTA” Y NOCIONES DE LOCURA
EN EL NOROESTE DE MÉXICO

Isabel Martínez Ramírez y Alejandro Fujigaki Lares

Posgrado en Antropología FFYL-IIA, UNAM

INTRODUCCIÓN

En el artículo “Los hongos y la cultura”, al reflexionar sobre el trabajo de R. G. Wasson y sus “especulaciones panmicistas en torno a los hongos alucinogénos”, Lévi-Strauss (2001 [1973]) señala que para el ser humano no hay fenómenos naturales en estado bruto, ya que sólo existen conceptualizados y filtrados por la cultura. De tal forma que, al igual que muchos otros fenómenos, los alucinógenos no esconden un mensaje natural; son desencadenadores y amplificadores de un discurso latente que cada cultura tiene en reserva. Así:

En sociedades que, a diferencia de las nuestras, institucionalicen los alucinógenos, puede esperarse que éstos no engendren un tipo determinado de delirio, que estaría inscrito en su naturaleza fisicoquímica, sino el tipo dado por descontado por el grupo por razones conscientes o inconscientes, y que difiere para cada quien (*ibidem*: 220).

El objetivo de este artículo no es elegir, como lo ha dicho este mismo autor en otros textos, “entre una mente plástica que refleja pasivamente la ecología exterior y unas leyes psíquicas universales [...] independientes de toda historia y de las formas concretas del entorno social y natural” (1972: 12). Nuestro objetivo es exponer, desde el campo de la etnografía, el papel de algunos “seres-planta” en la cultura rarámuri y su relación con aquello que laxamente podemos denominar *locura*. En nuestro análisis, la naturaleza fisicoquímica, así como el uso

y la conceptualización de dichos “seres-planta”, no se confrontarán al dato social, ya que si bien existen efectos fisicoquímicos, ampliamente documentados, el concepto y el uso social de diversas sustancias es integral a tal experiencia fisicoquímica.

Siguiendo a Lévi-Strauss (2001 [1973]), sustancias distintas pueden ser utilizadas para un mismo fin, pese a la diferenciación del efecto provocado. ¿Es posible que la cultura condicione o modifique el efecto fisicoquímico de dichas sustancias? La tradición antropológica ha documentado que el uso del cuerpo –excreciones, secreciones, movimientos, tolerancia al frío o al calor, etcétera– es experimentado culturalmente por cada sociedad. De manera similar, las emociones son vividas culturalmente, más aún los sistemas médicos registrados dan cuenta de diversas enfermedades y mecanismos terapéuticos que expresan una particularidad en el concepto y uso del cuerpo.

Mas ¿cómo enunciar este juego entre lo social y lo individual, entre lo cultural y lo biológico sin caer en la inacabable discusión sobre las dualidades conceptuales? ¿Cómo eludir aquel presupuesto del cuerpo pasivo –materia orgánica– sobre el cual la cultura trabaja? ¿Cómo entender las dimensiones enunciadas como un sistema? Nuestro objetivo no es dar respuesta a tales interrogantes, sino enmarcar nuestro discurso en un lente sistémico o quizá más híbrido como lo llamaría Bruno Latour (2007 [1991]), en el cual sólo es posible entender cada uno de los elementos a partir de su relación con la totalidad.

Así, nuestro objetivo no es generar tales híbridos, éstos ya existen; sino plantear desde la antropología y, particularmente, desde la etnografía posibilidades metodológicas para dar cuenta de fenómenos tan complejos como las relaciones entre plantas, sustancias químicas y conductas humanas. De esta manera se busca viabilizar, a través del discurso antropológico, la emergencia de discursos donde los determinismos (biológicos, físicos, psicológicos y sociales) puedan ser sustituidos por argumentaciones más heterogéneas y complejas, tal como los hechos a los cuales nos enfrentamos día a día.

El tema general de este artículo son ciertas nociones que sobre la “anomalía conductual” tienen algunos rarámuri. Para ellos, las “anomalías” conductuales, cognitivas, lingüísticas y oníricas son reflejo de algún daño que sus almas (*alewá*) han sufrido. Entre estas anomalías se encuentra ser *lowíame* o loco, lo que está vinculado a la acción de algunos “seres-planta” sobre las personas; entre ellos están principalmente

ciertas cactáceas. El objetivo de este texto es dar cuenta, desde una perspectiva etnográfica, de dichos vínculos. Así, este artículo se estructura en tres apartados. En el primero se describe el caso rarámuri considerando las premisas corporales y anímicas, así como la ética; ya que es en el campo de las relaciones sociales donde los vínculos entre plantas y locura tienen lugar. En el segundo se amplía el margen de reflexión al comparar el trabajo de Ángel Aedo entre los wixarika (huicholes) sobre los mismos temas: locura, plantas, ética, desorden. El propósito de tal comparación es mostrar otras variables del tema que nos interesa. Por último se abre el panorama espacial, temporal y etnográfico. En la tercera parte presentamos una perspectiva muy general del consumo de algunas sustancias intoxicantes, la finalidad es mostrar indicios que permitan formular preguntas sobre la articulación de la vida social de algunos pueblos nortños y el tema que nos ocupa.

I. PLANTAS Y LOCURA RARÁMURI

Ser un lowíame o de la noción de locura rarámuri

Toda anomalía expresada lingüística, cognitiva y conductualmente, desde el punto de vista rarámuri, es causada por algún tipo de daño anímico; es decir, de lesiones que sufren las entidades anímicas. Somos conscientes de que la noción de *anomalía* implica una experiencia particular que deconstruiremos en este apartado y a lo largo de todo el texto. De la misma manera, las nociones de persona, corporales y anímicas son específicas dentro este contexto.

Como se ha dicho, cada rarámuri posee un grupo de almas que varían de acuerdo con el género: tres para el hombre, cuatro para la mujer. Estas almas son llamadas *alewá*, viven y se organizan como los parientes en una casa; en consecuencia el cuerpo es la casa de las almas. Existen diversas versiones sobre el número de almas y sus relaciones, algunas de las cuales coexisten en la misma comunidad (Merrill, 1988). Ciertas versiones hablan de tres o cuatro almas indistintas, ubicadas diferencialmente en el cuerpo; otras describen un alma única pero capaz de fragmentarse de manera múltiple. En general, las nociones de las entidades que animan a los rarámuri implica la multiplicidad antes que la unidad. Esto será relevante más tarde. Las *alewá* son las responsables del cuidado del cuerpo, su casa, a ellas también se les

adjudica la capacidad de pensamiento, así como del lenguaje y de la conducta, dos expresiones del pensamiento. De igual manera, las *alewá* son las responsables de las emociones.¹

Las “anomalías” se expresan en el habla, la conducta y el pensamiento, y si las entidades anímicas son las responsables de estas capacidades y de muchas otras como las emociones y los sueños –poco visibles para otros pero que al igual manifiesta ciertas anomalías–, entonces eso que los rarámuri identifican con “lo anómalo” es una expresión del estado de las almas, que en este caso son reflejo del daño que han sufrido. De hecho, los agentes y los modos de afectación implican alteraciones diferenciales que conducen a expresiones particulares de conductas, formas de hablar y de aprender, de controlar las emociones y de soñar que son identificadas como “anómalas”. Veamos algunos ejemplos.

En campo identificamos diversos términos para hablar de ciertos tipos de “anomalías” o de daños anímicos, entre los cuales destacamos: *kim natákeri*, *natakéri*, *natakéame* y *kim richotiri*. Estos términos fueron traducidos libremente por los rarámuri como: “el que no piensa bien”, “el que no piensa bien antes de actuar”, “el que se desmaya y se le va el pensamiento”, “el que es lento pero no una mala persona”. Estas personas “son un poco lentas”, “no aprenden rápido” y “se desmayan”. En otras palabras, son diferentes pero no por su conducta sino por un daño en las almas que se expresa bajo la forma de déficit cognitivo (de pensamiento) y por la ausencia de las mismas (desmayos).

Sin embargo, desde la etnografía rarámuri es posible destacar que la “anomalía” conductual o de cualquier otro tipo (onírica, lingüística, cognitiva, etcétera) es la expresión de una lesión sufrida en las almas. Así, un daño anímico provoca, en ciertos casos, daños físicos, pues si las almas no cuidan el cuerpo, como cualquier casa, se arruina gradualmente; en otras situaciones provoca daños éticos.

En el artículo precedente tratamos las relaciones entre los daños anímicos y la ética rarámuri, ahora vamos a resaltar algunos de estos vínculos. Las almas maduran junto con el cuerpo, este proceso es el

¹ Ana Paula Pintado (1998) documenta que en la zona de Barrancas es posible identificar otras variantes sobre las nociones anímicas y corporales; así como versiones alternativas del vínculo entre almas, pensamiento y emociones. La autora adjudica principalmente esta diversidad al papel de la evangelización en la zona de las cumbres y a la lectura de ciertos investigadores sobre el tema.

resultado de las palabras dadas a cada infante mediante diversas formas del consejo (*nawesári*). El consejo contiene idealmente parte del conocimiento y de la normatividad que los primeros rarámuri (*anayawáris*) recibieron de *Onorúame* (El-que-es-Padre), deidad masculina identificada con el Sol. Así, los consejos generalmente remiten a pautas de conducta que implican ser “un buen rarámuri”, lo cual involucra seguir una normatividad social para con otras personas, con las deidades y otros seres que habitan el cosmos. La vida es por definición colectiva, tal como la de las almas, por ello ser “un buen rarámuri” es fundamental para la continuidad de su existencia como hijos de *Onorúame* y del mundo en general (*kawichí*, término con el que refieren al mundo rarámuri, es decir, la sierra tarahumara). “Ser un buen rarámuri” es caminar y vivir en un andar colectivo.

Lowiwáame: *las plantas como “enloquecedores”*

Es necesario precisar quiénes son las plantas para los rarámuri, ya que esto explica en gran medida por qué son la principal causa del ser *lowiame*. Desde nuestras primeras visitas a la sierra tarahumara fue posible percibir que el universo habitado por los rarámuri (*kawichí*) estaba de alguna manera impregnado de vida e intencionalidad. Escuchamos hablar de osos parlantes y árboles llenos de sabiduría que entregaban música y sueños a las personas; relatos donde las serpientes eran hombres malvados encubiertos; sueños donde la gente vivía bajo el agua y había que dejarles ofrendas. Este mundo *animista*, debemos aclarar, no puede ser definido como una proyección de los atributos humanos al mundo. Por el contrario, eso que podríamos calificar como humano (pensamiento, palabra, incluso cultura) es anterior a la creación de los rarámuri por *Onorúame*. Hoy día ellos se perciben a sí mismos como un colectivo más, dentro de una serie de colectivos y formas sociales con los que coexisten y con los que es necesario mantener relaciones, como son los vecinos no rarámuri (*chabochi*) de la zona, gente de otros países, sus deidades, la gente que vive en el agua, los muertos y algunos “seres-planta”. De tal manera que los rarámuri forman parte de algo que hemos denominado en otro lugar una sociedad cósmica (Martínez, 2008).

Diversos etnógrafos han hecho mención del papel fundamental que las plantas tienen en la vida de los rarámuri (Lumholtz, 1904; Bennett y Zingg, 1978 [1935]; Wynhdam 2004). Sumado a ello, han in-

dicado que las plantas medicinales y algunos árboles como los pinos tienen almas; es decir, principios que los animan y dotan de capacidad de acción e intencionalidad (Merrill, 1988; Bye, 1976). Otros más han hecho breves indicaciones sobre el vínculo que algunas plantas psicotrópicas tienen con la locura y la muerte (Merrill, 1988; Bye, 1976: 52). Durante la indagación en campo, los rarámuri mencionaron diversos “seres-planta”, particularmente cactus: *kusinowa*, *wichuri* (*Mammillaria heyderli*), *u'mí*, *tuburisi*. En todo caso se referían a distintos tipos de cactus. Sin embargo, a pesar de que todos podían provocar locura, ésta era principalmente adjudicada al *jíkuri* y en menor medida a las *bakánoa*. Por ello centraremos la descripción en ambas.

Merrill (1988) al realizar la descripción de la cosmología rarámuri mediante el análisis de los sermones ofrecidos en el área de Rejogochi, hace referencia a distintos seres, entre los cuales menciona *plant people* como: *bakánawi* (*Scirpus* sp.), *híkuri* (varios cactus incluido *Lophophora williamsii*), *uchurí* (diversos cactus como *Echinocereus*, *Cpnyphanta*, y *Mammillaria*) y *rikúhuri* (*Datura* sp.)² La descripción es breve; trata de la relación positiva, negativa o ambivalente de cada una de estas *plant people* o “seres-planta”. Merrill las define como seres o personas, no sólo porque los rarámuri se relacionan con ellas bajo formas de sociabilidad específicas sino porque tienen almas (*alewá* en Norogochi, *ariwá* o *iwigá* en Rejogochi) similares a las humanas, por ello se pueden ver fundamentalmente en el sueño y actúan como seres humanos.

Siguiendo a este autor, es preciso destacar que la objetivación del alma de estas plantas es sólo una de sus manifestaciones. En sueños la gente *ve* a estos “seres-planta”, particularmente a la *bakánoa* y al peyote, como personas. Angelita Loya y su madre Salomena describieron al peyote tal como lo ven en sus sueños: “Es una persona chiquita, como soldado, vestido”, “como los soldados, esos, guachos”, “tiene su cachuchita y luego su rifle y son de este tamaño, así lo sueña uno”. El hecho de que estos “seres-planta” sean descritos como agentes externos y *chabochis*, tiene múltiples implicaciones que rebasan las intenciones de este artículo, además de que este tema ha sido trabajado recientemente por Bonfiglioli. Si la ética rarámuri se concretiza en la compleja idea del camino, este autor señala que: “el camino de la rectitud que sembró el peyote (*jíkuri*) y la *bakánoa*, son plantas tendencialmente benignas y a

² La identificación científica fue tomada de Bye (1976).

la vez temidas, con las cuales los indígenas tejen una relación importante” (2008: 625). Asimismo, en su reseña sobre la *bakánoa* y el *jíkuri* en la sierra tarahumara, resalta que diversos tipos de plantas pueden ser definidos con un nombre o con otro. Lo que nosotros buscamos aquí es resaltar su definición sociológica, ya que esta condición posibilita que ellos sean la causa primera de la “locura”.

Así, *bakánoa*, *bakánawa* o *bakana* ha sido identificada como *Scirpus* (Bye, 1976) y como *Ipomea* (Lévi, 1993); y para el peyote o *jíkuri* tenemos: *mulato*, *rosápara*, *sunami* y *hualula*. Pero en términos de la pragmática rarámuri pueden hacer referencia a diversas formas vegetales que en común tienen una esencia anímica. Como Aedo (2008) señala para el caso del *kieri* entre los *wixarika* (huicholes), que veremos a detalle más tarde, la especificación taxonómica y la ausencia de genéricos entre las plantas tiene un trasfondo sociológico. Así, otorgar un nombre a cada planta es una objetivación de su individualidad como ser; se le reconoce que posee alma, que además le otorga agencia e intencionalidad. Los genéricos que hacen referencia a distintas formas vegetales, como *bakánoa* o *jíkuri*, por el contrario indican que todas ellas, actuales y empíricas, comparten de alguna manera una esencia anímica, potencial y virtual.

El envenenamiento: la locura como una incorporación de la transgresión

Si bien los rarámuri entrevistados se referían a la locura como un tipo de envenenamiento, es necesario hacer ciertas precisiones. *Nachúkame* es el término utilizado para hablar de este envenenamiento que, de cierta manera, se describe como una forma de posesión; *nachúkame*, en general, significa “pegado o embarrado”, “como cuando algo se pega en la ropa y no puede quitarse nunca más”. En otras palabras, la idea de ser envenenado o poseído por el *jíkuri*, por ejemplo, es tener de alguna manera dentro de sí mismo a los “seres-planta”, los cuales actuarán cuando la voluntad de las almas se debiliten, por ejemplo durante la embriaguez.

El ser *lowíame* es el producto de un daño anímico expresado en ciertas anomalías conductuales, oníricas, cognitivas y lingüísticas. Este daño es efectuado por algunos “seres-planta” que al ser agredidos (voluntaria o involuntariamente), afectarán las almas de los agresores. Esta afectación se refiere a la agitación del alma, al movimiento sin control y a la pérdida del camino, es decir, a la transgresión social en todas sus face-

tas. Estos “seres” se instalan en las almas, se pegan en ellas, embarran sus pensamientos y sus acciones. Por ello, los *lowíame* pierden el control de sus emociones, de su sexualidad y de la ética; desconocen el buen vivir y dañan, lastiman, agraden y asesinan a sus semejantes, pues cada vez parecen acercarse más a los deseos de los “seres-planta” que por venganza buscan romper la vida de quien los ha agredido. El ser *lowíame* puede curarse, tal como Bonfiglioli lo ha descrito en la ritualidad, ya que las rupturas sociales siempre pueden resarcirse y de esta manera dar continuidad a la vida social.

II. UN CASO COMPARATIVO

Hoffman y Ruck (2004) han señalado la profunda y generalizada vinculación entre las sustancias psicoactivas y la vida religiosa de múltiples sociedades. Por ello, han propuesto el concepto *entheogen* para hablar de sustancias alucinógenas o psicodélicas; ya que tal término implica una experiencia religiosa como resultado de su ingestión: “Un enteógeno es cualquier sustancia que, cuando es ingerida, cataliza o genera un estado alterado de conciencia que se considera tiene un significado espiritual” (Hoffman y Ruck, 2004: 112). Nosotros no negamos tal posibilidad, pero no compartimos esta postura por las siguientes razones:

Primero, el concepto de “estado alterado de conciencia” es difícil de definir teórica, metodológicamente y en la observación etnográfica. Segundo, se carece de pruebas para identificar estos estados alterados de conciencia. Tercero, además del método, nuestra aportación sobre la relación entre lo que hemos llamado “seres-plantas” y el ser *lowíame* es etnográfica y la traducción a los términos de enteógenos y locura resultan poco operativos, ya que no son explicativos del caso en particular. Cuarto, el vínculo entre los estados de conciencia y la religión tienen una larga historia en distintas disciplinas y no es nuestro interés de-construir en este momento. Y finalmente, porque consideramos, siguiendo a Viveiros de Castro, que lo que hace la antropología no es explicar el mundo del otro, sino multiplicar nuestro mundo a través del otro. En este sentido nuestra lectura se dirige hacia el conocimiento de cómo algunos de esos otros dan cuenta de la relación entre cierto tipo de seres, cuya forma actual puede ser una planta, y ciertos estados del alma y del cuerpo a su vez profundamente vinculados con la ética. Así, al plantear cierto análisis comparativo partiendo de nuestro caso de

estudio, quizá sea posible traducir las ideas de consumo de plantas y estados alterados de conciencia a otra realidad, en la cual las plantas son seres sociales con los que se tienen relaciones, donde el consumo no es necesario para que esos seres por venganza dañen o envenenen el alma, enloqueciendo a las personas y conduciéndolas a la muerte.

El desorden y el kieri: el concepto de locura entre los wixarika

Durante la indagación etnográfica sobre el concepto de *lowíame* entre los rarámuri, revisamos el trabajo de Ángel Aedo entre los *wixarika*; el cual analiza la noción de desorden entre los huicholes. Por cuestiones de orden, primero presentamos la ficha descriptiva y posteriormente la comparamos con nuestra etnografía.

El *kieri* constituye una expresión radical de las fuerzas ambivalentes del inframundo. Se manifiesta a través de una heterogeneidad de figuras y fenómenos, su manifestación más recurrente corresponde a una planta perenne y leñosa, de flor campaniforme e identificada con la especie *Solandra brevicalyx* (Aedo 2011: 19 nota 2).

El *kieri* aparece como un principio anímico que puede manifestarse en las fuerzas bravas (*muma*) y exteriorizarse en un grupo de plantas. Su estudio conduce a lo que el autor ha llamado “la región más oscura”, misma que remite al problema de la otredad y, por tanto, a la cuestión de los límites, entre los cuales se hayan los de la razón cuya consecuencia es la locura. De esta forma, la búsqueda del conocimiento, como dice Aedo, puede ser la ruina de la razón. El *kieri* aparece, pues, como un principio letal pero también como un principio vital. En sí mismo posee facultades para conceder bienes y virtudes, a la vez que puede burlarse, engañar y perjudicar. Esta es la razón por la cual produce sentimientos ambivalentes entre los huicholes, hecho que complica la identificación de una de sus expresiones materiales: la datura. Sin embargo, ésta no es su única manifestación:

El *kieri* posee la capacidad de metamorfosearse en diversas apariencias, desde una bella mujer extranjera (*ukateiwari*), hasta en una zorra (*kau-xai*), pero sus transformaciones no solamente son del orden de lo sensible, la mayor amenaza sobre los hombres consiste en la quiebra de la razón que producen

los influjos del kieri. Éstos son los dominios del kieri, donde el “mal” encuentra su espacio de realización bajo los conductos de la locura (Aedo, 2011: 49, el marcaje en cursivas es nuestro).

La locura es una de las principales consecuencias del contacto con el *kieri*. Y ésta no es más que el desorden del comportamiento pues el quiebre de la razón entre los huicholes pertenece a una esfera más amplia del entendimiento: el desorden. La ruptura de la norma origina un estado alterado, entendido como locura (*tawet+* borracho de la mente) (Aedo, 2011: 50). Sin embargo, los huicholes buscan al *kieri* pues está vinculado al conocimiento, los juegos de azar, la suerte y la lujuria desvergonzada.

Aedo anota que:

En el pacto (manda) con el Kieri se establece una relación de subyugación del fiel con el espíritu que mora en dicha planta. En este sentido el Árbol del Viento (*kieri*) demanda sumisión pues su vínculo con los hombres lejos de ser de camaradería descansa en el dominio, es por eso que los huicholes consideran al Kieri como una especie de patrón (Aedo, 2011: 6-117 nota 7).

Esto conduce a ciertas prácticas y esquemas de relación con la planta que materializa el principio vital contenido en ella. El *kieri* es percibido por la población local, dice el autor, como una peligrosa fuente de locura. Las expresiones más frecuentes son de miedo, silencio y respeto, “ya que se dice que a quien se atreva a molestarlo, cortándolo o quemándolo, no tardaría en llegarle la locura o la muerte” (Aedo, 2011: 141). La relación entre aquello que se entiende como locura y algunas plantas con alcaloides no es una idea extraña a los pueblos que han habitado y que aún hoy día habitan el territorio americano:

Entre los antiguos nahuas parece haber existido una red de estrechas relaciones entre ciertas plantas psicoactivas con la burla, el engaño, la lujuria, la desvergüenza, el mal y la locura [...]. A grandes rasgos, el grupo de códices citado [C. *Matritense*, C. *Florentino* y *Memoriales con Escolios*] presenta el modo de ser un buen sujeto social en oposición a un caso conflictivo. Es así como después de caracterizar al buen niño, infante, mujer madura, joven, etcétera, se señalan las características del mal sujeto. Dentro de éstas, resultan frecuentes las referencias a las conductas

animadas “con *míxtl*, con *tlápatl*, con hongos”, conjugación que puede traducirse como embriagarse, actuar con locura, perder la razón, o su equivalente, volverse loco (Aedo, 2011: 118).

Para Aedo esto puede ser una transformación cultural dada regionalmente, lo llama proceso de sustitución del significante (planta) vinculado a una conmutabilidad simbólica. El autor aclara que los empates entre el simbolismo y la biología no agotan las correspondencias y señala que:

Una buena porción de los trabajos publicados sobre plantas psicoactivas fue inspirada por el *boom* del movimiento psicodélico, que centró su atención en los llamados “estados de conciencia alternos”, más tarde denominados místicamente “experiencias enteógenas” inducidas por la ingestión de psicotrópicos. Todo lo cual ha contribuido en parte a generar una comprensión estrecha de las llamadas plantas alucinógenas, centrada exclusivamente en los efectos que sus sustancias activas provocan.

El fenómeno que el *kieri* nos ofrece revestiría para el enfoque anterior un escaso interés, ya que el consumo de la *Solandra* entre los *wixaritari* no resulta nada evidente. Con el propósito de salvar cualquier confusión debemos dejar en claro que la importancia del *kieri* no reside tanto en su uso como narcótico, que por cierto resulta ser bastante excepcional, sino más bien por constituir una entidad en la que el pensamiento indígena objetiva y deposita parte de sus más secretas reflexiones

Existen diversos tipos de *Solandraceas* conocidas por los huicholes, identificados mediante un sistema de taxonomía propio. Todos ellos comparten una continuidad anímica pero la fuerza para expresarlos es diferencial. Para los huicholes:

cada planta constituye [...] una entidad particular con un nombre y personalidad propios, de ahí que en momentos lleguen a comunicarse entre ellas y a establecer alianzas con el fin de desorientar a los transeúntes poco cuidadosos.

Finalmente, al concederles a las plantas motivaciones particulares, no sólo se las individualiza proporcionándoles una identidad, sino que el pensamiento también *wixarika* impregna sobre el reino vegetal la imagen de la vida social. En efecto, no será extraño que un *kieri* vegetal individual

disponga en torno a sí discordias, pactos y simpatías. Asimismo, se comprende por qué el ignorar, ofender o maltratar a algún *kieri* constituye una grave falta, cuyo castigo puede demandar la acción coordinada de un conjunto de plantas, o bien la intervención del espíritu que mora dentro del individuo agraviado. De cualquier manera la sanción impondrá al infractor confusión, locura o muerte (Aedo, 2011: 149-150).

Así, dice el autor, el desorden de una relación genera más desorden y cualquier tipo de *kieri* puede producir un síndrome caracterizado por desórdenes del comportamiento llamado *kieri-xiya* que incluyen actos como la desnudez (la cual es reflejo de la insensatez humana), el perderse a causa del viento del *kieri*.

El *kieri* es en sí mismo un infractor que, no obstante, castiga con severidad cualquier transgresión de sus deudos. Toda sanción sitúa al impenitente en los antípodas de la vida en sociedad, por consiguiente el ser humano pierde parte de su condición, y deviene en lo que los *wixaritari* refieren con el nombre de *tawet+*, un borracho de la mente (Aedo, 2011: 246).

Otra fuente de locura es *Taweakame*, la deidad del viento nocturno y de la muerte. Cuando se fermenta mezcal (*tuchi*) o tejuino (*nawa*) deben tomarse ciertas precauciones para que no se les meta la muerte, ya que si esto sucediera se alteraría la bebida resultando una producción deficiente y una peligrosa fuente de enfermedad:

Tal vez la enfermedad a que se refieren los informantes corresponda con la *kierixya* o *mixiya*, pues uno de sus principales síntomas consiste en un estado de desagradable borrachera que aqueja tanto a mujeres como a hombres. Uno de los orígenes de este malestar radica en la deidad del viento nocturno y de la muerte *Taweakame*, quien arrastra consigo los desórdenes mentales (Faba y Aedo, 2003: 165-166).

La relación entre el *kieri* y la locura puede entenderse de la siguiente forma:

Así, como la reacción a los principios activos de estas plantas, las subsecuentes alteraciones, tanto en el ámbito de la percepción como de la conducta, se introducen en un campo de significación cuya relación

inmediata con el mal no es más que el reflejo de la temible y a la vez seductora libertad que conlleva la disolución de las normas, característica fundamental de la locura. Asimismo como lo señalamos en otra oportunidad (Aedo, 2001), la mayor amenaza para los hombres huicholes consiste en el quebranto de la razón que producen los influjos del *kieri*. Son éstos los dominios del *kieri*, donde el “mal”, con el influjo de la locura, encuentra su espacio de realización. Cuando los huicholes vinculan el mal con el *kieri*, el primero parece corresponder más certeramente con la alteración del lugar o la clase de elementos que componen su espacio ritual y con el desorden del comportamiento, lo cual conlleva la ruptura con algunas normas, originando un estado alterado, entendido como “locura”. Por ello es que “el árbol del viento”, uno de los nombres del *kieri*, es visto como una fuente peligrosa de desorientación (Aedo, 2003: 237).

Una breve reflexión comparativa: rarámuri y wixarika

Debemos a Bonfiglioli (2006) el análisis estructural comparativo entre las conceptualizaciones del peyote de rarámuri, navajo y wixarika. Su material son los rituales curativos centrados en el peyote, considerando: “a) la naturaleza del peyote y su ubicación dentro del escenario ritual y cosmológico, b) la intermediación de poderes y actores dentro de este campo, y c) la metáfora del viaje como forma de conocimiento-renacimiento y como vía hacia la curación” (2006: 258-259). El ritual conocido como raspa de peyote implica que el *sipáame* (especialista ritual) conduzca a los enfermos, mediante su palabra y su danza, a diversos lugares:

Simbólicamente, conduce a los enfermos por aquellos lugares, ayudándolos –también gracias al peyote y a las visiones que, antaño, les producía una ingesta cuantiosa del cacto– a encontrar el camino (lo que se expresa en los continuos desplazamientos por el eje este-oeste) y, bajo la influencia transformadora del fuego, a renacer con una nueva condición anímica” (Bonfiglioli, 2006: 269-270).

Este viaje curativo es la reconstitución y renovación de una relación social en conflicto, en ruptura, que conduce en ciertas ocasiones a la locura; como el mismo Bonfiglioli señala: “Es justamente la ritua-

lización de las relaciones entre seres humanos y plantas, tales como el peyote, la *bakánoa* y otros más, lo que caracteriza la actuación de los chamanes de la región que nos concierne” (2006: 360). Si bien los rituales son la resolución de la locura, lo que nos interesa en este artículo es hablar de su surgimiento.

Para los wixarika, el *kieri* es un principio anímico con distintas formas de exteriorización; una de ellas son diversas formas de datura. En el caso rarámuri sucede algo similar pues encontramos una diversidad de cactáceas señaladas como *jíkuri*, cada una, como en el caso huichol, con diferentes nombres. Así, podemos indicar que *kusimowa*, *wichurí*, *u'mí*, *tuburisi*, todas variedades de cactáceas señaladas por los rarámuri en trabajo de campo, comparten un mismo principio anímico y, por tanto, ciertas cualidades de agencialidad y socialidad. Todas son reconocidas como *rijimara*, es decir, hermanas o, para ser más precisos, seres creados de la misma manera, con un origen común, tal como los hijos de un matrimonio, quienes también se reconocen *rijimara*.

De acuerdo con Aedo, para los wixarika el hecho de que las plantas tengan nombres particulares y los genéricos sean ajenos a los sistemas de clasificación, implica cierta personificación de éstas como seres, en este caso como seres sociales con los cuales es posible establecer relaciones. De esta manera, los “seres” que pueden llegar a objetivarse como plantas –pero también como hombres, mujeres y soldados– son sujetos sociales. Esto es relevante si consideramos que en ambos casos los estados de locura devienen de una falta a la normatividad puesta en juego con dichos “seres-planta”.

Considerar que el campo semántico wixarika no es la “anomalía” sino el desorden, abre un nuevo campo de reflexión. Es innegable que la lectura de orden-desorden remite a la tradición mesoamericana y a un *corpus* cosmológico que no comparten por completo los rarámuri. Sin embargo, si consideramos que el orden y el desorden pueden ser entendidos en términos sociológicos más que cosmológicos, su lectura bosqueja diversas posibilidades por explorar. Así, las rupturas de orden ético –sean intencionales o no, tal como sucede entre las personas– es la causa primaria del ser *lowíame* entre los rarámuri. Estos “seres-planta”, las daturas y las cáctaceas, en un caso y en otro son volubles, capaces de dotar de fortuna a las personas, pero peligrosas por conducir al infortunio, a la locura y a la muerte.

Si miramos por un momento parte del sistema social de los rarámuri, descubriremos que un código similar se recrea en las relaciones entre personas. Cuando un rarámuri visita a otra persona, no debe entrar a la casa. Espera pacientemente, todo el tiempo que sea necesario, hasta que el casero salude y lo invite a pasar. El visitante se queda en el umbral de la casa y hasta que recibe nuevamente una invitación a pasar, permanece fuera. Una vez dentro, saluda de mano a todos los presentes y el casero debe ofrecer una bebida y en ocasiones comida. Mientras la visita come, debe quedarse solo en la cocina, ya que mirar a alguien mientras se alimenta puede conducir a la enfermedad. Ingerir alimentos es una cuestión de intimidad y este acto sólo se comparte entre los más cercanos. Incluso, a los invitados no debe servirse el alimento, pues esto también podría enfermarlos. Sumado a ello, es importante que los invitados vean a los caseros utilizar los mismos recipientes que se usan en la vida cotidiana, pues si éste es extraño o viejo puede tratarse de un acto de brujería. Causar daño no necesariamente requiere un acto de voluntad; los antojos, envidias o celos no confesados también pueden dañar a otra persona. Una vez que el visitante termina, agradece y sale de la casa, mantiene una conversación con el casero que sigue las normas de cortesía básicas y que se refieren generalmente al camino de la persona: de dónde vienes, a dónde vas, cuándo llegaste, a quién viste en el camino, etcétera. Finalmente, cuando el visitante quiere despedirse, trata rápidamente el asunto que lo llevó a la casa y se retira sin una despedida formal.

Los rarámuri que hemos conocido son sumamente cuidadosos con la cortesía, pues una falta, por más mínima que sea, puede conducir irremediablemente a un conflicto. Los esfuerzos y el trabajo invertido en la evitación del conflicto son tantos, como los empleados para su resolución. Por ejemplo, aquellos que han entablado un conflicto pueden visitarse y tratar de solucionarlo o pueden invitarse a tomar cerveza de maíz. Los conflictos no se arreglan ahí, pero pueden eventualmente diluirse con el tiempo. El conflicto como una forma de relación es parte integral de su sociología, de tal manera que es creador de lazos sociales y de nuevos intercambios, tal como sucede con los “seres-planta” y la ritualidad que dispara la transgresión de la norma al tratarlos.

Poner el acento en la relación social y en la agencialidad de los “seres-planta” no es arbitrario, ya que en nuestra etnografía como en la de Aedo, el consumo de las plantas en las que se objetivizan estos

seres no es evidente para los wixarika, en tanto que es sumamente controlado entre los rarámuri. Incluso el *jíkuri* entre los rarámuri es curativo antes que dañino; aquello que conduce a la muerte y a la locura es la transgresión ritual, no el consumo. Un cuestionamiento surge, pues si bien la ingesta de peyote entre los rarámuri es escasa (unos gajos apenas para un ritual donde la tomarán diluida en agua de seis a diez personas), entre los wixarika es intensa. Sin embargo, para estos últimos el peyote no es la fuente de la locura, sino las daturas. Este planteamiento permite cuestionar y a la vez abrir posibilidades para dar cuenta de la relación entre las experiencias culturales sobre el desorden, la anomalía, la locura y el consumo de “plantas”, que para los wixarika y rarámuri no son simplemente plantas. Además, como señala Lévi-Strauss, “los mismos tóxicos” –definidos desde nuestro punto de vista como idénticos, bajo el título de peyote– son conceptualizados, utilizados y experimentados de maneras totalmente distintas entre los dos grupos vecinos del noroeste mexicano.

Finalmente, es preciso detenernos en la consideración sobre los campos cercanos de la embriaguez y la locura. Si bien para los wixarika estar loco es estar borracho de la mente, en tanto que el estado de embriaguez se considera negativo, para los rarámuri la embriaguez es algo positivo que permite exaltar cualidades de identidad, resistencia física y prestigio. Una parte fundamental de la vida social rarámuri se desarrolla en torno al *teswino* o cerveza de maíz. Estas diferencias tienen fuertes implicaciones en la vida social de ambos pueblos, así como en sus teorías sobre el ser humano, el cuerpo y las almas, que por ahora quedan fuera de nuestro alcance. Aquello que deseamos resaltar es cómo la cultura, más que dar forma a una masa amorfa, construye realidades diferenciales donde se viven y se experimentan mundos específicos y donde las relaciones entre el orden y el desorden, la anomalía y la normalidad, la cordura y la locura no son referentes o representaciones de una misma experiencia, sino experiencias diferenciales en sí mismas.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

De mezcal, tabaco, peyote y otras sustancias vitales en el noroeste de México

Dado que uno de nuestros objetivos es plantear puentes interdisciplinarios desde la etnografía, deseamos ampliar el marco de descripción

sobre la relación entre ciertas sustancias intoxicantes y la vida social de algunos grupos en el noroeste. La finalidad no es llegar a conclusiones después de comparaciones sistemáticas, sino de sugerir futuras líneas de indagación.

Spicer (1969: 789) indicó que: “En las ceremonias de todos los Yuto-Aztecas fue importante la ingesta de bebidas intoxicantes hechas con maíz, cactus, fruta y otros fermentos”.³ En algunos textos clásicos de la etnografía del noroeste y el occidente de México observamos que dichas bebidas han sido utilizadas por diversos grupos que habitaron y que aún hoy día están presentes en la región. Antes de entrar en materia, resulta necesario advertir que la etnografía sobre cada grupo es desigual, cuantitativa y cualitativamente. No es de nuestro interés presentar información detallada o generalizaciones que salgan de la misma. Por el contrario, nuestra intención es ofrecer un panorama de algunas sustancias tóxicas y de algunos de los usos documentados en la etnografía, con la finalidad de mostrar la diversidad presente, así como algunos puntos de coincidencia.

Entre los grupos asentados en el noroeste y el occidente del país podemos mencionar a los yumano, pápago, ópata, seri, yaqui, mayo, pima, tepehuán del norte y del sur, tarahumara, coras y huicholes. Bajo una visión panorámica, y de manera general, podemos indicar que en esta macro-región se consumen fermentos (de cactus, como el saguaro, y de maíz), destilados producidos internamente y comercializados (de diversos tipos de maguey y agave), tabaco (silvestre y comercial), así como una diversidad de plantas conocidas como peyote y datura. Como hemos aclarado, no buscamos llegar a generalizaciones apresuradas sino apenas hacer algunas indicaciones generales (cuadro 1).

Así, es preciso destacar el papel importante de la datura entre los yumanos, misma que está ausente en el resto de las poblaciones consideradas. De igual manera los fermentos, ya sean de cactus o de maíz, son fundamentales en la vida social de casi todos estos grupos. Podemos anotar al margen, que su importancia es mayor entre los grupos más norteños (papágo, pima, tepehuán del norte y tarahumara); y va decreciendo hacia el sur-occidente. Este es el caso de yaquis, mayos⁴ y

³ “Important in the ceremonies of all the Uto-Aztecas was the drinking of intoxicating, drinks made from corn, cactus, fruit, or other ferments”.

⁴ Según Crumrine (1983: 272), los mayos antiguamente usaban fermentos de cactus y de maíz en ceremonias de iniciación.

Cuadro 1

Panorama del uso de ciertas sustancias tóxicas en el noroeste mexicano

<i>Nombre del grupo</i>	<i>Substancia</i>	<i>Procesos de producción y usos</i>	<i>Notas</i>
Yumanos (Baja California)	Datura (<i>Datura metaloides</i>)	Ritos de iniciación	Según Winkelman y Finelli (2006), el culto a la datura, documentado en los siglos XVIII y XIX, fue una reacción al proceso de evangelización. A pesar de que su uso es anterior a dicho proceso, los ritos de iniciación fueron utilizados como espacio de resocialización para los jóvenes “Every who can buy smokes cigarettes, but drinking (tequila) is disesteemed and fairly rare; no narcotics are used and no alcoholic beverages are made” (Owen, 1969: 878)
Pápago	Tabaco	Ritos de curación; se soplaban el humo sobre el enfermo (Steen, 1943) Ritos para ir a la guerra (Steen, 1943)	“...identifying sicknesses by ‘illuminating’ them with tobacco smoke blown over the patient’s body” (Bahr, 1983b: 194)
	Fermento de saguaro	Summer cactus wine fest	Bahr (1983a: 178-179) registra que en el “Summer wine fest” (náwait) se efectuaban rituales para atraer la lluvia. Dicho ritual se realizaba en la “Smoking house” (jé•ngidakudkí•) o “Rain house” (wá?aki), ya que “fumar era un idioma para tener una reunión”
Pima bajo	Fermento de maíz (kún váki)	Día de San Juan; inicio de las lluvias de verano	El 24 de junio, día de San Juan, iniciaban las lluvias de verano y eran celebradas con esta bebida (Dinnigan, 1983: 179)
Tepehuano del norte	Fermento de maíz (teswino)	Fiestas de trabajo (construir casas y fiestas de cosecha) (Service, 1969: 826)	

<i>Nombre del grupo</i>	<i>Substancia</i>	<i>Procesos de producción y usos</i>	<i>Notas</i>
	Tabaco	Ritos de curación; se sopla sobre el enfermo (Rilley, 1972: 134)	
Tepehuanes del sur	Mezcal o lechuguilla (Service 1969: 824)	Festival del elote y de los primeros frutos en octubre (Rilley, 1972: 135)	
	Fermento de maíz (nauaityl) (Mason, 1972: 148)	Fiestas varias	“No hacen licor con los frutos de cacto o de la pitahaya; tampoco el peyote se usa usualmente” (Mason, 1972: 148)
Cora	Tabaco	Ritos de iniciación (Grimes y Hinton, 1969: 803)	
	Mezcal o destilados	Uso prohibido en las fiestas (Grimes y Hinton, 1969: 811)	
	Peyote	Se usa como en el caso de los huicholes	No usan hongos, ni otros alucinógenos (Grimes y Hinton, 1969: 811)

coras, quienes producen y consumen ciertos destilados pero prohíben su uso en la vida ritual. En cambio, el mezcal parece tener una función opuesta al de los fermentos, pues entre los grupos más nortños es escaso e incluso prohibido su uso, mientras su producción y consumo se intensifica en el sur-occidente. Sumado a ello, observamos que el fermento en el norte y el destilado en el sur-occidente juegan un papel similar, ya que ambos están asociados a las lluvias, a los ritos de iniciación y a los festivales de las primicias. Finalmente, conocer el papel del tabaco resulta mucho más complicado por la escasez de datos presentes en nuestra investigación bibliográfica.

¿Cuál es el objetivo de mostrar este panorama? Primero, dar cuenta de la diversidad de sustancias que son consumidas, de su relación –símil y diferencial– que responde más a cierta tradición compartida estructural e históricamente sobre la cosmología y la sociología de dichos

pueblos, que a una determinación fisiológica. Bajo una visión sistémica, conocer el papel de las experiencias de la relación con ciertas sustancias, plantas y seres, de las cuales su consumo es sólo una de ellas. Implica reconocer sus relaciones en el interior de la cosmología y la sociología de cada uno de los pueblos, así como los campos semánticos a los que se adscribe. Se trata de reconocer, además, los vínculos entre un ámbito cultural y otro dentro de dicho sistema, por ejemplo, entre la organización social y las formas de intercambio y el ritual, el consumo de sustancias, etcétera; lo mismo sucede con los campos referentes a la idea de lo humano, lo social, lo corporal y lo anímico, tal como hemos visto más detalladamente en el caso rarámuri.

Este panorama aporta cierta complejidad a los cuestionamientos que podrían plantearse sobre la relación entre ciertas sustancias tóxicas, la vida social y religiosa de los pueblos norteros de México. ¿Por qué el consumo no es necesario para llegar a procesos de “locura”, como en los casos huichol y rarámuri? ¿Por qué esto está definido por una relación social y su ruptura antes que por un proceso físico-químico en sí mismo? Para dar respuesta a estos cuestionamientos es preciso abrir el campo a la interdisciplina e insertar discusiones históricas sobre la distribución de estas plantas en la región. De la misma manera es preciso dialogar con las ciencias biológicas y químicas para dar cuenta de otra faceta de lo humano.

Para cerrar este estudio, el cual más que dar respuestas nos conduce a múltiples preguntas, haremos referencia una vez más al trabajo de Aedo, ya que resume en gran medida la postura sostenida en este texto:

Dada la apasionada atención a los elementos del entorno ecológico, el infatigable empirismo y el refinamiento de las clasificaciones que nos ofrece la etnografía de las sociedades amerindias, no sorprende que sobre las plantas psicotrópicas se haya desarrollado una serie de concepciones que remiten en parte a sus principios neuroactivos. Sin embargo, la seductora conclusión que llevaría a atribuir a un orden fitoquímico dado la generación de un concierto de regularidades semánticas, no deja de ser heredera de aquella antigua ilusión de explicar lo social por todo tipo de causas ajenas a las sociales; problema clásico, cuya refutación concentró gran parte de los esfuerzos de Durkheim y de paso consolidó la sociología (Aedo, 2011: 120).

Coincidimos con Aedo: es preciso dar cuenta de lo social por lo social, pero como un primer paso. En otro momento se vuelve necesario el diálogo con otras visiones del ser humano y por tanto con otras disciplinas. El trabajo aquí presentado invita a pensar en formas para complejizar el pensamiento antropológico sobre las conductas, partiendo de la complejidad misma del ser humano.

BIBLIOGRAFÍA

AEDO, ÁNGEL

- 2003 La región más oscura del universo. Un paralelo entre el complejo mítico asociado al *kieri* de los huicholes y al *toloatzin* de los antiguos nahuas, en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (eds.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional e Antropología e Historia-Universidad de Guadalajara, México: 221-249.
- 2008 ¿Por qué la ecología es también una ontología? Construcción de los conocimientos eco-cosmológicos de los wixaritari, en Carlo Bonfiglioli *et al.* (eds.), *Las vías del noroeste II: propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 347-374.
- 2011 *La dimensión más oscura de la existencia. Indagaciones en torno al kieri de los huicholes*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

AEDO, ÁNGEL Y PAULINA FABA

- 2003 La destilación del *tuchi* entre los huicholes de Tateikita (San Miguel Huaistita), en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (eds.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad de Guadalajara, México: 161-178.

BAHR, DONALD M.

- 1983a Pima and Papago Social Organization, *Handbook of North American Indians, Southwest*, 10: 178-192.
- 1983b Pima and Papago Medicine and Philosophy, *Handbook of North American Indians, Southwest*, 10: 193-200.

BENNETT, WENDELL C. Y ROBERT M. ZINGG

1978 [1935] *Los tarahumaras. Una tribu india del Norte de México*, Instituto Nacional Indigenista, México.

BONFIGLIOLI, CARLO

2006 El peyote y sus metáforas curativas: los casos tarahumara, navajos y otras variantes, en Carlo Bonfiglioli *et al.* (eds.), *Las vías del noroeste I: una macrorregión indígena americana*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 257-282.

2008 *Bakánoa*, los pequeños seres acuáticos del oeste rarámuri, en Carlo Bonfiglioli *et al.* (eds.), *Las vías del noroeste II: propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 623-650.

BYE, ROBERT

1976 Plantas psicotrópicas de los tarahuamaras, *Separata del Cuaderno Científico Cemef*, 4: 49-72.

CRUMRINE, N. ROSS

1983 Mayo, *Handbook of North American Indians, Southwest*, 10: 264-275.

DUNNIGAN, TIMOTHY

1983 Lower Pima, *Handbook of North American Indians, Southwest*, 10: 217-229.

GRIMES, JOSEPH E. Y THOMAS B. HINTON

1969 The Huichol and Cora, *Handbook of Middle American Indians*, 8: 792-813.

HOFFMAN, MARK Y CARL A. P. RUCK

2004 Entheogens (psychedelic drugs) and Shamanism, en Mariko Namba Walter y Eva Jane Neumann (eds.), *Shamanism. An Encyclopedia of world beliefs, practices, and culture*, ABC-CLIO, Santa Barbara: 89-95.

LATOUR, BRUNO

2001 [1991] *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Siglo XXI, Argentina.

LÉVI, JEROME

- 1993 *Pillars of the Sky. The genealogy of ethnic identity among the Rarámuri-Simaroni (Tarahuamras-Gentiles) of Northwest Mexico*, tesis, Harvard University, Cambridge.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

- 2001 [1973] Los hongos en la cultura, en Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Siglo XXI, México: 212-224.
- 1972 *Estructuralismo y ecología*, Anagrama, Barcelona.

LUMHOLTZ, CARL

- 1904 *El México desconocido*, Charles Scribner's Sons, Nueva York.

MARTÍNEZ, ISABEL

- 2008 *Los caminos rarámuri: persona y cosmos en el noroeste de México*, tesis, Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

MASON, ALDEN J.

- 1972 Notas y observaciones sobre los tepehuanes, en Thomas B. Hinton (ed.), *Coras, huicholes y tepehuanes*, Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional Indigenista, México: 137-156.

MERRILL, WILLIAM L.

- 1988 *Rarámuri Souls. Knowledge and social process in Northern Mexico*, Smithsonian Institution, Washington.

PINTADO, ANA PAULA

- 1998 *Los hijos de Riosi y Riablo: fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*, tesis, Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

SERVICE, ELMAN R.

- 1969 The Northern Tepehuan, *Handbook of Middle American Indians*, 8: 822-828.

STEEN, CHARLIE R.

- 1943 Some notes on the use of tobacco and cane pipes by the Pimas of the Gila Valley, *American Anthropologist*, 45: 641-642.

SPICER, EDWARD H.

- 1969 Northwest Mexico: Introduction, *Handbook of Middle American Indians*, 8: 77-191.

OWEN, ROGER C.

- 1969 Contemporary ethnography of Baja California, Mexico, *Handbook of Middle American Indians*, 8: 871-878.

RILLEY, CAROL L.

- 1972 Los tepehuanes del sur y los tepecanos, en Thomas B. Hinton (ed.), *Coras, huicholes y tepehuanes*, Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional Indígenista, México: 127-136.

WINKELMAN, MICHAEL Y PETER FINELLI

- 2006 El Kusiya: chamanismo entre las poblaciones yumanas del Norte de Baja California, *Culturales*, 11 (3): 111-131.

WYNDHAM, FELICE SEA

- 2004 *Learning ecology: ethnobotany in the Sierra Tarahumara, Mexico*, tesis, Brown University, Athens.

DE LA TRANSGRESIÓN AL ORDEN CÓSMICO: EL PEYOTE EN LOS RITUALES DE LA IGLESIA EN LA MESA DEL NAYAR, NAYARIT

Maria Benciolini

Posgrado en Antropología FFYL-IIA, UNAM

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es abordar un argumento hasta ahora poco estudiado: la presencia y consumo del peyote entre los indígenas cora del occidente mexicano. Los coras, pertenecientes al grupo lingüístico yutonahua, forman parte del área cultural conocida como Gran Nayar o Sierra del Nayar. Actualmente su territorio se extiende en los municipios de El Nayar, y en las áreas orientales de los municipios de Acajoneta, Rosamorada y Ruiz, en el estado de Nayarit. Sus vecinos más próximos son los huicholes, tepehuanes, mexicaneros y mestizos.

Me interesa resaltar el consumo del peyote en un contexto particular: los rituales de las pachitas (carnaval) y de la Semana Santa en la comunidad de la Mesa del Nayar, ambas celebraciones se describen en el marco más amplio del ciclo ritual, pues todos los rituales están entrelazados entre sí y sus significados no pueden ser alcanzados sino a la luz de todo el ciclo.

En la primera parte presento datos históricos y etnográficos que permiten ampliar la perspectiva sobre el argumento central y comprender en qué contexto se sitúa la presente información. Mi hipótesis central es que, aunque el consumo de peyote no sea uno de los elementos más importantes en la vida ritual de los coras, sí tiene un papel sobresaliente en algunos *ritemas*¹ del ciclo ceremonial cora, lo cual puede ayudar a entender mejor el conjunto de sus significados.

¹ Retomo el término *ritema* tal y como lo plantea Gutiérrez (2005). Este autor, al estudiar el ciclo ceremonial de los huicholes, propone estudiar los rituales a través de las unidades que los constituyen y los códigos a través de los cuales se transmite

En primer lugar describiré algunos sucesos históricos que se encuentran en documentos de la época colonial; luego presentaré la información acerca del peyote en las etnografías históricas y modernas para, finalmente, ofrecer una etnografía del consumo del peyote durante las pachitas y Semana Santa en la comunidad de la Mesa del Nayar. La información etnográfica se obtuvo entre noviembre del 2007 y abril del 2008, de manera que abarcó el ciclo ritual anual. Se trata de una primera aproximación sobre la problemática descrita; comprende la información disponible del ciclo ceremonial y una interpretación original de algunos hechos etnográficos, aunque queda mucho por hacer.

DATOS HISTÓRICOS Y ETNOGRÁFICOS

Las hierbas diabólicas: los alucinógenos en algunas fuentes coloniales

En virtud de su interés por las cuestiones religiosas, “mágicas” o “diabólicas”, los misioneros que en diferentes épocas recorrieron el territorio de los coras no pudieron dejar escapar la importancia que cierto tipo de plantas o animales, así como ciertos rasgos del paisaje, tenían en la religión y cosmología indígena. En los textos de la época colonial en asociación con el peyote se menciona otra planta cuyos poderes se describen como extraordinarios: la datura. Otros investigadores han identificado esta planta con el *kieri* (Aedo, 2001; Magriñá, 2002), de la familia de las solanáceas, que contiene alcaloides cuyos efectos sobre el ser humano son muy fuertes.

Uno de los documentos más interesantes acerca de los coras es la *Información rendida en siglo XVII por el P. Antonio Arias y Saavedra acerca del estado de la sierra de Nayarit y sobre culto idolátrico, gobierno y costumbres primitivas de los coras* escrita por el franciscano en 1673. Este informe ofrece una reseña de la organización política de los coras, de su religión y de algunos de sus ritos. Lo que aquí interesa es la descripción de dos deidades que aparecen claramente relacionadas con el peyote y con otra planta, que el misionero llama *tápat*.

[...] después de haber creado Dios el cielo y la tierra, habían salido dos demonios. Uno de la parte del norte y otro de la parte del sur que se lla-

el mensaje. De esta forma, se llegan a reconocer las unidades narrativas que, juntas, permiten entender el sentido de los rituales.

maron *Naycuric* y *Tzotonaric*, que quieren decir *Naycuric* cangrejo creador del peyote y *Tzotonaric* antiguo y tentación de mujer, los cuales rodearon toda la tierra, el *Naycuric*, en su forma de cangrejo, el cual se quedó en medio de la tierra y a este invocan para sus pactos y hechizos, advirtiendo que para la disposición del pacto beben el peyote, habiendo antes ayunado privándose en cinco días de ayunos de no probar sal ni chile y el lugar para su invocación ha de ser cueva, piedra, o agua porque es natural habitación del cangrejo y les resulta de este pacto ver las cosas que suceden, aunque sea en lo más apartado, mirando dentro del agua y también como el cangrejo puede dañar con las tenazas y morder, el dañarse unos a otros y morderse. El *Tzotonaric* tomó forma de culebra y después de haber rodeado toda la tierra y se entró en el mar donde está la estatua de la *Uxuu*, le invocan para la adquisición de mujeres, para tomar formas distintas y hacer hablar los cuerpos, volar por el aire y así se reconoce que el hablar aquel cuerpo del Nayarit y los demás hace relación a dicha tentación y pacto y el llamarle a este demonio tentación de mujer por antonomasia es porque son más viciadas en este pacto mujeres que varones y se reconoce que el hablar aquellos cuerpos es por aquellas mujeres que le asisten que tienen el pacto con este demonio a el cual llaman en otras ocasiones *Chebyma* creador de la yerba *Tapat*, la cual dicen toman para disposición del pacto con este demonio y como la hierba no se cría en tiempo de aguas sino que pasadas empiezan a nacer y retoñar dicen que envía este demonio el *tapaquiagüit*, que ellos entienden agua para criar esta yerba *Tapat*, la cual tienen por dispositivo al pacto y el lugar de la invocación de este demonio ha de ser mirando la propiedad de esta culebra que es vivir en cueva o en agua, a los cuales les resulta para la adquisición de mujeres, para saber de los adulterios, para tomar formas distintas, volar por el aire y hacer hablar los cuerpos y otras cosas que obran por arte nigromántico o de hechicería [...] advirtiendo que el que invoca al *Tzotonaric* para su pacto, tomando la hierba del *Tapat* y no siendo en lugar de su natural habitación queda simple o mentecato [...] (Arias y Saavedra *apud* Calvo, 1990 [1673]: 301-302).

Este texto permite aislar varios aspectos asociados al peyote y al *tápat*, entre ellos su uso y el poder que los indígenas les atribuían. Por un lado está *Nayucuric*, con quien se puede establecer un pacto al consumir peyote después de cinco días de ayuno en un lugar consagrado para este fin. El pacto permite “ver las cosas que suceden” y también

“dañarse unos a otros”. Por otro lado está el segundo “demonio” quien toma la forma de una serpiente. Para establecer un pacto con *Tzotona-ric* es necesario beber de la yerba denominada *tápat* y hacerlo observando ciertas precauciones ya que, de otra manera, se corre el riesgo de enloquecer. Los poderes que se atribuyen a este pacto son el de volar por los aires, tomar formas distintas y “hacer hablar los cuerpos”. El autor menciona que sobre todo las mujeres son quienes establecen este pacto y hablan con los cuerpos. Estos poderes recuerdan algunos de los efectos que causan los alcaloides contenidos en las solanáceas: como la sensación de desplazamiento y de encontrarse en otra dimensión.

Hay otro texto, más antiguo que el de Arias y Saavedra, en donde se mencionan los remolinos y una consulta con un “demonio”. Se trata de la *Crónica Miscelánea*, escrita entre 1650 y 1653 por el franciscano fray Antonio Tello (*apud* Calvo, 1990 [1653]), que narra la historia de la provincia franciscana de Xalisco, proporcionando información sobre el modo de vida y las creencias de los indígenas del Gran Nayar. En una parte se menciona lo siguiente:

[...] y después de haber hecho banquete de su cuerpo se juntaron los mandones y cacique en un pueblo llamado Taxicoringa, y en un baile que hicieron para celebrar el triunfo de la muerte del encomendero, y en medio del corro y danza pusieron un calabazo lleno de vino y alrededor y circunferencia del (*sic*) danzaban, embriagándose con el vino que en él estaba. Estando en estos entretenimientos, un remolino fuerte y violento, arrebató el calabazo, que no lo vieron más, y admirados de esto, hicieron junta de hechiceros, para que le declarasen el misterio de lo sucedido y consultaron al demonio, y de la consulta salió determinado que estuviesen ciertos que juntas las fuerzas y armas de todos los indios, así como el remolino y viento desapareció el calabazo, de la misma suerte, acometiendo ellos a un tiempo a los christianos españoles los acabarían o echarían de la tierra; y que estando en batalla con ellos vendría un viento velocísimo y los llevaría.

Este fabuloso engaño les persuadió a tomar las armas y alzarse [...] causando gran ruina, porque quitaron la vida a muchos españoles y indios amigos christianos, a los fines del año 1540 y principios del 41 (Tello *apud* Calvo, 1990 [1653]: 224-225).

Ya el historiador Everardo Peña Navarro (*apud* Coyle, 1997: 177) había evidenciado la relación entre las danzas agrícolas y las sublevaciones de los indígenas, pero lo que destaca de este texto son tres elementos que parecen estar relacionados con las propiedades de lo que Arias y Saavedra llama *tápat*: la embriaguez, el viento/remolino y la consulta con el demonio. Parece ser entonces que según Tello, la ascunción de este “vino” y la consulta con un “demonio” hayan sido la base de la insurrección conocida por los historiadores como Guerra del Mixtón, en que un gran número de indígenas lograron organizarse y sublevarse en contra de los españoles.

La lectura de estos documentos demuestra que en tiempos de la Colonia el peyote tenía un lugar relevante en la vida ritual y en la cosmología de los coras y que, junto al él, existía otra planta con quien formaba un sistema y que ha sido identificada con el *kieri*.

Así, en los documentos coloniales es más fácil reconocer descripciones acerca del *kieri* que del peyote. Esto resulta particularmente sugerente en perspectiva histórica pues hoy en día la situación se ha transformado radicalmente y el *kieri* parece haber desaparecido de la vida ritual de los coras.

El peyote y el kieri en la obra de Konrad Preuss

Konrad Preuss ofrece muchos detalles sobre la religión y la vida ritual de los coras. No obstante, en relación con el peyote hay muy pocas referencias y todavía menos del *kieri*. Lo que se puede afirmar a partir de esta escasa información, es la relación que estas dos plantas parecen mantener con Venus en sus dos manifestaciones: como lucero de la mañana y lucero de la tarde.

En *Die Nayarit expedition* (1912), el etnólogo registró en el pueblo de Jesús María tres cantos en que se menciona al peyote. El primero es sobre *Hatzikan* que el autor titula: “La naturaleza múltiple de la estrella matutina” (Preuss 1912: II, 6), en el texto el lucero matutino afirma ser el único que conoce el lugar de su nacimiento, el “lugar de la vida” y “la casa de las espigas” que se identifican con el oriente. Menciona los “males” que le hace su madre, la diosa de la tierra. Preuss interpreta estos males como la imposición de la voluntad de la diosa de la tierra sobre su hijo, a quién le pone una “nariz de peyote”. En una nota, Preuss comenta que la asociación entre el peyote y la nariz se debe quizás a la

forma del cacto, y en el mismo lugar afirma que los coras consumen el peyote en las fiestas pero que no existe un verdadero culto dedicado a este cacto.

En el segundo canto: “El dios del maíz muere después de ser preparado como alimento” (*ibidem*: IV, 2), describe cómo la diosa de la tierra se prepara para sacrificar a su hijo *Sautari* (el lucero de la tarde) en el fuego. En primer lugar la diosa viaja a los diferentes rumbos cardinales, al “lugar del más allá”, al “lugar del nacimiento” y al “lugar de la vida” en busca de la raíz del jabón; finalmente la encuentra en el lugar del peyote, puede así bañarse en el poniente y alistarse para el sacrificio de su hijo. En el canto siguiente “la resurrección de *Sautari* y su ascensión al cielo” (*ibidem*: IV, 3), *Sautari* anuncia a su madre que en realidad no ha muerto y que se está preparando para subir al cielo. Preuss (*idem*) menciona que el nombre que traduce como “lugar del peyote”, *moasatse*, deriva de *muasa-tse*, que significa “morada de los venados”.

El *kieri* es mencionado en dos cantos publicados en *Die Nayarit Expedition*: la planta aparece con el nombre de toloache. En esta ocasión los cantos han sido grabados en la comunidad de San Francisco. En el primero Preuss (1912: XVII, 20) sólo menciona que el toloache, que está en la montaña, huele bonito y provoca náuseas. En una nota, el estudioso alemán identifica el toloache con la *Datura Meteloides*, mientras que en su comentario al canto afirma que el significado que esta planta tenía entre los coras parece haber desaparecido. Después de este breve canto sigue otro llamado “el sacrificio del venado” (*idem*: XVII, 21) en el cual *Hatzikan* dice haber matado a su hermano menor *Sautari* bajo la forma de un venado que es llamado, entre otros nombres, “el nacido entre el toloache”.

Una primera conclusión que podemos hacer del trabajo de Preuss es la asociación del peyote y del toloache con la doble representación de Venus. El peyote es asociado con *Hatzikan*, la estrella de la mañana, deidad de carácter luminoso y creador; mientras el toloache aparece más asociado con *Sautari*, el lucero de la tarde, deidad oscura y asociada con la vegetación y el cielo nocturno. Cabe destacar aquí que los dos cantos recopilados por Preuss representan los últimos datos seguros acerca de la presencia del *kieri* entre los coras.

El peyote aparece mencionado también en algunos de los artículos e informes de campo publicados por el etnólogo alemán en el curso de su estancia en la sierra o inmediatamente después. En todas estas oca-

siones el autor sólo cita el efecto estimulante o “embriagante” del cacto (Preuss, 1998a [1908]), sin darse cuenta, al parecer, de su significado y su valor ritual. Sin embargo, es evidente que para los coras el cacto no tiene sólo una función estimulante, ya que se posiciona en el patio del mitote en los lugares reservados a los objetos más sagrados.

Peyote y kieri en las etnografías modernas

Fernando Benítez en la etnografía que llevó a cabo entre los coras menciona el peyote y el *kieri* en la entrevista a un chamán de la comunidad de Jesús María de nombre Pilo (Benítez, 1970). En estos textos el peyote es descrito como un aliado del chamán, quien dice haber nacido más temprano de lo normal porque su madre comió mucho de este cacto (*ibidem*: 342). Pilo cuenta que en un viaje que hizo a Wirikuta (desierto de San Luis Potosí), lugar sagrado donde crece el peyote, ha encontrado a *Hatzikan*, la estrella de la mañana, quien le ha entregado cinco peyotes, explicándole que el cacto le serviría para curar y para poder ver en el pasado y en el futuro; el chamán también dice haber consumido peyote cuando era centurión y debía cuidar el Santo Entierro.

Benítez describe al *kieri* como una fuerza oscura y ligada al pecado, una fuerza que puede enfermar y que tiene el don de transformarse y de asumir aspectos muy diferentes (*ibidem*: 406-408). Hay que aclarar que los datos que presenta Benítez son confusos, ya que resulta difícil distinguir entre la interpretación del autor y las palabras de su informante.

Laura Magriñá (2002) cuando se refiere al *kieri* y al peyote construye un sistema de oposiciones entre las dos plantas. Ella menciona varias fuentes históricas que sustentan su planteamiento, pero no presenta datos etnográficos que puedan demostrar con seguridad que hoy en día el sistema siga vigente.² Margarita Valdovinos (2002) en su investigación sobre el sistema de cargos en el pueblo de Jesús María, menciona la estrecha relación entre el peyote y el Santo Entierro. Los judíos comen el cacto en la Semana Santa, y también se consume molido en la ceremonia de entrega de los cargos de los centuriones, mayordomos y tenanches del santo. Según la autora, los maritecos valoran el aspecto húmedo y oscuro del peyote molido, que hace referencia a las nubes y a la lluvia.

² Cabe mencionar aquí que Aedo (2001) muestra la existencia hoy en día de este complejo mítico entre los huicholes, vecinos de los coras.

Con los coras de la Mesa del Nayar, la única información publicada hasta ahora sobre el consumo y el uso ritual del peyote se encuentra en el texto de Adriana Guzmán (1997), quien menciona que cada cinco años, en el momento de entregar su cargo, la malinche del mitote debe entregar a los principales 15 cabezas de peyote: cinco son ofrendadas a la jícara de la comunidad, cinco son llevadas al cerro de *Tuacamuta* y cinco son para el consumo de los principales (*ibidem*: 56). También afirma que Wirikuta, donde nace el peyote, es considerado el lugar del semen solar (*idem*: 95). En otra parte de su trabajo, aludiendo a las características de *Sautari*, la autora menciona que entre los habitantes de La Mesa dicha deidad es asociada con “una flor roja o de colores que hay en el monte. Esta flor es muy probable que sea la del chieri...” (*ibidem*: 157).

Estos estudios hacen pensar que hoy en día la importancia de las plantas psicotrópicas entre los coras se ha reducido y transformado respecto al pasado. No obstante, los datos que siguen, obtenidos en La Mesa del Nayar entre 2007 y 2008, y su relativo análisis, podrán aportar una contribución sobre este tema.

ENTRE EL ORDEN Y LA TRANSGRESIÓN: EL PEYOTE EN LOS RITUALES DE LA IGLESIA

La vida de los coras transcurre a lo largo del año marcada por un complejo e intenso calendario ritual, en el que se integran los rituales agrícolas, conocidos como mitotes, y los relacionados con la iglesia y la casa fuerte. Los primeros marcan de manera particular algunas etapas de las temporadas agrícolas como es el momento de la siembra del maíz y el de la aparición de los primeros elotes, así como etapas importantes en la vida de las personas. Los segundos son de matriz católica, aunque fuertemente reelaborados por los coras, y en ellos se celebran las hazañas de Cristo en cuanto hijo del Padre Sol y las autoridades políticas y religiosas de la comunidad. Aunque ambos rituales sean integrados en un mismo ciclo, en esta investigación se tomaron en cuenta aquellos pertenecientes al subciclo católico: el Día de Muertos, el cambio de varas y arrullo del rey Nayar, las pachitas (carnaval) y la Semana Santa. Se partió de la hipótesis de que el conjunto de las fiestas católicas constituye una gran narración en la cual confluyen diferentes hilos narrativos que se explican unos a otros sin necesariamente tener un principio y un final definido. Estos hilos narrativos permiten adentrarse un poco en la visión del mundo y las concepciones religiosas de los coras. Por

esta razón, siendo el carnaval y la Semana Santa la parte culminante de un ciclo, para su mejor comprensión es importante mencionar, aunque sea brevemente, los rituales que los preceden.

En el cuadro 1 se presentan las fechas en que se celebran los rituales, el nombre y el mensaje principal que en ellos se expresa:

Cuadro 1
Calendario de los rituales

1 de noviembre	Día de muertos	Recuerdo de los antepasados como lluvias fecundantes y del rey Nayar
1-6 de enero	Cambio de varas Arrullo del rey Nayar	Reiteración del orden de la comunidad; nacimiento
Febrero-marzo	Pachitas (carnaval)	Transgresión del Nazareno; desorden creador
Marzo-abril	Semana Santa	Lucha cósmica entre el Sol y las estrellas, victoria del Nazareno como hijo del Padre Sol

Día de Muertos

Durante la celebración del Día de Muertos, que se desarrolla durante los dos primeros días de noviembre, se rinde particular homenaje a un cráneo humano que se conserva en una capilla de la iglesia y que, según los coras, perteneció a la momia del rey Nayar, al que adoraban sus antepasados y representaba al dios solar. Se dispone el cráneo en un pequeño altar a la entrada de la iglesia y se le ofrecen flores de cempasúchil, que representan a los muertos y a las estrellas, y manojos de algodón sin hilar que, según mis informantes, representan la lluvia. Por dos días y dos noches, las familias de la comunidad se presentan frente al cráneo para dejarle ofrendas. En esta ocasión se despiden a los antepasados, quienes llegaron a la sierra bajo la forma de lluvia fecundante.

El dos de noviembre se presentan oficialmente a la comunidad las personas que en enero tomarán la responsabilidad de algún cargo y se lleva a cabo una serie de intercambios de bienes entre aquellos que dejarán los cargos y quienes los recibirán. Este día es la ocasión para celebrar a los ancianos los cuales, después de su muerte, se han

transformado en dioses pluviales y se han incorporado al grupo de los antepasados: los primeros pensadores. La temporada de lluvias ha terminado y es el momento de despedirlas agradecidos por la fertilidad que han llevado a la sierra. Los humanos, “los nacidos”, se despiden de los antepasados, concientes del lazo de dependencia que los une. Sólo las buenas acciones de los nacidos, el respeto del “costumbre” y de la vida en comunidad, podrán garantizar el regreso de la fecundidad la siguiente primavera, por eso la despedida de los antepasados es también la ocasión para presentar al pueblo a los futuros cargueros, quienes durante todo el año siguiente serán responsables, precisamente, del correcto desarrollo del “costumbre” y del manejo de la vida comunitaria.

Hoy en día el rey Nayar es venerado sobre todo como un antepasado y un fundador; sin embargo, también se recuerda y se reivindica con orgullo su pasado guerrero y su rebeldía en contra de los españoles. Cabe recordar que antes de la Conquista, los coras eran nigromantes y rendían culto a un grupo de cuatro momias que se conservaban en una cueva cerca de la comunidad. Según Arias y Saavedra, los cuerpos momificados eran de antiguos principales de los coras y cada uno estaba asociado a una temporada diferente del año. De las momias, la más importante era la del Nayarit, asociada con el Sol a quien se le ofrecía en sacrificio a los cautivos de guerra. El gobernador de los coras, también llamado Nayarit, era en realidad un oráculo de este verdadero soberano (Arias y Saavedra *apud* Calvo, 1990 [1673]). En 1723, un año después de la caída definitiva de las últimas resistencias coras, la momia fue procesada y quemada públicamente en la Ciudad de México (Meyer, 1997).

A la fecha, en la memoria que tienen los coras sobre este suceso y en el mito derivado de ello, tienden a confundirse la figura de la deidad guerrera y solar con los antiguos gobernadores de los coras, quienes guiaron la resistencia en contra de los conquistadores. Con la evangelización se suma una nueva connotación a este dios guerrero, pues en cuanto dios solar, es de alguna manera asimilado al Cristo de los españoles. Además es él quien, a principio del año, nace junto al Sol y a las autoridades tradicionales volviéndose una de las transformaciones posibles del Cristo-Sol que protagoniza algunos de los relatos míticos y rituales que los coras celebran en la iglesia.

En este ritual no aparece el peyote; sin embargo, en este trabajo se parte de la hipótesis de que en los rituales de la iglesia se celebran diferentes transformaciones de una misma deidad, que, por lo tanto, es

importante conocer en todos sus aspectos. La ausencia del peyote en ciertos contextos rituales hace más significativa su presencia en los otros.

Cambio de varas y arrullo del rey Nayar

Entre el primero y el seis de enero de cada año la comunidad de la Mesa del Nayar está involucrada en una serie de rituales en los que, por un lado, en los días primero y seis se celebra el cambio de varas y, por el otro, el día dos, el arrullo del rey Nayar.

El primer día del año quienes detentan un cargo en el interior de la iglesia lo dejan para que otro lo reciba, mientras que el día seis las autoridades de la casa del gobernador hacen lo mismo. Ambos rituales se celebran de manera muy parecida, con una serie de cantos y rezos dentro de la iglesia; una procesión entre la iglesia y la casa del gobernador, grandes intercambios de comida y de alcohol, y danzas de diferentes grupos: maromeros, urracas, moros y enagüillas. En estas ocasiones el gobernador imparte un discurso a toda la comunidad acerca de la importancia del “costumbre”, y quienes dejan su cargo dan instrucciones a sus sucesores sobre la mejor manera de cumplir con sus responsabilidades. El cambio de autoridades es la ocasión para recordar y reiterar el orden en la comunidad, se vuelven a marcar las jerarquías y las alianzas. Este es el momento en que el poder se manifiesta explícitamente, recordando a todos su autoridad y sus funciones, pero también el peso que deben soportar para cumplir con su responsabilidad.

Lo que los meseños llaman el arrullo del rey Nayar y que se celebra el dos de enero, consiste en una solemne procesión en la que se lleva por las calles del pueblo la figura de un santito que lleva un gran sombrero en la cabeza y moños de colores en las manos. Mucha gente asiste a la procesión que es acompañada por grupos de danzantes con sus músicos y escoltada por los moros. La procesión termina en la casa fuerte del juzgado, en donde el santito es velado toda la noche. Se habla de él como de alguien que está chiquito, que es muy joven; de hecho, lo que se representa es su nacimiento en la tierra.

Este ritual se celebra poco después del solsticio de invierno, cuando el astro solar toca el punto más meridional de su recorrido. A partir de este momento vuelve a crecer y será celebrado en su máximo esplendor durante la Semana Santa. Junto con el Sol nace el rey Nayar, el antepasado por excelencia de los coras y una de las manifestaciones

de Cristo, y con el Sol también nacen el gobernador y los otros cargos: los representantes de los antepasados en la tierra, las personas que deben relacionarse con los dioses; mantener el equilibrio del mundo, garantizar la llegada de las lluvias, cuidar del pueblo.

En resumen, el conjunto de las fiestas del cambio de varas y del arrullo del rey Nayar marca el inicio de un nuevo ciclo; hace referencia a lo que va empezando y todavía no está completamente maduro.

Como se puede observar, en dos rituales diferentes pero relativamente contiguos en el tiempo, un mismo ser, el rey Nayar, aparece primero como un cráneo, un antepasado ligado a la muerte, y luego como un bebé, alguien que está naciendo, pero ¿cómo es posible esta transformación? Para encontrar una respuesta hay que tomar en cuenta la mitología de los coras y la manera en que conciben el ciclo vital de todas las cosas. En todos los mitos, el del origen del maíz, del fuego o de las mismas danzas, lo nuevo, lo positivo, lo que da frutos, nace siempre de un evento de pérdida o de sacrificio. Cuando se celebra a los muertos, se cierra un ciclo, el ambiente es silencioso y solemne, se celebra a alguien que ya no existe físicamente pero que, ahora en su condición casi divina, es la fuente de la nueva vida que brota sobre la tierra entre los nacidos.

Las pachitas

La fiesta de las pachitas, o carnaval, empieza tres domingos antes del Miércoles de Ceniza y termina el martes previo. Durante este ritual se celebra el lado oscuro y transgresivo del Nazareno, quien en la celebración sucesiva, la Semana Santa, vuelve a su condición luminosa y potente de hijo del Padre Sol.

El grupo de los pachiteros está compuesto por dos malinches y un grupo que las acompañan. Las malinches tienen que ser niñas vírgenes. Cada una lleva una bandera blanca con dibujos negros sostenida por un asta de caña de tres metros de alto con plumas de urraca, campanitas y cascabeles en la punta. Una de las malinches viste de blanco con una banda negra y un listón verde, mientras la otra va igualmente de blanco pero con banda y calcetines rojos. Ambas tienen un sombrero circular de palma al que están pegadas flores de papel de china. Sobre su pecho cuelgan collares de chaquira de varios colores y un espejo. Cada una es acompañada por una mujer adulta que la tiene



Figura 1. Banderas de las pachitas en La Mesa del Nayar.

que cuidar siempre durante la fiesta. Un grupo de 12 hombres va junto a las malinches. Los pachiteros van con cierto número de personas de la comunidad. El grupo, durante toda la fiesta, se desplaza todo el día y hasta la madrugada entre las diferentes casas fuertes, sólo se detienen por breves momentos para descansar y comer. Frente a cada casa fuerte las malinches, quienes se posicionan delante de la casa con sus ayudantes, reciben las banderas de los bandereros que las llevan en los trayectos. Atrás de ellas están los cantores con el violinista. Cuando están todos en posición empiezan los cantos propios de este ritual, la mayoría en lengua náhuatl, y las malinches golpean rítmicamente el suelo con las astas de las banderas. Se hace un ciclo de diez cantos durante los cuales los que acompañan la procesión bailan alrededor de los pachiteros en sentido levógiro. Se baila en grupos de dos o más personas del mismo sexo con las manos apoyadas en los hombros de quienes están al lado.

Los coras afirman que las malinches representan a la virgen María, también asociada con la diosa de la tierra, que de casa en casa está buscando a su hijo que se esconde; éste, con un proceso de crecimiento acelerado, a partir de la navidad ya ha alcanzado los quince años de edad. Los informantes de La Mesa hacen genéricamente referencia a una “falta” o “desobediencia” del joven Nazareno, mientras en otros pueblos coras, como Jesús María y Rosarito, se afirma claramente que Cristo, engañando a su madre, se ha acostado con ella (Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría, 2004; Jáuregui, 2003). En los mitos cora, este incesto, que causará la persecución y muerte de Cristo en la Semana Santa, también es un acto creador (Gutiérrez, 2007; Coyle, 1997; Preuss, 1912).

Por otro lado, los dibujos de las banderas de las malinches representan el universo, con los cuatro rumbos cardinales y el centro, y al mismo tiempo la transgresión del Nazareno: el desorden que hizo posible el origen del mundo (figura 1).

El último martes del carnaval, el día anterior al Miércoles de Ceniza se celebra el cierre de las pachitas. Por la mañana los pachiteros cantan en las diferentes casas fuertes al igual que todos los otros días de la fiesta. Luego, después de un largo descanso en la casa fuerte del Nazareno, al mediodía, los dos grupos se disponen en el espacio abierto que hay atrás de la casa (hacia el poniente) en el eje norte-sur a una distancia de unos 50 metros.

En el lado norte está la malinche de blanco, banda y calcetines rojos; en el sur se ubica la otra malinche también de blanco, banda negra y listón verde. Ellas van acompañadas por los respectivos grupos. Ambos grupos escenifican una pelea en la que en un primer momento se provocan desde lejos con movimientos de desafío y burla y se enseñan unos a otros unas botellas llenas de alcohol y otras de peyote molido.

Finalizando las provocaciones, los dos grupos entonan en turnos las canciones del ritual en un ciclo de veinte, empezando por los que se encuentran al sur. Al terminar este ciclo los grupos se acercan uno hacia el otro caminando y cantando. Finalmente los grupos se encuentran en el centro, justo atrás de la casa fuerte, donde hay un círculo de piedras con flores puestas por los apóstoles. Éstos, junto con otros mayordomos, están sentados en una banqueta atrás de la casa fuerte; en frente de ellos, en el piso, se encuentra una pequeña jícara.

Al encontrarse, los dos grupos simulan una pelea donde todos parecen divertirse, y al recomponerse, ambos se han intercambiado de lugar. El que salió del sur se encuentra en el norte y viceversa. Una vez reunidos en el centro, los integrantes cantan dando una vuelta sobre sí mismos en sentido levógiro y mirando hacia cada punto cardinal empezando por el este en un ciclo de dos veces. Al final, regresando a mirar hacia el este cantan una vez y dan una vuelta sobre sí mismos en sentido levógiro sin detenerse, para regresar otra vez con la mirada hacia el mismo rumbo.

Terminado este ciclo de cantos, dos personas, una por cada grupo de pachiteros, se dirigen saltando y formando un "8" hacia una cruz ubicada en el poniente. Dejan un paquete envuelto en un papel blanco con unos dibujos. En el paquete se encuentran pétalos de flor *téuri* (betónicas), peyotes y plumas. Otras dos personas, cuando las dos anteriores regresan a sus grupos, de la misma forma salen hacia la cruz y regresan con los paquetes para entregárselos a los apóstoles. Éstos sacan el contenido, juegan un rato con el papel haciendo como si quisieran pegarlo a la casa fuerte, lanzan al aire las plumas y el polvo de

las flores y se dirigen cojeando hacia las malinches, quienes ya han consumido peyote. Al llegar frente a las dos muchachas tardan un buen rato haciéndoles bromas sexuales que causan gran hilaridad entre los asistentes. Ellas bromean con los apóstoles y luego a cada uno les dan a beber una botella de peyote molido y después una de alcohol. Ellos beben de una sola vez el contenido de las botellas.

Un mayordomo lleva en la mano los peyotes y una cajita de cigarrillos, coloca estos objetos en las manos de las malinches y luego en las de los apóstoles. Éstos se retiran cojeando y el mayordomo corta los peyotes en gajos con un cuchillo y los reparte entre los presentes. Después de esto, el grupo sigue cantando por un rato, luego se mueve algunos pasos hacia el este donde hace otros ciclos de cantos, luego se desplaza hacia el frente de la casa fuerte en la cual, después de quedarse un tiempo cantando, se detiene a descansar.

En la tarde, frente a la casa fuerte de los albaceas se reparte pinole, y en la noche hay baile de tarima y repartición de comida en la casa del juzgado hasta cuando, más o menos a las nueve de la noche, los pachiteros vuelven a bailar una última vez, primero en sentido levógiro y luego en sentido dextrógiro, para cerrar definitivamente la fiesta. Al terminar el baile, las banderas son guardadas dentro de la casa fuerte y los pachiteros pueden descansar.

En el carnaval se hace alusión a los aspectos más transgresivos de las relaciones humanas, que generalmente quedan implícitos y no dichos: es una deidad, el Nazareno, quien se mancha de un grave pecado. Sin embargo, el momento de la punición llegará en la Semana Santa; antes el incesto es vivido con diversión y, sobre todo, se trata de un acto creador. Las pachitas son vividas por los coras como un momento de fiesta y de diversión, un momento en el cual el contacto entre las personas no es tan dependiente de las reglas formales que rigen la vida en común en los otros periodos del año.

El último día de la fiesta las malinches y los apóstoles, dos cargos con características opuestas, se encuentran. El encuentro entre estos personajes opuestos es posible gracias al peyote, que se presenta tanto en su condición sólida como en forma de bebida espumosa. El cacto pasa de las malinches, quienes condensan en sí los significados de la fiesta de las pachitas y representan a los aspectos más transgresivos de Cristo, a los apóstoles quienes expresan, por el contrario, el aspecto más serio y solemne del mismo personaje. De esta forma, en el último día de la

fiesta se representa la transición del contexto ritual de las pachitas al de la cuaresma y luego al de la Semana Santa; el peyote aparece como un mediador entre el periodo más transgresivo del ciclo ritual y la fiesta que vuelve a establecer el orden y el triunfo de Cristo como deidad solar.

La Semana Santa

En la Semana Santa se celebra el triunfo de Cristo como hijo del Padre Sol y deidad solar y positiva: a partir del jueves en repetidas ocasiones se escenifica la lucha entre los judíos y el Nazareno. Al inicio, los primeros son dueños de la comunidad y logran asesinar al segundo, pero al final Cristo-Sol resucita y gana definitivamente a los judíos-estrellas. Estos últimos, quienes han sido descritos por primera vez por Preuss (1998b), representan las estrellas nocturnas y las fuerzas del inframundo que llegan a fertilizar la tierra. Sus danzas y sus movimientos simulan, de manera burlona, cópulas con la tierra.

Para la Semana Santa, la iglesia, el altar y sus decoraciones cambian respecto a las otras fiestas y los otros momentos del año. Al fondo de la iglesia está una gran cúpula completamente ornada de coronas de sotol (*Agave dasilirioides*) y clavellines, y con una cruz y algunas naranjas en la parte más alta. Debajo de esta gran estructura, donde se encuentra el altar, está colgada una imagen del Cristo con una gran corona de flores amarillas de maguey en la parte de arriba, que en cora se llaman *huave*. Delante del altar cuelgan tres racimos de flores rojas que los coras llaman *nacawé*; los racimos sostienen dos candeleros y un incensario. Tres arcos cubiertos de hojas de palma están colocados arriba de los barandales delante del altar. Cerca de la entrada, del lado este, se ubica una gran cruz ornamentada con flores *nacawé* y arriba de la cruz está un candelero de forma triangular. El miércoles de Semana Santa la iglesia ya está adornada y durante todo el día llegan a ella grupos de familias para velar y dejar ofrendas de flores y algodón.

Jueves Santo

El Jueves Santo es el día de la salida de los judíos quienes temprano por la mañana aparecen corriendo por el pueblo. El grupo está constituido por varias decenas de hombres de diferentes edades, sobre todo ado-

lescentes y jóvenes. Van desnudos, con calzones o taparrabo; su cuerpo está cubierto de pintura negra de olote y llevan en la mano una lanza larga de carrizo y un sable de madera. Algunos tienen un paliacate de colores amarrado en la frente y los capitanes portan sombreros de palma en forma de cono. Los judíos van corriendo ante el temor de todos, pero algunos curiosos salen de sus habitaciones para verlos, manteniéndose siempre cerca de la puerta para meterse cuando ven que se acercan demasiado. Todos hablan de ellos con respeto y temor, y siempre tratan de mantenerse al margen de su campo de acción.

Un carguero de La Mesa contó que en la Semana Santa los judíos, siguiendo una orden de la virgen, están buscando al Nazareno, quien anda por el mundo haciendo maldades; van a todos los rumbos cardinales y, en algunas ocasiones, encuentran al niño pero no lo pueden reconocer porque se disfraza y los engaña. En la tarde los judíos, que han estado corriendo todo el día por el pueblo buscando al Nazareno, lo encuentran en el atrio y allí se reúnen; pero el Nazareno, representado por un niño de unos diez años de edad, logra huir acompañado de los apóstoles y se dirige hasta su casa fuerte donde encuentra refugio. Después de un momento, algunos judíos empiezan a perseguirlo en tanto que otros se quedan en el atrio. Mientras se desarrollan estas acciones, en la casa del juzgado se ofrece comida a los mayordomos.

Cuando los judíos logran atrapar al Nazareno, lo llevan hacia la iglesia y se quedan fuera del atrio, del lado oeste. Aquí escenifican la matanza del muchacho picándolo con sus lanzas: uno de sus capitanes pinta de rojo las puntas de las lanzas de los judíos y el abdomen del niño para simbolizar la sangre que se escurre del cuerpo del Nazareno. Después, los judíos que llevan consigo al Nazareno dan una vuelta por el pueblo corriendo. Regresan al atrio donde escenifican la crucifixión del niño: los capitanes lo suben al pedestal de la cruz atrial viendo hacia el norte y uno de ellos golpea la cruz con una piedra como si estuviera poniendo los clavos; luego, con la misma piedra se golpea los glúteos provocando grandes risas entre todos. Terminada esta escenificación, los judíos llevan al Nazareno a la casa de éste y van a bailar y comer frente a la casa de los albaceas.

En la noche, los judíos se reúnen fuera del atrio de la iglesia en el lado este y allí se quedan bailando alrededor de una gran fogata tocando una flauta. En la iglesia los apóstoles, los mayordomos y las tenanches velan durante toda la noche la imagen del Cristo muerto; los participan-

tes a la velación consumen grandes cantidades de peyote molido. Afuera de la iglesia, cerca de la puerta, están los guardias haciendo su tarea de controladores. Las tenanches obtienen de una fogata situada más o menos a la mitad del camino entre la iglesia y la casa del juzgado las brazas para los incensarios donde se quema el copal.

Así, mientras fuera de la iglesia los representantes de la noche, de la transgresión y del desorden festejan su victoria, en el interior los representantes del orden y del respeto del “costumbre” expresan su duelo por la muerte de Cristo, representante de la luz diurna. Cabe preguntarse aquí: ¿qué pasa con la muerte de Cristo?, ¿por qué cuando los judíos lo matan, pasa de ser un transgresor parecido a ellos, a una deidad luminosa y relacionada con “el costumbre”? La respuesta es que la muerte de Cristo llega como punición y expiación de sus pecados, y opera una división entre los dos aspectos de esta deidad. El lado oscuro, transgresor y fertilizador se queda abajo, en la tierra, mientras que con la resurrección el aspecto sagrado, luminoso y solemne asciende al cielo donde se encuentra el Sol.

Viernes Santo

Por la mañana, los mayordomos están ocupados en el desmonte de los ornamentos de la iglesia. En primer lugar quitan y deshacen los arcos que están arriba de los barandales, luego bajan los candeleros y las mujeres deshacen los racimos de flores *nacawé*; otro mayordomo quita las pequeñas cruces que están colgadas en las paredes ornadas con las mismas flores, una naranja y un tamal. Luego se remueve la cruz con el candelero triangular que está en el lado oriental de la iglesia, cerca de la entrada: la sacan de su pedestal y la colocan en el suelo, quitan las velas del candelero y las flores, y luego la vuelven a poner en su lugar.

Una vez terminado el desmonte de la cruz empieza el del altar. Primero se quita la imagen de Cristo, luego la gran corona que está arriba de él y luego la sábana blanca que cubre el armazón del altar. Finalmente, con mucho cuidado y no sin dificultad, los mayordomos bajan la cúpula del altar, siempre vigilados de manera atenta por los asistentes. Cuando la cúpula está a una altura suficiente como para ser alcanzada con el brazo extendido, todos en la iglesia corren hacia ella para tomar las coronas de sotol que la adornan. Después de algunos minutos los hombres cargan la cúpula y la llevan corriendo hacia la entrada de la

iglesia. Se repite entonces la misma escena y todos se acercan para tomar lo que queda de las coronas de sotol y las demás flores que forman el adorno. Cuando ya no quedan más que las cañas del armazón, éste es llevado al exterior de la iglesia y depositado del lado donde se dejan todos los restos de las ofrendas y decoraciones. Después del desmonte del altar, en la iglesia sólo quedan los apóstoles construyendo las andas que más tarde llevarán la imagen del Cristo muerto en la procesión. Afuera, en el atrio, tres mayordomos lavan con agua bendita una cruz de grandes dimensiones.

Durante las primeras horas de la tarde tiene lugar la procesión. En la iglesia, hacia el fondo, hay una mesa de madera con función de altar. Arriba, del lado este, está el santito que representa al rey Nayar y que también fue llevado en procesión el dos de enero; en el lado opuesto está una virgen. Recargada sobre el altar está una cruz verde de aproximadamente 50 centímetros de alto con un letrero que dice INRI; de los brazos de la cruz cuelgan unos listones de tela blanca. Ésta es la cruz que sostiene al Cristo que en el transcurso del año está recargado junto al altar. En la pared oeste está la cruz que con anterioridad ha sido lavada por los mayordomos; de sus brazos también cuelgan listones blancos amarrados en medio formando un Ojo de Dios. Del mismo lado están las andas con el Cristo. Éstas son cubiertas con paliacates rojos; en un lado hay una pequeña abertura cubierta con cuentas muy parecidas a las que cubren las caras de los danzantes de la urraca. Arriba de las andas hay listones de colores, mientras abajo cuelga una pequeña bandera que lleva el dibujo de una cruz. En el lado este, más cerca de la puerta, está la cruz grande con el candelabro.

Antes de la procesión, los judíos se reúnen frente a la casa fuerte del albacea; algunos están pintados de colores, otros pocos llevan máscaras; los sables también tienen pinturas. Al mismo tiempo muchas personas, sobre todo mujeres, se reúnen en el atrio; mientras en el interior de la iglesia se van formando dos filas entre las que hay un grupo de niños y niñas con muchos moños de colores en el pelo y grandes paliacates rojos con dibujos muy parecidos a los de las banderas de las pachitas que cuelgan al frente y en la espalda. En las manos llevan lámparas de papel de colores. Por otro lado, afuera de la iglesia están los guardias manteniendo el orden.

Al empezar el ritual, los mayordomos encienden las velas del candelero de la cruz que está en la iglesia. En un momento dado llega

corriendo una pareja de judíos quienes preguntan al mayordomo mayor dónde está Cristo, él se niega a responder; la escena se repite tres veces. Después, los capitanes de los judíos llegan corriendo y traen consigo al Nazareno acompañado por dos apóstoles. Los dos capitanes colocan al Nazareno al pie de la cruz atrial viendo hacia la entrada de la iglesia, le ponen un vestido blanco con una cruz negra adelante y una atrás y le atan las manos. Una vez atado el Nazareno, la procesión puede empezar a moverse y sale de la iglesia. En primer lugar está el grupo de los guardias, luego una cruz pequeña verde con dos candelabros a los lados, atrás la cruz grande cuyos brazos están sostenidos por dos largos palos negros pintados en la parte más alta con rayas blancas y amarillas, sigue otra cruz de color verde (ésta es la que usualmente cuelga en la sacristía). Atrás de la tercera cruz están dos apóstoles cargando al rey Nayar apoyado sobre una mesita, atrás del santito van las andas acompañadas por dos guardias que llevan un carcaj de piel de venado, sigue una virgen vestida de negro y otra de azul, cierra el grupo un incensario y atrás de todos éstos se colocan las personas que quieren participar en la procesión.

Al salir de la iglesia la procesión se junta con el Nazareno, quien se posiciona delante de la primera cruz. Así, todos formados se dirigen hacia la salida oriental del atrio; en este momento todos los judíos llegan con su centurión que aparece aquí por primera vez con la tarea de dirigir la procesión y otros momentos del ritual. Está vestido casi completamente de negro con algunos moños de colores en la capa. Los judíos rodean la procesión y el centurión la encabeza. La procesión da una vuelta alrededor del pueblo en sentido levógiro y se detiene algunos momentos en las cruces que se encuentran en los caminos. Un grupo de judíos corre de un extremo a otro de la procesión; algunos están vestidos de mujer y hacen bromas con los otros gritando “compañero, compañero”. Al regresar a la iglesia, los judíos se retiran a su cuartel situado atrás de la casa fuerte del juzgado, los santos y las cruces se guardan en la iglesia y sólo los apóstoles se quedan velando al Cristo en las andas y consumiendo peyote molido.

Sábado de Gloria

Por la mañana temprano, los judíos empiezan a juntar todos los burros del pueblo en el cuartel de los moros. Este espacio es donde los

moros ejecutan sus coreografías, está delimitado por una barda de piedra de alrededor de 50 metros por lado y se encuentra cerca de la casa fuerte del juzgado. En la medida en que los burros son encerrados en el corral, los judíos se reúnen en el mismo lugar y pasan un largo rato bromeando y riéndose de las cópulas de los animales.

Cuando el corral está lleno con todos los burros, los judíos entran e intentan montarlos al revés por lo que los animales empiezan a correr hasta tirar a los jinetes; otros, sobre todo los más jóvenes, se divierten correteando y asustándolos. Después de una hora, se suelta a todos los burros, excepto a uno de color negro que se queda amarrado cerca de la casa del juzgado. Los judíos se quedan frente a la misma casa y mientras unos empiezan a bailar, otros construyen un Judas de heno que más tarde será quemado.

Durante el baile, uno de los capitanes de los judíos lleva un bastón de unos diez metros de altura que lleva arriba una ardilla disecada con unas alas de murciélago hechas de trapo pegadas al cuerpo. La danza y la organización de los judíos tienen una estructura que recuerda las organizaciones militares. Magriñá (2002) ve en la forma de bailar de los judíos (en círculo, a manera de los mitotes) el residuo de los mitotes guerreros celebrados antiguamente por los coras y que les fueron prohibidos de la manera más estricta después de su reducción en 1722.

Terminada la danza en frente del juzgado, los judíos se trasladan frente a la casa del albacea donde le dan la “bienvenida” a quienes se han “borrado” por primera vez, bailando en círculos y haciendo bromas sexuales fingiendo copular con la tierra. Este acto recuerda uno de los caracteres de los judíos, quienes representan tanto las estrellas nocturnas como unas deidades de la fertilidad llegadas para fecundar a la madre tierra. Mientras tanto, las mujeres del pueblo se reúnen en el lado oeste del atrio; el grupo de los guardias también se dispone en el atrio. Ellas esperan una hora mientras algunos mayordomos colocan en el suelo hojas de *corpus christi* (*Magnolia schiediana*), *uaxe* en cora. Las hojas están en dos filas que van de la puerta de la iglesia hasta la salida del lado este del atrio.

Durante este tiempo la puerta de la iglesia está casi cerrada y nadie puede ver lo que los mayordomos hacen en su interior. Mientras las mujeres esperan, llega el Nazareno acompañado por dos judíos y uno de los apóstoles; el niño se pone al pie de la cruz atrial viendo hacia la iglesia con una pequeña cruz de madera. Cuando el niño está en

su lugar, llegan corriendo los demás judíos y apoyan sus lanzas en la cruz atrial del lado opuesto del Nazareno. Se crea una gran confusión, pues los judíos corren de manera desordenada en el atrio; algunos se ponen a adorar burlescamente a una figura que está grabada cerca de la puerta de la iglesia y pintada con olote. Mis informantes han dicho que se trata de “un diablo que no puede entrar en la iglesia”. Gutiérrez (comunicación personal, abril 2008) sugiere que la figura representa una síntesis de los animales asociados con los judíos, pues lleva alas de murciélago, cara de ardilla, patas de burro y un pene erecto. En efecto, durante la celebración de la Semana Santa, estos animales aparecen en diferentes ocasiones: los burros en la jaropeada, las ardillas y murciélagos en las danzas.

Una vez dejadas todas las lanzas recargadas en la cruz, uno de los capitanes se dirige hacia el “diablo” y lo golpea dos veces con su sable, poniendo el arma primero en forma horizontal y luego vertical, dibujando así una cruz. Algunos de los judíos se acuestan sobre las hojas de *corpus christi* que están en el suelo del atrio; cuando están acostados y en orden, los capitanes empiezan a golpear el suelo con los sables y los demás los imitan. Después llega el centurión, ahora con una capa roja y da vueltas en su montura fuera del atrio. Los judíos que están acostados se revuelcan en la tierra y los capitanes salen del atrio cojeando y cargados por otros judíos.

Las campanas empiezan a repicar y se sueltan algunos cohetes, signo de que en el interior del templo Cristo ha resucitado. Entonces los judíos recogen sus lanzas y salen corriendo del lado este del atrio y se disponen en dos filas a lo largo del camino. El centurión pasa en medio de las dos filas una primera vez y toca con su sable los sables levantados al aire de todos los judíos, luego vuelve a pasar corriendo entre las filas y rompe las lanzas de los judíos: éstos han sido derrotados por el Cristo resucitado y van a bañarse acompañados por el Nazareno. Esta acción indica que ya se transformaron y dejaron su aspecto nocturno. El Centurión se va corriendo hacia el este y clava una cruz en el suelo con su sable; repite la misma operación hacia el oeste y cerca de la casa del juzgado; luego se va.

Cuando los judíos desaparecen se celebra la misa en la iglesia. La mayoría de los participantes son mujeres que se ubican, como siempre, en el lado oeste de la nave, mientras al este se ponen en fila india los cargos civiles y atrás de ellos otros hombres. La ceremonia consiste en

una serie de cantos y rezos en latín. Al término de la misa, las mujeres levantan las ramitas de flores *nacawé* que adornan la iglesia y se apresuran para entrar en la sacristía del lado este donde el mayordomo mayor distribuye sal y carbón: el carbón servirá para encender la lumbre de la casa y la sal para cocinar. Recibidos estos bienes, ellas guardan un poco de agua bendita de la pila bautismal en botellas de plástico. El carbón que reciben procede de los incensarios donde se quema el copal durante la fiesta. Así, los restos del fuego que se ha encendido en la iglesia sirven ahora para prender otros nuevos en cada casa cora y marcan un nuevo inicio después del triunfo del Cristo Sol.

En esta cadena de actos rituales se vuelve a ver que la muerte y resurrección de Cristo crean un desprendimiento entre sus dos diferentes naturalezas: los judíos, derrotados se revuelcan en su elemento la tierra, mientras las campanas y los cohetes anuncian la resurrección de Cristo.

Terminada la función todos abandonan la iglesia, menos los mayordomos que se reunirán en el atrio. Cada vez que alguien quiere salir, un judío ya bañado y un guardia lo impiden. Cuando los cargos ya están fuera de la iglesia y la puerta se cierra, es posible dejar el atrio, pero hasta la quema del Judas sólo se puede estar en un espacio delimitado entre la iglesia y la casa del juzgado, pues los guardias en pequeños grupos impiden la salida de este perímetro.

Los judíos, ya convertidos, se reúnen bailando frente a la casa del juzgado. Luego se dividen en dos grupos: unos se quedan frente a la casa mientras otros, dando una vuelta por el pueblo, llegan cerca de la iglesia desde el oriente. Los que se quedaron en frente de la casa suben al Judas antes construido, al burro negro que habían amarrado en la mañana, y lo llevan por el camino que va a la iglesia. A mitad del camino entre la iglesia y la casa, los judíos se juntan y matan al Judas con unas lanzas y en seguida lo queman. Ya que los judíos se han convertido, el Judas quemado resume en sí sus pecados, particularmente las transgresiones sexuales. Quemado el Judas todos se van hacia la casa del gobernador quien dará un discurso en cora acerca del respeto “del costumbre” y de la buena educación. La fiesta concluye, como siempre, con el baile de tarima frente a las varias casas fuertes y una gran borrachera.

Los rituales de la Semana Santa aquí descritos escenifican una lucha cósmica entre Cristo y los judíos (Preuss, 1998b [1906]; Bonfiglioli, Gutiérrez, Olavarría, 2004; Gutiérrez, 2005). En el mismo ritual aparecen tres manifestaciones de Cristo que tienen características diferentes:

el Nazareno representado por un niño pertenece de alguna forma a los judíos; su aspecto sucio y descuidado hace que se parezca a estos seres del inframundo. Cuando el niño no está con ellos, los judíos lo buscan y cuando lo encuentran aparentan matarlo; no obstante, el Nazareno mantiene su apariencia de niño. Otra imagen que resume en sí todas las características de los judíos, su desenfreno sexual y su cercanía con el inframundo es el “diablo” grabado en la puerta de la iglesia. Por último, está la manifestación más poderosa y más solemne de Cristo que es la imagen que se encuentra en la iglesia y que los apóstoles y los mayordomos velan en las andas, y es precisamente cuando esa imagen resucita el Sábado de Gloria, en la oscuridad de la iglesia en frente de unos pocos hombres selectos, que los judíos son finalmente derrotados.

CONCLUSIONES: EL SISTEMA

Con los datos anteriores quedó demostrada la gran importancia del consumo del peyote, relativamente poco visible, en dos de los rituales fundamentales de la Mesa del Nayar. A partir de esta etnografía, intentaremos esbozar un sistema en el que el peyote encuentre su lugar. Varias son las preguntas que hay que considerar: ¿por qué el peyote aparece sólo en determinados rituales?, ¿cuál es su relación con las deidades y con quienes lo manipulan?, ¿qué indican los diferentes estados en los que aparece (sólido y líquido)?

Si se toma en consideración el complejo de los rituales que componen el ciclo, lo que aparece es un sistema de transformaciones que va desde el cráneo del rey Nayar, hasta el Cristo Sol, pasando por un proceso de nacimiento, transgresión, muerte y resurrección. Es importante tomar en cuenta las transformaciones que sufre la deidad en el transcurso del ciclo ritual, pues esto ayuda a entender mejor el por qué de la presencia o la ausencia del peyote en los rituales.

Todo empieza con el cráneo de un muerto, algo que, desde cierto punto de vista, podría considerarse como opuesto a lo vital. Sin embargo, es en esta ocasión en que se empieza a gestar todo el proceso de creación que vendrá después. El cráneo materializa los valores principales de los coras: representa a los antepasados, “los pensadores”, quienes en los tiempos míticos tenían que tomar las decisiones importantes con la ayuda de los dioses y fundaron “el costumbre”, y a los ancianos que después de su muerte se transforman en dioses pluviales. Estos dioses,

aunque formen un grupo algo indistinto, son de los más respetados, pues la lluvia es el elemento fundamental de la vida agrícola de los coras: si no regresara cada año con regularidad sería imposible cultivar el maíz. En el cambio de varas y arrullo del rey Nayar, los valores tradicionales se reiteran pero ahora bajo un nuevo aspecto: ya no se trata de celebrar a los antepasados sino de dar inicio a un nuevo ciclo, momento delicado en que se definen las autoridades de la comunidad y se acompaña al pequeño Sol-rey Nayar en el momento de su nacimiento y al inicio de su recorrido por el horizonte.

Las pachitas son el momento de máxima transgresión del ciclo, pues en ellas se representa el incesto entre Cristo y la virgen. Todo está cargado de una fuerte sexualidad, que es al mismo tiempo desmedida y necesaria, pues de ella deriva la creación. Finalmente, en la Semana Santa se llega a la culminación y cierre de las travesías de Cristo-rey Nayar. Se desarrolla la batalla entre los judíos y el Nazareno, los primeros le dan muerte al segundo y de esta forma se opera una disyunción entre la mitad terrenal y transgresiva de este dios, que se queda en la tierra, y la mitad celeste y solemne, que se va con el Sol.³

Tomando en cuenta los datos de la etnografía se pueden dividir las manifestaciones del rey Nayar-Cristo en dos grupos diferentes: las solemnes y las transgresoras. Entre las transgresoras se distingue una figura claramente fálica, personificada en la imagen del “diablo” que adoran los judíos fuera de la iglesia, y una no fálica, el Nazareno, que huye de ellos a lo largo de la Semana Santa. A partir de estas consideraciones se puede construir el siguiente triángulo de oposiciones, en el que se sintetizan las características de las diferentes manifestaciones de la deidad.

El cacto está ausente en los momentos de gestación y nacimiento, cuando lo que se celebra son los antepasados (en el Día de Muertos) y el inicio de un ciclo (el arrullo del rey Nayar). Estos rituales son más estáticos, representan la preparación de algo que está por venir. El germen de lo que debe llegar y fecundar la tierra se encuentra en los antepasados, en “el costumbre”, en el conocimiento de los valores morales de la comunidad.

³ Coyle (1997) interpreta la muerte de Cristo en la Semana Santa de la comunidad de Santa Teresa como una especie de autosacrificio, en donde el lado transgresor de Cristo, Sáutari, se autosacrifica para permitir el paso por la tierra de su aspecto más puro, San Miguel Xúrave.

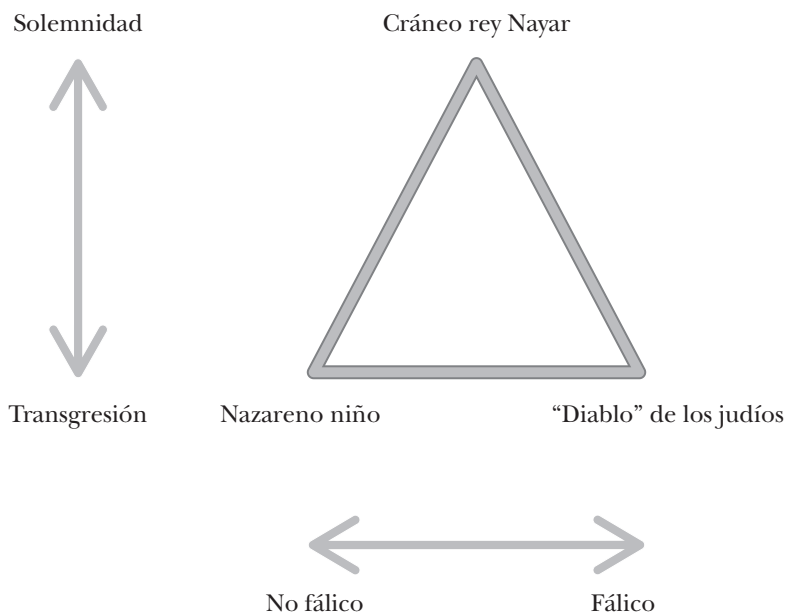


Figura 2. Triángulo de oposiciones de los Cristos de La Mesa del Nayar.

Los momentos en los que se consume peyote, por el contrario, son momentos de exceso, de creación y triunfo, pero también de lucha y transgresión. Se puede decir que se hace uso del cacto en concomitancia con muestras de potencia. Potencia sexual y creadora. En las pachitas, cuando lo que se escenifica es el incesto de Cristo, acto creador, se consume peyote, y quienes lo ingieren son las malinches y los apóstoles. En todo este ritual la alusión a la sexualidad está presente y el encuentro de estos actores, bajo muchos aspectos opuestos entre sí, puede ser interpretado como una metáfora del acto sexual.

Por otro lado, durante la Semana Santa los judíos consumen peyote en gajos, y nuevamente, su actitud y sus danzas remiten a una cópula procreadora con la tierra, mientras quienes velan a Cristo muerto en la iglesia, toman peyote molido, bebida asociada con las nubes y las lluvias.

Cabe recordar aquí que según Guzmán (1997), Wirikuta, donde crece el peyote, también es el lugar del esperma solar. Gutiérrez (2005) en

su análisis del ciclo ritual de los huicholes, muestra la diferencia de significados que conllevan los dos estados en los que el cacto se puede presentar en los rituales (sólido o líquido). De todos los rituales analizados por este autor, el que aquí interesa es el de *hikuli neixa*, que marca el paso de la temporada de secas a la de lluvias. Durante este complejo ritual se representa la desaparición del Sol o, más bien, su regreso a un estadio primordial después de haber nacido y haber pasado por la adolescencia y la madurez. Uno de los momentos que representa esta transformación del Sol, es cuando una mujer realiza la molienda de unos peyotes, elaborando así una bebida espumosa. Según Gutiérrez, al ser ingerido el peyote molido por los jicareros, éste se transforma en fuente de vida, y desde el punto de vista metonímico, “el peyote representante de lo sólido y lo solar, se transforma en líquido que, por su textura y color, puede asemejarse a un tipo de semen solar” (*idem*: 289).

En las pachitas de La Mesa del Nayar los apóstoles reciben de las malinches el peyote molido, que está asociado con el semen solar y la lluvia necesaria para “fecundar” la tierra y traer vida.

Ahora bien, el ritual y la mitología de los coras muestran cómo los procesos de creación tienen su origen en una transgresión: Sáutari, el lucero de la tarde, crea y nombra las cosas después de haber tenido relaciones con una joven que se le ofrece, y el Nazareno empieza su creación y recorrido por el mundo después de haberse acostado con su madre. De igual forma el peyote, en su forma de líquido vital, pasa de las malinches, las transgredidas, a los apóstoles, ancianos, representantes “del costumbre”, garantes del orden y del ciclo de las temporadas.

En la Semana Santa los judíos, seres transgresores y con una sexualidad desenfadada, comen gajos de peyote, que en su aspecto sólido es metáfora del poder solar: así como logran matar al Nazareno, en cuanto seres nocturnos “se comen” el poder del Sol. Al mismo tiempo, quienes velan al Cristo muerto en la iglesia consumen el peyote ya molido, pues representan un nuevo inicio, para el que es necesaria la presencia del semen solar, de la lluvia. La imagen que velan, la de Cristo muerto, remite a otro cuerpo muerto: el del rey Nayar, el antepasado por excelencia, al que se le rinde homenaje cuando las lluvias se van de la sierra. En los rituales quienes consumen peyote condensan en sí las características propias de los dos ámbitos opuestos del universo; en el cuadro 2 quedan marcadas estas oposiciones.

Cuadro 2
Oposiciones de los actores que consumen peyote

Transgresión	Orden cósmico
Malinches y judíos	Apóstoles
Juventud	Vejez
Feminidad (malinches)	Masculinidad
Sexualidad desenfrenada	Abstinencia
Oscuridad	Luz del día
Falta de control	Experiencia

Todavía son muchas las cuestiones que quedan abiertas con respecto al consumo del peyote entre los coras, y tanto las etnografías históricas como contemporáneas muestran la gran dificultad de acceder a este aspecto de su vida religiosa. El problema principal es tratar de entender las razones históricas por las cuáles el consumo del cacto se ha reducido tanto. A manera de hipótesis proponemos que, a causa de la represión de que fueron víctimas, los coras fueron reduciendo y escondiendo cada vez más aquellos aspectos de la vida ritual que a los evangelizadores les parecían más “diabólicos”, como es el consumo de este tipo de plantas. De la misma manera, los mitotes guerreros parecen haber desaparecido; sin embargo, la memoria de estas danzas quedó grabada en nuevos rituales, como es la Semana Santa.

Este trabajo sólo ofrece un ejemplo del uso ritual del peyote y quedaron excluidos los rituales agrícolas y de curación. Sin embargo, se trata de un ejemplo significativo pues demuestra que el cacto aparece en momentos muy importantes del ciclo ritual y con un papel fundamental: el de mediador entre dos polos opuestos, la transgresión y el orden. El peyote no es uno de los elementos más visibles y sobresalientes en la religión cora, sin embargo es esencial y su campo de estudio queda abierto.

BIBLIOGRAFÍA

AEDO, ÁNGEL

- 2001 *La región más oscura del universo: el complejo mítico de los huicholes asociado al kieri*, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

ARIAS Y SAAVEDRA, ANTONIO

- 1990 [1673] Información rendida en el siglo XVII por el P. Antonio Arias y Saavedra acerca del estado de la sierra de Nayarit y sobre culto idólatrico, gobierno y costumbres primitivas de los coras, en Thomas Calvo (ed.), *Los Albores de un nuevo mundo, siglos XVI y XVII*, Universidad de Guadalajara (Colección de documentos para la historia de Nayarit)-Centre d'Études Mexicaines et Centroaméricaines, México, Guadalajara: 284-309.

BENÍTEZ, FERNANDO

- 1970 *Los indios de México*, vol. 3, Era, México.

BONFIGLIOLI, CARLO, ARTURO GUTIÉRREZ Y MARÍA EUGENIA OLAVARRÍA

- 2004 De la violencia mítica al "mundo flor": transformaciones de la Semana Santa en el norte de México, *Journal de la Société des Américanistes*, 90 (1): 57-91.

COYLE, PHILIP EDWARD

- 1997 *Hapwan chánaka (on the top of the Earth) the politics and history of public ceremonial tradition in Santa Teresa, Nayarit, Mexico*, tesis, University of Arizona, Tucson.

GUTIÉRREZ, ARTURO

- 2002 *La peregrinación a Wirikuta. El gran rito de paso de los huicholes*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, México.
- 2005 *Ritualidad y procesos narrativos: un acercamiento etnológico al sistema ceremonial de los huicholes*, tesis, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- 2007 Cosmovisión y mitología en el Gran Nayar, en Blas Román Castellón Huerta (ed.), *Relatos ocultos en la niebla y el tiempo*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México: 51-122.

GUZMÁN, ADRIANA

- 1997 *Mitote y universo cora*, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

JÁUREGUI, JESÚS

- 2003 El cha'anaka de los coras, el tsikuri de los huicholes y el tamochan de los mexicas, en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (eds.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad de Guadalajara, México: 251-285.

MAGRINÁ, LAURA

- 2002 *Los coras entre 1531 y 1722*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad de Guadalajara, México.

MEYER, JEAN

- 1997 *Breve Historia de Nayarit*, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

PREUSS, KONRAD THEODOR

- 1912 *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora Deutch*, Teubner, Leipzig.
- 1998a [1908] Un viaje a la Sierra Madre Occidental de México, en 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.
- 1998b [1906] Más información acerca de las costumbres religiosas de los coras, especialmente sobre los portadores de falos en Semana Santa, en 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: 127-137.

TELLO, FRAY ANTONIO

- 1990 [1653] Fundación del convento de Nuestra Señora de Gracia de la Candelaria de Huaynamota (Libro IV, cap. 28), en Thomas Calvo

(ed.), *Los albores de un nuevo mundo, siglos XVI y XVII*, Universidad de Guadalajara (Colección de documentos para la historia de Nayarit)-Centre d'Études Mexicaines et Centroaméricaines, Guadalajara.

VALDOVINOS, ANA MARGARITA

2002 *Los cargos del pueblo de Jesús María (Chuísete'e): una réplica de la cosmovisión cora*, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

LAS VÍAS DEL CHAMANISMO: EL COMPLEJO DATURA
ENTRE EL SUROESTE DE ESTADOS UNIDOS
Y EL OCCIDENTE MEXICANO

Arturo Gutiérrez del Ángel

Programa de Estudios Antropológicos

El Colegio de San Luis, A. C.

INTRODUCCIÓN

En su libro *El arco y la lira*, Octavio Paz supuso que el problema del consumo de alucinógenos en los mundos industrializados no era su utilización, sino que no estaban contenidos en el marco de un ritual. Tenía razón, y la etnografía está para demostrarlo. Un ritual, antes que nada, es un conjunto de lenguajes nutridos por una variabilidad de códigos que tiene como fin, en primer plano, transmitir de manera tanto verbal como no verbal valores propios de una cultura. Los sacerdotes, chamanes, especialistas, etcétera, son los encargados de llevar a buen puerto esta nave ritual, es decir, transmitir mensajes propios de la cultura. En este sentido, el uso de sustancias psicoactivas se encadena, en un tiempo particular de la acción, en la pluralidad de códigos que le dan sentido a los mensajes rituales. Habrá que preguntarse por qué se necesita –por lo menos en las sociedades chamánicas– la utilización de estas sustancias y con qué fin. La respuesta debe buscarse en el lenguaje mismo, pero no exclusivamente en el hablado sino también en el de las sensaciones, que sin duda es un lenguaje, y los *corpus* mitológicos están para demostrarlo: cada técnica ritual vinculada a una sensación tiene sus mitos de creación. Por ejemplo, la música se vincula al oído; la danza al tacto, el proceso culinario a la lengua, etcétera. Y aunque interesante esta ruta etnológica, por el momento no es el asunto que me concierne; más bien el interés está focalizado en la reflexión sobre el uso de un psicoactivo poco estudiado, la datura en el noroeste mexicano.

Pero antes de entrar de lleno en este tema, me gustaría ofrecer una reflexión al lector. ¿Por qué el uso de sustancias psicoactivas en los rituales tiene un marco prescriptivo? Como primera respuesta e hipótesis tentativa, sugiero que por el acercamiento al mundo onírico el cual, dependiendo de la cultura, vincula a los actantes¹ con el mundo primigenio, el de los muertos, el de la creación. Este supuesto implica otro. El ritual como acción y *praxis* fractura la cotidianidad de una cultura para postular el retorno a este mundo primigenio, a la gesta universal y la creación. Retornar de este “otro” mundo implica la conmutación en varios planos de los actantes: en el caso de los ritos de paso, socialmente se renuevan los estratos sociales sin que la cultura sufra desarticulaciones (Turner, 1988: 101, 1990 [1967] Gutiérrez del Ángel, 2010). En el plano de las acciones curativas, los chamanes sueñan las enfermedades, o bien sueñan con alguna persona que debe desempeñarse en el futuro como curandero. En otros casos son los ancianos quienes sueñan con los sujetos que deben tomar un cargo determinado.

Por otro lado, en el noroeste mexicano la noche es el escenario en que se llevan a cabo los ciclos ceremoniales, es el origen, también es el mundo onírico en donde habitan los ancestros. Es el espacio del alma que posibilita el entrecruce comunicativo con los ancestros, los muertos, el origen. De ahí que el hecho de soñar, de consumir alucinógenos y hacer rituales se vinculen estrechamente. Además, la neuroantropología ha dado cuenta de que ciertas sustancias psicoactivas existen en la corporalidad humana. Por ejemplo, la dimetiltriptamina (DMT),² principio activo enteógeno de la ayahuasca, se encuentra como neurotransmisor en la epíffisis o glándula pineal de los seres humanos y de algunos otros mamíferos.

¹ Por actante entiendo lo que Roland Barthes ha sugerido (1985 [1982]: 23): “Los personajes o la estructura de sus relaciones en un relato es lo mismo”. Es decir, a quienes conforman un ritual los considero como actantes en virtud de que su sentido se alcanza por el concurso de sus relaciones entre códigos. Véase Gutiérrez del Ángel, 2010.

² El DMT (N,N-dimetiltriptamina) es un alcaloide triptamínico de núcleo indólico y tiene su antecedente en la naturaleza, que se obtiene mediante la pulverización de los granos de la planta *piptademia peregrina* (base de la *cohoba amazónica*), lo que no la hace similar, sino idéntica a la *bufotenina*. La *piptademia peregrina*, arbusto de la familia de las leguminosas, procede de las Antillas y de las regiones del río Orinoco. Los pancarú de Pernambuco (Brasil) utilizan el vinho de Jurumena, preparado con las semillas de la leguminosa *Mimosa hostilis*, en las ceremonias mágico-religiosas, cuyo alucinógeno, la nigerina, es en realidad DMT (Strassman, 2001).

Lo que resulta realmente interesante es que esta sustancia es producida y liberada por los individuos tanto cuando sueñan como en las experiencias cercanas a la muerte (Strassman *et al.*, 2008, 2001; Callaway, 1988). Aunque otras sustancias, como la psilocibina, no se encuentran propiamente entre los componentes psicofísicos de las personas, consumir hongos (del género *psilocybe*) puede producir reacciones parecidas. Al ingerir los enteógenos en el seno del ritual, se visibiliza lo invisible (el mundo primigenio tupido de las diferentes deidades) y la información de los códigos desplegados viaja vivazmente de la acción del chamán hacia los actantes.

Fuera de la dimensión cotidiana y empírica, los sentidos procesan la realidad propia del mundo onírico –el de los antepasados, el cual comprende espacios tridimensionales desplegados en el tiempo tetradimensionalmente– y la información se codifica de manera envolvente a manera de luz, de sonidos, de sabores u olores, de sensaciones al tacto, en un campo de entidades reflejadas fractalmente por el chamán hacia los actantes. La música, olores, comida, sabores, visión, en fin, las sensaciones en su conjunto no son de los humanos sino de las deidades; éstas comparten su mundo con aquellas personas que, mediante los enteógenos, han dejado su parte humana para convertirse propiamente en seres divinos, en antepasados. Esto es particularmente cierto entre los huicholes al hacer la peregrinación a Wirikuta en busca del peyote o entre los tarahumaras al crear un espacio particular para el consumo del *jíkuli*. En este sentido puede decirse que, a nivel profundo del ritual,³ lo que más se identifica con los procesos oníricos, no son los actantes rituales en sí mismos como una representación de los antepasados, ni los evocan mediante los cantos, sino que SON los antepasados.

Al consumir aquello que les pertenece, que en primer lugar son los enteógenos, y luego aquello propio de las sensaciones que el ritual ofrece del ámbito de los antepasados, los actantes hacen visible lo que sólo es real en los sueños; es decir, la experiencia interior de los individuos se vuelve colectiva y los mensajes que no son propiamente humanos devienen en humanos. Así, los actantes rituales SON los antepasados que provienen de su propio mundo, paralelo al del nuestro pero incomprendible para los humanos, sólo en un momento y espacio determinados. Cuando en un ritual los participantes se enfrentan,

³ Véase Gutiérrez del Ángel, 2010.

por decirlo de alguna manera, a esta destemplanza cognitiva, entonces forman parte ya de una *communitas*, en el sentido turneriano (Turner, 1988: 137), que a su vez conforma una relación dinámica entre sí y con el entorno.

Si bien lo dicho hasta aquí es válido en el campo del ritual, en términos de la experiencia que produce el consumo de enteógenos es sumamente variado e imposible de someter a una clasificación etnológica. Lo que puede rastrearse son las huellas de los significados que producen ciertos enteógenos disparados del mundo onírico al social. Ahora bien, en este artículo me interesa destacar algunos puntos relacionados con el complejo datura en los rituales chamánicos, principalmente en el suroeste de Estados Unidos, con grupos pueblo y californianos, para posteriormente mostrar cómo el espesor semántico de los usos y representaciones rituales de este alucinógeno trastoca sus fronteras para adentrarse hacia el sur. Para demostrar esto utilizaré grupos en los que el uso de esta planta está relacionado con ciertos rituales: los coras y los huicholes.

La antropología, quizás por razones de enfoques teóricos, se ha preocupado más por ciertos alucinógenos y dejado al margen otros, o quizás porque la utilización de algunos psicotrópicos son más visibles que otros. Éste sin duda es el caso del peyote (*Lophophora williamsii*) entre los huicholes, o los hongos *psilocibios* entre los zapotecos. En cambio, los rituales vinculados con la datura se han estudiado muy poco, sobre todo en cuanto a la parte que me interesa. Quizás el misterio que envuelve a la datura se deba a que su utilización depende de ceremonias no públicas y muchas veces secretas, particularmente entre los grupos pueblo, vinculadas con ciertas cuestiones transgresivas, sexuales, escatológicas, cuestiones en que la muerte está presente, aludida o ritualizada a manera de sacrificios.

La datura más utilizada en el noroeste mexicano y suroeste de Estados Unidos ha sido la *Datura stramonium* conocida como burladora, chamico, estramonio, hierba del diablo, hierba hedionda, higuera del infierno. Algunos especialistas sugieren que esta especie no es precisamente la *Datura innoxia*, perteneciente a la familia de las *brugmancias*, entre las que se encuentran el toloache mexicano, el floripondio, floripon o belladona (*Atropa belladonna*), mandrágora (*Mandrágora autumnalis*), el beleño negro o hierba loca (*Hyoscyamus niger*). Pero una y otra comparten alcaloides entre los que se encuentran los tropánicos

que pueden ser tóxicos, como la atropina, hiosciamina y escopolamina, que generan reacciones anticolinérgicas y en cantidades mayores pueden producir desmayos, mareos e incluso la muerte; de ahí quizás que los navahos digan: *it a little and sleep, it a little moor and have a dream, it moor and never wake up.*

La *Datura innoxia* pertenece también a la familia de las solanáceas, entre las que se encuentran alrededor de 98 géneros y 2 700 especies. Entre ellas las papas (*Solanum tuberosum*), los chiles (*Capsicum*), el tabaco (*Nicotiana tabacum*), el jitomate (*Solanum lycopersicum*), la berenjena (*Solanum melongena*), la petunia (*Petunia nyctaginiflora*). Ahora bien, son alrededor de 36 diferentes alcaloides los que se han aislado en la familia de las solanáceas. Quizás entre ellas la preponderante sea la hiosciamina.

Dependiendo de la cultura en la que investigue el antropólogo, se tratará de cierto tipo de datura y de términos lingüísticos respectivos. También su uso debe estudiarse, en la medida de lo posible, en una línea del tiempo, sobre todo en aquellas culturas en que ha desaparecido el uso de la planta, o bien difuminado a campos de la cultura en que su significante cambió aunque haya permanecido su significado, como en el caso cora, que veremos más adelante, o los grupos pueblo, de quienes en la actualidad es imposible saber si siguen usando la datura y de qué manera, pues existen restricciones a cualquier tipo de investigación. No obstante, las etnografías que se realizaron desde finales del siglo XIX hasta mediados del XX, permiten conocer el valor que esta planta tenía para ellos. Como veremos, su uso era siempre de manera ritual y manipulado por los *medicin man*, era también terapéutico o predicatorio. En el caso de las culturas del occidente, particularmente de los huicholes, en la actualidad su uso es “muy delicado” y lo llevan a cabo chamanes de mucha experiencia denominados *mara'akate*. Incluso muchas veces, a quienes usan la planta se les acusa de brujos y les puede costar la vida. No obstante, los favores de esta planta son demandados por personas que buscan riqueza (caso cora), ser los mejores músicos (caso huichol) o tener el don de la adivinación (caso pueblo).

La datura en el pensamiento pueblo

En el llamado suroeste de Estados Unidos la datura ha sido importante en los procesos chamánicos regidos sin duda por una muy nutrida

cosmogonía que vincula, en primer plano, los procesos del ser humano con su universo social, geográfico y astronómico. Cada grupo pueblo tiene sus especialistas del alma y del cuerpo denominados *medicine man*, asociados por lo general con las propiedades del fuego y la lluvia. Mediante sus acciones, ellos son los intermediarios de la dualidad que los pueblo consideran necesaria para que el universo continúe. Ahora bien, esta posición del chamán frente al enteógeno me parece que es sistémico y, más allá de las particularidades de cada grupo, su uso y apreciación se constituyen a manera de un sistema que se extiende allende las fronteras de cada grupo.

Los zuni denominan a la datura⁴ *aneglakya* y *aneglakya'tsi'tsa*, términos vinculados tanto a procesos mitológicos como ceremoniales, que pueden ser rastreados mediante varias versiones mitológicas y rituales. En uno de estos mitos, daremos cuenta de que la datura no existe como unidad, sino como dualidad emparentada. Si bien en este trabajo no se pueden tratar todos los mitos relacionados con la datura, me referiré a uno de los más completos que Matilda Coxe Stevenson encontró el siglo antepasado.

M1⁵

En los tiempos antiguos, un muchacho y una muchacha, hermanos, vivían en el interior de la tierra (a veces *aneglakya* y *aneglakya'tsi'tsa* aparecían en la tierra como viejos), pero frecuentemente salían al mundo exterior y caminaban mucho, observando atentamente todo lo que veían y escuchaban, y repitiendo todo a su madre. Esto no le gustaba a los divinos (gemelos guerreros hijos del Padre Sol), que cuando se dieron cuenta salieron a su encuentro y les preguntaron: ¿Cómo están? Y los hermanos contestaron: estamos contentos. El hermano y la hermana preguntaron a los gemelos de la guerra⁶ cómo podían hacer para que alguien soñara y viera fantasmas, y cómo se podía hacer para que al-

⁴ Se trata de la *Datura innoxia* o *Datura ceratocaula*, torna-loc.

⁵ Las nomenclaturas utilizadas para organizar los mitos, son las recomendadas en las mitológicas por Lévi-Strauss: el mito primero, que no es necesariamente el más completo, sirve como arranque comparativo; se utiliza M1, M2, M3...etcétera.

⁶ Los gemelos de la guerra son de los personajes más interesantes en la mitología pueblo. En algunos mitos aparecen como los hijos de la mujer araña quien ayuda a tejer el universo mediante su telaraña.

guien caminara un poco y viera al que ha cometido un hurto. Después de ese encuentro los Divinos llegaron a la conclusión de que *aneglakya* y *aneglakysiti'tsa* sabían demasiado, por lo cual debían ser borrados para siempre del mundo; así, los divinos lograron que hermano y hermana desaparecieran dentro de la tierra, descuartizando sus partes y haciendo los rumbos del universo. Ahí donde algunas de las flores están teñidas de amarillo, algunas están teñidas de azul, algunas de rojo y otras son blancas (Stevenson, 1915: 46).

De este mito pueden desprenderse varios significantes coligados: la datura es una dualidad emparentada que toca varios planos de la existencia. En términos de género, es hombre y mujer; en términos del tiempo, pueden ser niños o ancianos. La datura pertenece al mundo bajo, lugar que le fue designado por los gemelos de la guerra “por saber demasiado”. Como castigo fueron descuartizados y de sus partes se crearon los puntos cardinales. No obstante, sus flores crecen por encima de esta tierra y dividen al universo en su estado actual, los rumbos del universo. ¿Qué es lo que saben los hermanos? Soñar, ver y adivinar, es decir, aquello que pertenece sólo a los dioses. Ante los ojos de estas deidades, este saber los hace repugnantes y peligrosos, pues conocen o quieren conocer algo que no es de su ámbito. Pero ya tienen el saber, lo que los transforma en los primeros seres particulares que, mediante sus partes descuartizadas, que no es otra cosa que un sacrificio, constituyen el universo. Es decir, sus partes cargadas del saber de las deidades es el mismo universo.

Se pueden ya fijar algunos significados a los significantes desprendidos. Por sus características, la datura es una mediadora entre las partes del universo: mediador por manifestar la dualidad propia de cualquier elemento mitológico o ritológico, cargado de un saber contenido, un saber que en primera instancia se completa por oposición con la vida por ser muerte y sacrificio. Cabe preguntar ¿qué sabe la datura? Esto sin duda debe buscarse en algunos rituales en que es utilizada, los cuales, por lo menos los que he encontrado en la literatura etnográfica, se llevan a cabo en el entrecruce de la noche con el amanecer. Debe destacarse antes que nada que la noche establece una importante relación con las raíces del vegetal que representan a los muertos y la oscuridad. Por otro lado, el amanecer se relaciona con las flores de la datura, en tanto que proviene de la oscuridad pero alzada al viento.

Veamos cómo estas propiedades extraídas del mito, de cierta manera, determinan el flujo de significados de las ceremonias en que la datura es consumida.

La datura en el campo ritual

En 1879 Matilda Coxe Stevenson observó una danza de petición de lluvia entre los zuni. Quizás por primera vez se registró que los sacerdotes zuni empleaban la *Datura stramonium* en sus danzas nocturnas. Según la autora, por medio de los efectos de esta planta los sacerdotes podían comunicarse con los pájaros que hacían llover (águilas). Se ponían un poco de datura en la boca para no tener miedo en las noches mientras cantaban (1915: 80), pues el contacto con la oscuridad producía espectros que sólo ellos podían controlar. Otra versión indica que, al ingerir la datura, el chamán se transformaba en una serpiente que ascendía a los cielos para descender a manera de lluvia, imagen sin duda equiparada a la serpiente emplumada (Gutiérrez del Ángel, 2010).⁷

Según otros autores, principalmente Cushin (1923) y Parsons (1996 [1966, 1939]), el mito que se describió o algunas de sus variantes, son narrados por los zuni en los diferentes rituales de paso en que la datura es utilizada. Los autores coinciden en que este alucinógeno es manipulado exclusivamente por los sacerdotes del clan de la lluvia y la flauta. Estos *medicine man* siguen un estricto patrón de fabricación para hacer un polvo con la raíz y semillas de la datura que untan en los ojos. Muelen las flores y las raíces, conjuntando las propiedades bipolares del universo y autorizando a la fisicalidad del hombre a ser también parte de estas fuerzas (Lévi-Strauss, 1987).

Como en el mito, los zuni deben cortar la planta con raíz y todo, descuartizarla, secarla y luego hacer el polvo. Vemos pues, que la técnica dialoga con la prescripción mitológica. Si esto es así, entonces el chamán está llevando a cabo lo que en los primeros tiempos los dioses guerreros hicieron para construir el mundo. Vale la pena anotar que

⁷ En el artículo “La fragilidad amorosa de la serpiente emplumada: Sacrificio y sexualidad en el noroeste de México y suroeste de Estados Unidos” (Gutiérrez del Ángel, 2010), comprobé la relación que existe entre la serpiente emplumada y la caída de la lluvia. Además, se vio cómo el águila, como portadora de lluvia, no es una idea exclusiva del suroeste de los Estados Unidos pues entre los grupos del occidente podemos encontrar ideas afines.

estos rituales siempre se hacen por clanes, pero nunca el chamán de un clan realizará el rito de paso en su propio núcleo, sino siempre será llamado un *medicin man* de otro clan. Aunque no es mi propósito analizar este aspecto aquí, resulta interesante ya que este tipo de rituales de paso es compartido con casi todos los grupos sureños de Estados Unidos (Ward y Kroeber, 1908: 8). Regresaré sobre este tema más adelante.

Mediante el polvo proveniente de la datura, los zuni pueden comunicarse con “el lugar de las plumas de águila”, lugar de las potestades solares, siendo estas plumas el poder del jefe de la lluvia, ejemplificado iconográficamente en la serpiente alada con un cuerno (Gutiérrez del Ángel, 2010). Es decir los chamanes, al untar en sus ojos la sustancia enteógena, tienen la posibilidad de ver en aquel mundo bajo y primordial en donde, se dice en otro mito, consiguen sus alas de águila para volar (*ibidem*). En los rituales de petición de lluvia o curaciones, el *medicine man* luego de usar la datura, la ofrece a los presentes para que mediante su efecto pidan a los muertos-kachina⁸ interceder para que llueva o los cure. La datura también es considerada un fuerte analgésico; quizás de ahí que los pacientes identifiquen la planta con la lluvia. Si sus efectos analgésicos producen en el organismo un sentido intermitente de alivio, entonces la lluvia, al ser convocada mediante los mismos principios activos, produce un saneamiento de la sequía, lo que equivaldría a sanar la vida mediante lo que la lluvia produce: vida mediante el maíz.

Entre los grupos pueblo, los zuni no son los únicos que han conocido y aprendido a manejar las potencias curativas de la datura; los hopi también y de manera contundente. Sus chamanes han sabido utilizar esta planta como medicina del alma, mezclada con otras hierbas entre las que se encuentra el tabaco, los hongos y el cacao. A este menjurje lo denominaban *nganhu* (medicina de la noche) que confiere a los *medicine man* el poder de ver, de pronosticar y curar. Así, los hopi comparten con los zuni la posibilidad de ver mediante el efecto de la datura, y también de pronosticar. En uno de los pasajes del mito zuni se indica esta posibilidad cuando la datura pregunta a los gemelos de la guerra cómo se hacía para poder saber quién había cometido hurto. Otra de las características compartidas con los zuni, es que estos rituales se rea-

⁸ Los kachina son los conjuntos rituales más importantes entre los grupo pueblo. Se trata de cargos asociados con las nubes y los muertos, aquellos que en el ciclo ceremonial aparecen como antepasados. A ellos se les pide que llueva, que curen a los enfermos, etcétera.

lizaban exclusivamente de noche hasta la llegada del amanecer. Así, si el doliente sufría de oscuridad, relacionado con la enfermedad y el desequilibrio, la enfermedad era parte de esta noche y el chamán operaba como guía por el sendero hacia la luz.

Parecido a los zuni, los *medicin man* hopi hacían una pintura con las plantas de la datura y pintaban sus ojos y el de los enfermos, pues de esta manera podían ver. Luego cantaban: “he venido a tomarte, con un propósito. Está aquí conmigo la medicina y es por ella que puedo verte. No estarás ya dañado en la oscuridad...” (DuBois, 1908: 77-91). Al igual que otros chamanes, los *medicin man* hopi tienen la posibilidad de adentrarse en la oscuridad convirtiéndose en águilas. De hecho, una etnografía indica que a las cuatro de la mañana tenían que llevarse a cabo las curaciones o los rituales relacionados con la datura, pues era momento en que todos los seres aparecían, y al salir el Sol sanaban los enfermos (Fewkes, 1892).

Los hopi y zuni comparten el uso de la datura con otros pueblos; las ideas destacadas han sido compartidas por luisenos y otros de California, como los yocuts, mohave, chumash, cahuilla, kikisowil y diegueños,⁹ quienes tenían un respeto y devoción muy elevado por esta planta. Los luisenos la denominaron *naktamush*, que traducida al inglés como *jimmson weed* significa hierba mala (*Datura meteloides*). Los fines más comunes entre estos grupos era utilizar la planta en ritos de paso para púberes (Slifer, 2000: 32). Pero a diferencia de los hopi, los californianos y particularmente los luisenos la usaron como infusión en curaciones de parto, al igual que los yaquis (DuBois, 1908: 77). Decían que la datura era una niña púber y por eso era una hierba mala, porque los luisenos sostenían que las mujeres vírgenes eran algo negativo, como hierbas malas.¹⁰ De aquí se desprende un campo de relaciones muy importante. Según DuBois, cuando nacía una niña se le nombraba *naktamush*, es decir, hierba mala (*ibidem*).

Ahora bien, al beber la infusión de datura en un marco ritual, los chamanes tenían la posibilidad de convertirse en águilas (los pájaros que traen la lluvia para los zuni y los hopi), poseyendo la facultad de volar y ver más allá de la enfermedad. Podían descubrir los males y se les otorgaba el poder de la admonición (*ibidem*). En vísperas de la

⁹ Para saber más sobre este tema, véase Ward Frederic y A. L. Kroeber, 1908.

¹⁰ Por el momento no podemos adentrarnos en el simbolismo de la virginidad tal como se debe. Para saber más sobre esto, véase Gutiérrez del Ángel, 2010.

época pluvial, los luiseños llevaban a cabo un ritual en el que el chamán representaba progresivamente la pérdida de su poder diurno y se transformaba de ave a polilla, insecto denominado *Puwumi*¹¹ (Parsons, 1918). Algunos indígenas pueblo lo llaman “mosca de la noche” o *mothman prophecies*. Al igual que entre los zuni, el chamán debía pertenecer al clan de la lluvia y la flauta, y era el único posibilitado para llevar a cabo estas curaciones.

La datura era también utilizada al final de la temporada de lluvias en una ceremonia de fuego nuevo para niños destinados a convertirse en guerreros. El chamán les daba la “bebida del sueño” durante veinte días, pintando sus ojos para que tuvieran la capacidad de la vista, y su boca para que hablaran sabiamente. Ellos soñaban que se convertirían en aves, águilas poderosas. Después de haber transcurrido 20 días los neófitos habían olvidado todo lo que la vida de niño significaba y salían de sus santuarios convertidos en guerreros-águila (Sparkman, 1908: 220).

Uso y censura de la datura

Los primeros colonizadores que incursionaron en México y en el suroeste de Estados Unidos, se percataron de que se utilizaban distintas sustancias para usos rituales. Al observar sus efectos, las huestes cristianizadoras reprimieron a los grupos, particularmente los pueblo, por considerar que era el demonio que se manifestaba en ellos (Gutiérrez, 1993). Por desgracia, fue poco lo que cronistas e incluso antropólogos pudieron observar de los rituales que se llevaban a cabo alrededor de la datura. Ramón Gutiérrez tiene razón al decir que en el caso de los antropólogos que estudiaron a los grupos pueblo, su moral decimonónica les impidió dar a conocer las fuertes connotaciones sexuales y escatológicas que estos rituales tenían. A la llegada de los misioneros al suroeste de Estados Unidos, los pueblo sufrieron una doble tragedia. Por un lado fue reprimida su sexualidad, de la que por diferentes versiones se sabe se permitían ciertas licencias que para el cristianismo eran infernales (*ibidem*), como las asociadas a los rituales de paso. Por otro lado se prohibieron sus sustancias psicoactivas: el tabaco, la datura, el cacao y los hongos.

¹¹ El ciclo de vida de esta polilla depende de dos factores: de las lluvias, momento en que los huevecillos se rompen para liberar al insecto, y de la datura, fuente de su alimentación.



Figura 1. Cesta pueblo de mimbre que muestra un chamán desflorando, probablemente en un ritual de desfloramiento.

Ahora bien, entre los rituales de paso de los pueblo y de los de California, se encontraban los relacionados con las vírgenes. En éstos los chamanes tenían el deber de poseer a las púberes a quienes se les ofrecía datura durante varios días, al igual que a los guerreros (Slifer, 2000: 32) (figura 1). Esta imagen fue encontrada en una cesta de mimbre de los grupos pueblo e ilustra a un chamán, caracterizado por su pluma de águila (Carr y Gingerich, 1983), quien lima con su pene los dientes de una púber. Puede observarse que están llevando a cabo un ritual, pues alrededor del hombre las niñas cargan parafernalia típica de los rituales: sonajas, plumas, medias lunas. Por otro lado, la posición de las púberes es receptiva, pues al igual que a la que el chamán le lima los dientes, presentan piernas afines al proceso de limado. Ahora bien, este hecho no es fortuito, pues coincide con lo que Ekkehart Malotki, un escritor hopi dedicado a recolectar historias y mitos sobre la sexualidad de su pueblo, asegura. Dice que la datura se utiliza porque produce, particularmente en las mujeres, una “experience nymphomania” lo cual queda reflejado en el mito de Tsimonmamant

o Jimson Weed Girls (Malotki 1997 [1995]: 204-210). Esta cita resulta ilustradora, en virtud de que a la datura se le denomina igualmente así. Sobre este punto regresaré.

Comprobar esta hipótesis implica el contraste con campos más amplios de la cultura, como la mitología, el parentesco, el lenguaje; luego ampliar la comparación a regiones lejanas. Por el momento no puedo llevar a cabo dicha tarea, pero si abordaré ciertos pilares que refuercen esta idea.

En algunos mitos se dice que existen mujeres jóvenes que en el pelo traen flores de datura y con ellas seducen y duermen a los hombres desprevenidos para “hacerles daño” (Malotki, 1997: 197). Este mitema se vincula con otros en que las vulvas femeninas tienen dientes. Ahora bien, en algunas representaciones gráficas la vulva dentada y la flor de datura se representaban de manera semejante. Me parece que en los ritos de paso, al poseer el chamán a las efebos, se intentaba simbolizar el corte de esas raíces que vinculaba a la mujer con la peligrosidad del inframundo. Esto puede comprobarse mediante otro mito en que se dice que el chamán, convertido en una serpiente emplumada que poseía un falo y una flauta, limaba los dientes de las doncellas para quitarles su peligrosidad (Parsons, 1966: [1966, 1939]). En la actualidad esta idea se encuentra de manera ya transformada entre los tarahumaras quienes, si bien no mencionan la vagina dentada ni tienen rituales de paso en el sentido descrito, a los recién nacidos les deben cortar los *rimuka*, hilos que consideran raíces que vinculan a los seres humanos con el lugar primigenio; de ahí la peligrosidad y la necesidad de que un chamán corte dichos hilos (Abel, comunicación personal). Esto resulta interesante en virtud de que, como anoté al principio, la datura tiene aquellas características de mediadora entre polos opuestos. Pero su marca es la tierra, la noche, el subsuelo. De ahí que los rituales de paso se lleven a cabo en la oscuridad, dentro de los centros ceremoniales denominados por los grupos pueblo *kivas*, que tienen una relación directa con el origen, las cuevas, el inframundo, el agua primigenia, en fin, con el subsuelo y la tierra (Gutiérrez del Ángel, 2006: 173-175). Son matrices primordiales que, en términos de su significado, estrechan sus vínculos con vaginas a las que se les deben limar los dientes para que no resulten un peligro. A su vez, aquí se observa la relación entre la datura y la vagina dentada: tanto una y otra pertenecen al campo semántico de lo peligroso, del origen y la procreación. Pero también comparten un

código numinoso que remite a la idea de que la mujer y la tierra mantienen entre sus características una ambivalencia que posibilita, por un lado, la peligrosidad, pero por otro la creación. Es decir que, como la datura, conjuntan vida y muerte.

La datura y las transgresiones escatológicas

Dentro de la ambivalencia de significados ligados a la datura, uno de los hechos contundentes es su peligrosidad, de ahí que su manipulación sea exclusivamente de especialistas. Y esta peligrosidad también opera con el simbolismo de la inversión, vinculado con ciertos personajes rituales que subvierten el orden para demostrar sus características asociadas con la transgresión. Estos seres denominados por los pueblo, *machina*; son las nubes, los muertos, la lluvia, el maíz; año con año retornan de cuevas que yacen en ciertas montañas, en donde viven un sueño mortuorio. Su organización es muy compleja, pero lo que me interesa resaltar es que en estos grupos existen los bufones rituales. Entre los hopi están los *koyemshi* (también conocidos como *tatsiqto o mudhead*), o los *nana-je* de los zuni. Uno de los papeles de estos personajes es transgredir el orden establecido invirtiéndolo con acciones chuscas e irrespetuosas, muchas veces de contenidos explícitamente sexuales. Un mito registrado por Ruth Benedic (1935: 13) indica que los seres de abajo tuvieron que regular su sexualidad, pues con ella causaban terremotos. Los jefes de la Guerra vieron que la gente seguía siendo promiscua y ordenaron detener esto para que no existieran más terremotos. Estos seres promiscuos son representados por los bufones rituales. ¿Qué tienen que ver estas inversiones con la datura? Mucho. Para llegar a ello debo decir que los hopi consideran que *los koyemshi* no hablan por tener excremento en la boca. Esto se debe a que en su larga peregrinación hacia la vida cometieron incesto, por lo que se les llenó la boca de excremento (Titiev, 1948).

Si bien lo descrito pertenece al orden del mito, también se aprecia en relación con los rituales. Entre los bufones existen acciones escatológicas vinculadas con la datura, evento registrado por Gregory Bourke en 1888 (2005: 36). Un zuni le narró que “los bufones rituales, los *nana-je*, comen todo, incluyendo orina y excrementos. Pero no les sucede nada porque tienen una fuerte medicina que los embriaga y protege, que no les puede suceder nada... Esto lo hacen”, continúa

explicando, “en todas las poblaciones del Río Grande y sus alrededores...”. Esta narración fue confirmada por el autor al verlos comiendo excrementos. Luego, sorprendido, le escribió una carta a su amigo Balandier contándole lo visto, quién le respondió “Con mis propios ojos he visto comer sus propios excrementos bajo los efectos de esa planta [la datura]”.

PRIMERAS CONCLUSIONES

Puede establecerse un campo de relaciones semánticas entre las vírgenes, peligrosas por tener, mediante su vagina, una conexión con la parte baja del universo, las polillas y la datura, en virtud de que se agrupan bajo el término de *Tsimonmana*, o *Jimson Weed*, que puede significar mala yerba de la virgen, es decir, una datura femenina conocida también por los yaquis (*ibidem*: 13) y utilizada con fines igualmente rituales; o bien como una yerba de mujer húmeda. Por otro lado, este campo semántico será el que actúa en los rituales de pubertad o los de lluvia pero también los de inversión. Estos eventos demuestran, pues, un armazón conceptual alrededor de la datura y que son compartidos por varios grupos. Sin duda la datura está asociada a la figura del chamán, quién tiene el poder de diversificar su significado en una multiplicidad de figuras. Es un guerrero que tiene la facultad de ver, que además puede concentrar las fuerzas del universo que se hallan en oposición, las cuales se reflejan en dos figuras que se complementan y oponen: la del hombre águila y el de la serpiente emplumada, figuras que se consolidan bajo los efectos femeninos de la datura.

Así, la datura también pertenece a los seres transgresores como los bufones, los cuales no son *medicin man*. Esto se debe a que tanto los rituales de paso como las acciones transgresoras se llevan a cabo en el periodo de secas, ya sea inmediatamente después de la temporada pluvial o bien al inicio (lo cual depende de cada ciclo ceremonial). Si el chamán puede ser un guerrero-águila con las potencias fálicas que se le atribuyen, es porque se encuentra en los dominios masculinos solares. La presencia del bufón es una antítesis del chamán pues invierte lo que este último vehiculiza: saber, respeto, potencias solares, lo ético. Al utilizar la datura para significar transgresiones escatológicas, los bufones están invirtiendo simétricamente lo que el chamán hace: allí en donde el chamán positiva lo negativo de la datura para construir el

espacio en el que se posibilita el ser deidades, ellos lo neutralizan, manifestando las partes negativas de la planta. Los bufones se constituyen en lo negativo de los kachina; son los incestuosos, los transgresores, la reminiscencia de aquellos mundos mitológicos destruidos porque sus habitantes cometían excesos como el incesto, la lujuria, la gula.

No obstante, los poderes del chamán no son perpetuos, sino que se disipan con la llegada de las lluvias, momento en que el chamán pierde su energía representada en la figura de águila. Pierde su capacidad de volar y desaparece del escenario ritual para dar paso al escenario femenino (Gutiérrez del Ángel, 2010). Sucede una inversión interesante. No es que el chamán pierda su poder de volar, más bien se transforma en otra de las figuras principales de la datura: la “mosca de la noche” o polilla, que une su ciclo de vida al de las lluvias y la datura, hipótesis que puede comprobarse mediante la arqueología.

La datura en el horizonte arqueológico

La profundidad de este sistema puede rastrearse no nada más en los pueblos vivos, sino también en el horizonte arqueológico que ofrece pistas invaluable para comprender la perspectiva que se tuvo alrededor de la datura, la que permaneció como gran sistema hasta mediados del siglo pasado.

Gracias a los trabajos pioneros de Frank Hibben (1975), luego de Paul T. Kay (1993) y Christine S. Van Pool (2009, 2003), hoy sabemos que en Pottery Mound, una de las 17 *kivas* arqueológicas encontradas en Nuevo México,¹² existió una vida ritual muy intensa. En varios de estos centros ceremoniales se encontraron dibujos y vasijas que revelaron la presencia de datura, sobre todo una figura asociada a la “mosca nocturna” (*mothman*) y que los arqueólogos tenían la idea errónea de que era una mariposa. Paul Kay (*ibidem*) sugiere que la imagen de la vasija (figura 2) en la que se encontró la presencia de semillas de datura, representa a un hombre asociado a esta planta. Su cuerpo es un capullo contenedor de semillas, sus manos representan las flores y su pelo; como ojos tiene medias lunas y una boca rectangular con dientes. Sin

¹² Pottery Mound es un asentamiento prehistórico formado por distintos pueblos alrededor del Río Puerco, conocidos como Los Lunas, Nuevo México. Fue ocupado entre los siglos 1350 y 1500 dC. También se le conoce como el sitio de las 17 *kivas*. Si se quiere saber más, véanse Ballagh y Phillips, 2006; Schaafsma, 2007; Franklin, 2007.



Figura 2. Probable representación de mujer datura.

duda esta vasija resulta reveladora de la presencia de la datura como figura venerada. Por su forma y el contenido hallado, quizás fungió como contenedor de la pócima que los chamanes utilizaban en los rituales al moler las semillas. Ahora bien, Paul Kay tiene razón al relacionar esta figura con la datura, pero quizás no sea un hombre datura. Desde mi punto de vista, más bien se trata de una mujer datura. Esto se puede demostrar por dos vías: la de los petrograbados y la de los datos etnográficos.

La *kiva* en que se encontraron estas vasijas pertenece a la cultura anasazi. Ellos representaban, al igual que lo hacen sus descendientes los pueblo, a las mujeres por su cabello. Si son vírgenes, un peinado de

mariposa las caracteriza; si son casadas, sus cabellos se dibujan hacia arriba, como en la figura (Geertz y Lomatuway'ma, 1987: 227). Por otro lado, en esta misma zona hay petrograbados relacionados con vaginas dentadas, y algunas mantienen una forma similar a la del cuerpo de la imagen estampada en la vasija (figura 3). Además, esta figura es muy parecida a las flores de la datura. Visto así, queda un campo semántico que vincula a la datura con la noche y la vagina dentada, lo cual se aviene a los datos etnográficos aquí presentados y que revelan a la datura con una fuerte carga femenina o andrógina, peligrosa, propiciatoria y que tiene la posibilidad de atraer la lluvia. El cabello rojo, dice Paul Kay, corresponde con la figura de *Ko'kop*, conocido como el clan *redheads*, uno de los clanes guerreros más importantes entre los hopi (1993). Pero el cabello rojo no sólo se encuentra asociado al fuego y a la guerra, sino también es una manera de representar a la polilla o mosca nocturna. Sobre todo relacionada con sus ojos y abdomen. Así, me parece que habría que considerar que este hombre datura podría ser una mujer datura. Las semillas, al igual que los capullos, son parte de las representaciones femeninas, no masculinas.

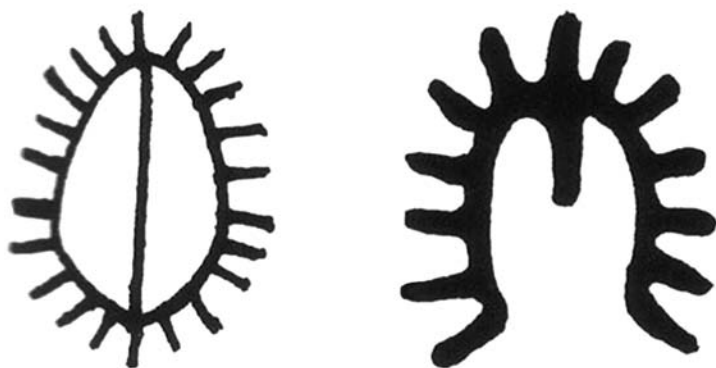


Figura 3. Petrograbados que representan vaginas, al parecer, dentadas.

Ahora bien, aunque la mosca de la noche o polilla forme parte del complejo datura, entre ellos existe una relación de oposición en virtud de que la polilla, como dije antes, puede ser el chamán al perder sus plumas solares en el tiempo pluvial. Por sus características, este insecto debe pensarse como una reducción o inicio del hombre águila, el que

domina durante la temporada de secas a manera de un gran chamán fálico. Incluso, entre los grabados encontrados en la *kiva* se ve una extraordinaria representación del águila-hombre picando la cabeza de la mujer datura, es decir, comiendo su pelo, ahí donde radica su poder, ahí donde dicen los mitos que están las flores de datura, con las que seduce (Malotki, 1997 [1995]: 31) (figura 4). Además, alrededor de la mujer hay dos polillas volando y, sobre todo, su pie fracturado, desde una perspectiva mesoamericanista, remite a una asociación con lo ctónico (Lévi-Strauss, 1987 [1958]; Olivie, 2004). También se notan las manos que representan las flores de datura. Esto resultará de mayor relevancia cuando se compare el complejo datura en otros circuitos culturales.



Figura 4. Dibujo del águila-hombre.

Por otro lado, en diferentes petrograbados de la zona anazazi puede observarse una secuencia con los rituales de desfloración realizados por el chamán (véase figura 1). Los datos etnográficos muestran que este desfloramiento corresponde a la llegada de las secas. Relacionados con los petrograbados están los famosos kokopeli, flautistas fálicos que en las dos imágenes (figura 5) desfloran a mujeres púberes. Esto se sabe por el tipo de peinado que llevan, al que los hopi llaman de mariposa y con el cual las que no han tenido relaciones sexuales se distinguen (figura 6).

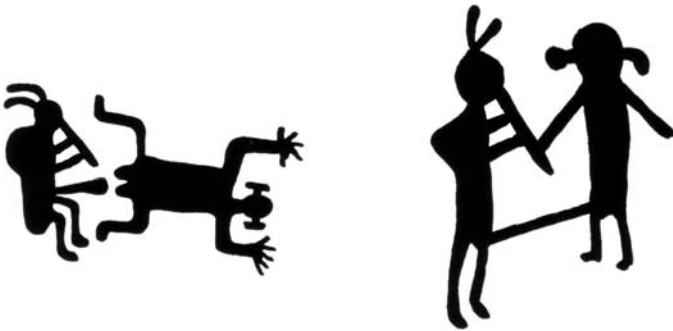


Figura 5. Petrograbados de flautistas fálicos en acto sexual con doncellas.



Figura 6. Doncellas con peinado de “mariposa”.

La flauta indica que este chamán pertenecía al histórico clan de la flauta, relacionado con dos elementos: el viento y la lluvia. La imagen que aparece en la figura 5 muestra que el trazo de las manos es igual a la de la figura de la vasija que aparece en la figura 2, representación que sin duda alude a las flores de la datura (Slifer, 2000). No es fortuito que las manos se encuentren en esta posición, pues en gran parte del suroeste de Estados Unidos se han encontrado petrograbados similares (*ibidem*).

Hasta aquí he detectado algunas vías para entender el uso de la datura, principios básicos que seguramente no se han agotado. No obstante, el trabajo ofrece líneas de investigación como para preguntarnos si los significados asignados a la datura tienen alcances allende los pueblos mencionados. Sin duda, pues es claro que nos encontramos con un sistema chamánico alrededor de la datura cuya importancia hemos reconocido. La dificultad no radica en poder enunciar esto, sino en demostrar dichas conexiones. ¿Con base en qué se puede hablar de un sistema de transformaciones relacionado con el uso y funciones simbólicas de la datura? En otro artículo (Gutiérrez del Ángel, 2006) di cuenta, basado en los postulados lévi-straussianos de los sistemas de transformaciones, cómo una idea determinada puede transformarse de un grupo otro a manera de oposiciones o complementariedades. No obstante, estas transformaciones no son excluyentes sino complementarias, pues ayudan siempre a comprender con mayor amplitud la idea pionera, perfilando así el sistema al que ésta pertenece (*ibidem*: 171-172). Esto no quiere decir que la idea primera sea la raíz fundamental del sistema, sino que al ser detectada –en el caso que aquí nos concierne es la datura relacionada con diferentes eventos– en un marco cultural se toma como primaria –de ninguna manera original– del análisis, del modelo construido por el etnólogo. En el siguiente apartado expondré propuestas sobre otros grupos respecto a la datura, complementarias con las ya planteadas, lo cual permitirá comprender mejor el sistema datura.

La datura como sistema de transformaciones: el occidente mexicano

Como bien lo ha hecho notar Ángel Aedo (2001), la datura entre los huicholes no puede desprenderse de su contraparte, el peyote, pues los dos son parte indivisible de la forma en que el grupo los concibe.

Uno posee las cualidades del otro, pero inversas. Mientras que en términos generales el peyote remite a la luz y las potestades celestes, a la datura o *kieri* le pertenecen las nocturnas. Un mito bastante largo registrado por Zingg muestra esta oposición. En términos generales, el mito cuenta que:

M2

Poco tiempo después de que el Sol había sido amenazado por Kauyumari, y cuando sobre el mundo reinaba la armonía, irrumpió un *mara'akame*¹³ malo, Kieri Tewari. Dicho personaje no nació ni de padre ni de madre, sino que vino del viento [...] Cuando era pequeño cosas oscuras salieron de su boca, ya desde entonces llevaba una locura en su interior. Kieri deseaba ser más que Kauyumari¹⁴ es por eso que fueron rivales. Ellos se tenían un sentimiento malo, pero Kauyaumari llevaba ventaja por sus cuernos, sus flechas y su peyote. La disputa se inició cuando el Kieri Tewari engañó y enfermó a la gente con cantos falsos por medio de los cuales se hizo rico. Fraude que el dios del fuego (Tatewari) reveló a Kauyumari, dándole instrucciones para componer la situación [...] Kieri desesperado le ofrece su vida y todas las almas en su poder para evitar que lo mate. Sin conmoverse, Kauyumari no acepta la oferta, ante lo cual Kieri comienza a llorar. Sin conmoverse por las súplicas, Kauyumari le dispara sus flechas; Kieri responde vomitando toda clase de cosas oscuras y venenosas; Kauyumari tose y se ahoga hasta que logra ponerse peyote molido sobre partes de su cuerpo. Finalmente, Kauyumari tras saborear la dulce sangre de Kieri, le lanza en el corazón una quinta flecha. Kieri, moribundo, acepta su destino y la superioridad de su enemigo... (Zingg, 1998 [ca. 1937], 1982 [ca. 1933]).

Versiones como ésta han sido destacadas también por Furst y Myerhoff (1972: 62-65). Pero lo que me interesa señalar con este mito, son las potestades otorgadas al *kieri*. Su lugar en el pensamiento huichol pertenece a la oscuridad, la maldad, lo de abajo, lo que, a diferencia de los grupos pueblo, enferma. Estos significados resaltan las condiciones

¹³ Mara'akame se refiere a los curanderos-chamanes-sacerdotes existentes entre los huicholes.

¹⁴ Este es uno de los héroes culturales más sobresalientes en la mitología y ritualidad de los huicholes.

moralmente superiores del peyote. Pero en este artículo no me detendré en la relación de un alucinógeno con el otro. Más bien intento evidenciar las funciones semánticas que la datura tiene en el pensamiento huichol, para posteriormente compararlo con sus vecinos coras y con las versiones destacadas en el suroeste de Estados Unidos.

El mito manifiesta que este brujo nació del viento. Esto coincide con varias versiones etnográficas en las que al kieri se le denomina “árbol del viento”. Como árbol del viento se aparece como remolino a los solitarios bienandantes. Viste un traje oscuro y sombrero de charro. A él también se le conoce como *tewariyuavi*, o el charro azul. A quién se le aparece le puede producir la locura temporal o definitiva, e incluso la muerte.

En un mito contado a propósito de una curación, un *mara'akate* comentó que el kieri puede ser una mujer blanca que si se sueñas con ella te atraparé mediante un deseo sexual. En otro mito, el kieri al ser vencido por el peyote es relegado al inframundo, en donde habitan la muerte y la oscuridad. Su castigo, dice la versión del informante, es descender en forma de murciélago o de un insecto denominado *ituaki*. Este insecto es un acompañante natural del kieri que además ayuda a su polinización. Ahora bien, en términos de las enfermedades, este insecto puede ser una flecha del mal que hace enfermar a la gente. Esta flecha se manifiesta como el canto del kieri que escupe cosas oscuras y negras. Para los huicholes las flechas son una especie de voz que produce un mensaje, generando una comunicación con los ancestros. De aquí la cercanía entre voz y canto. Algunas personas me han comunicado también que este insecto es un niño travieso. Esta versión resulta interesante si la contrastamos con otra que Ángel Aedo encontró:

M3

Un niño que solía ayudar a su familia a buscar el ganado extraviado [...] en una ocasión la búsqueda lo llevó a las inmediaciones de una barranca ‘donde cantaba el viento’. Allí se dice que, después de encontrar a uno de sus animales, decidió dormir bajo unos árboles. Al despertar, descubrió algunos hongos a sus pies, que pensó llevarse a su familia. Se puso a recolectarlos ‘siguiendo el caminito’ formado por los hongos, pero al final se encontró con un kieri del que salió un león (*mayue*)

que lo agarró y se lo llevó a una cueva. Ese niño se perdió para siempre (2001: 112).

¿Puede decirse que el insecto *ituaki* es el niño perdido que regresa a hacer travesuras enfermando a la gente? Responder esta pregunta llevaría tiempo, pues se necesitan elementos clave para su respuesta. Por lo pronto, el mito relaciona al niño con una caverna que yace en los barrancos, lugar privilegiado del kieri. Debe decirse por el momento que en términos metonímicos la cueva estrecha relaciones con la matriz del universo (Gutiérrez del Ángel, 2010), y también es el lugar de los muertos (*ibidem*). Ahora bien, un mito narrado por Preuss (1908) relaciona a este insecto con Eakatewari, el dios del viento.

M4

En él se dice que el dios del viento tiene un aliado, el insecto *ituaki*, que ruge como un león (*mayue*). Es un animal mágico que sale del fuego e impide a los dioses que hagan llover. Así enferma a los dioses, pero también así enferma a los humanos. Este insecto –continúa el mito– es una expresión del brujo kieri. Kauyumari lo vence con flechas benignas, al ir cercándolo alrededor del fuego hasta retornarlo hacia abajo.

Entre el M3 y este mito se articula un conjunto de mitemas que vale la pena atender. Primeramente, la posición del insecto. Se puede decir que se relaciona con un niño, explícitamente en el M3 e implícito en el M4. Esto se deduce de la posición ante el dios del viento, que es menor, que es pequeño, que es un insecto, que viene del fuego, es decir, la oscuridad, pues es ahí donde el fuego cumple su función. Si esto fuera una frágil comparación, existe otra que aparece con una importancia mayor. En los dos casos interviene la figura del león. Sabemos que en América no existen leones. ¿A qué felino se refieren los mitos? Al *mayue*. Esta figura es común en mitos que los huicholes me han contado en diversas ocasiones. Dicen que es un gato grande, con manchas. En una entrevista me comentó doña Challo que ese animal es el que “sabe ver de noche”, así caza, porque ve de noche. Para ejemplificarlo me muestra, ni más ni menos, la cabeza de un *mayue* de madera que decora con chaquiras: era una cabeza de jaguar. Así, se puede postular

que este león, que interviene en los mitos es un felino oriundo de la sierra, y sin duda un jaguar.

Por otro lado, Aedo (2001: 27) ha detectado un conjunto de animales relacionados con el kieri como son la lechuza, el búho, los gatos, los murciélagos, entre otros. Pero aunque en los mitos que cita aparece la figura del león, no hace la relación con el jaguar. Estos animales tienen, al igual que el kieri, “el don de ver en la noche”. Ahora bien, si hacemos un alto en el camino para revisar la zoología mítica del jaguar, veremos que este felino debe ser incluido dentro de la gran lista de seres que animan al kieri, si no es que uno de los principales.

Las propiedades del jaguar y su relación con la datura

Los hábitos del jaguar son casi nocturnos; tiene una gran habilidad para ver en la oscuridad; durante el día descansa en algún lugar oculto entre las rocas o entre la maleza espesa. Caza acechando a su presa, ocultándose cerca de su madriguera o donde haya agua. Es solitario y, en general, se encuentra en las malezas que bordean los grandes ríos o manglares. Le gusta desplazarse por barrancos y tiene una gran capacidad trepadora, lo que hace que las hembras pongan a sus crías a salvo de otros depredadores, subiéndolos a rocas o bien a árboles.

Este breve repaso sobre el jaguar me lleva a postular una relación casi obvia. El jaguar, al igual que el kieri, se refugia en barrancos, lugar privilegiado de su hábitat. En los mitos se hace alusión a que el kieri es un hombre solitario, como el jaguar, y a que tienen en común la capacidad de ver en la oscuridad. ¿A qué nos remite entonces este felino? En términos de categorías sensibles, a la noche, al agua, a la soledad. En términos narrativos, a una asociación primero entre el niño del M3 y las cuevas, lugar en que desaparece. En el M4 el niño, que por deducción puede transfigurarse en insecto, “ruge como un león”. Esta asociación entre el kieri y el niño queda sólidamente planteada por Fernando Benítez (1973: 107) al señalar que: “interrogué a diversos cantadores huicholes de una extensa región y todos me describieron al kieri como una temible deidad asociada a las regulaciones de la cacería venatoria, como un niño que enseña el arte de tocar el violín imponiendo terribles pruebas, o como un seductor capaz de producir la locura y la muerte”.

Se establece así la relación del kieri con el jaguar, lo infantil, que en el pensamiento huichol pertenece a la parte baja del universo (Gutiérrez del Ángel, 2010: 200), la cueva, como matriz de la existencia, el erotismo, la noche. Registro que, a su vez, va emparejado con la enfermedad y el deseo. Ahora bien, las propiedades destacadas del kieri no aluden directamente a la mujer. El único referente son las versiones de los *mara'akate* que hacen alusión a la mujer blanca que causa el mal de los deseos.

Como dije anteriormente, y a diferencia de los grupos pueblo, la datura entre los huicholes debe ser definida por su contrario, el peyote. Entre ellos existe una rivalidad que produce las cualidades de cada uno. A grandes rasgos el M2 demuestra esta lucha, aunque la mujer no tiene cabida en la narración. Debemos introducir un nuevo mito que dé cuenta de ello.

M5

Cuando Kauyumari vio que las mujeres tenían dientes en la vagina, sintió que debía hacer algo con su largo pene, que era un asta sagrada de venado, rompió después de muchos esfuerzos y luchas la dentadura de estas vaginas pudiendo copular con cada una (Zingg, 1998 [ca. 1938]).

El mito deja ver que existe una lucha entre Kauyumari y jovencitas de vaginas dentadas, a las cuales vence al limarles los dientes con el asta sagrada de venado que es su pene. Si bien en este pasaje mítico no se menciona al kieri, el mito indica una lucha. Este mitema se puede ver cuando en el M2 Kauyumari relega al kieri al inframundo al vencerlo. El poder del héroe cultural, dice el mito, es el peyote que utilizó en sus ojos. Ahora bien, cuando Kauyumari lucha contra las jóvenes de vaginas dentadas, las vence al limarles los dientes con las sagradas astas de venado. En esta ecuación existe una sustitución de significantes pero no de significados, en tanto que el kieri es a las mujeres lo que el peyote a Kauyumari. Así, la fórmula podría ser también que Kauyumari lima los dientes de las jóvenes con peyote, en tanto que para los huicholes el peyote y el venado se asocian como una unidad, lo cual ha sido demostrado en una serie de etnografías, empezando por Lumholtz (1981 [1904]). ¿Cuál es entonces el significado? Es el control sobre el deseo, el cual puede destruirte, paso indispensable para que en el M2 se cree la cultura, y en el M5 se quebrante la oposición entre hombre-mujer.

Se percibe ya una equivalencia entre dientes, inframundo, mujer y deseo, con el kieri, dueño de la oscuridad. Sea por la vía del kieri o la vía de las jóvenes de vagina dentada, el mensaje es el mismo: para que exista la cultura debe ser controlado el deseo. Esto queda demostrado en el fragmento de otro mito que me contaron relacionado con la Luna: “cuando la luna se pone enorme, salen mujeres del bosque que son blancas, y si las quieres querer te roban la vida con su eso...” En este sentido, Juan Negrín encuentra la siguiente referencia: “[el kieri] es un sabio y peligroso brujo, o bruja, figura andrógina que se transforma de hombre a mujer a voluntad. La luna sonríe con gusto porque reconoce en el kieri un aliado” (1986: 75). Se ha demostrado en varios trabajos que las propiedades de la Luna se relacionan con las de las mujeres (Aedo, 2001; Gutiérrez del Ángel, 2010); lo que demuestra que de una u otra manera el kieri y la Luna tienen una relación, donde el deseo no domesticado es intermediario entre ellos.

Por el momento es suficiente lo destacado hasta aquí sobre la concepción que los huicholes guardan con el kieri. Estas nociones abren una interrogante: ¿puede acaso este campo semántico crear un sistema en la visión del mundo de los coras?

La datura en la concepción cora

Entre los coras hoy por hoy las referencias etnográficas alrededor de la datura son escasas, no así entre los huicholes. Esto podría atribuirse a que a ninguno de estos grupos les gusta hablar sobre ello. Para el caso huichol el *corpus* mitológico sobre esta planta es vasto, pero también debe decirse que la gente guarda mucho respeto al hablar sobre el kieri y no se cuenta nada sobre él sino mucho después de que conocen a su interlocutor. No les gusta mencionarlo ni aludir a él. Pero con los coras es diferente, al parecer existe un olvido sobre la función de dicho alucinógeno. No obstante, Preuss tiene un canto que hace referencia a él bajo el término de toloache: “De nuevo aparece el toloache allí en la montaña. Allí, en la montaña, huele el aroma del toloache. Allí, apesta el toloache. Huele y produce náuseas. De nuevo aparece el toloache allí en la montaña. Huele y produce náuseas” (Preuss, 1912, canto 20 de la sección 17 de Nayarit expedition).

Fernando Benítez, en las diferentes incursiones que llevó a cabo en la Sierra del Nayar, señala que los coras mencionan al kieri asociado

con “una mujer sobrenatural que pierde y enloquece a los hombres” (1973: 107). Ellos denominan al kieri como *cheri* (*ibidem*: 108) y consideran, incluso más gráficamente que los huicholes, que la datura, en términos de sus significados, es una dualidad. Este hecho acercaría mucho la visión de los coras a la de los grupos pueblo. Llegaré con mayor detenimiento a este punto.

La lucha que entre el peyote y el kieri encontramos en las versiones huicholas, entre los coras lo hacemos en dos de sus *takuate* (deidades): Hatsikan, asociada a las propiedades solares y que como Kauyumari es un venado; y Sautari, entre cuyas asociaciones tenemos a la transgresión y a los amores prohibidos (*ibidem*: 108). Los dos aparecen relacionados igualmente con Venus. Ahora bien, los coras tienen una deidad denominada Tsutana Takua, monstruo telúrico que habita las profundidades de la laguna de Santa Teresa (una de sus comunidades). Con este término también se reconoce un manantial en la cora baja, casi en la costa del Pacífico, emparentada con el *cheri* al que denominan Sauta (*idem*). Benítez encontró que: “El que bebe el agua de Sauta o se lava con ella, adquiere el sexo contrario, es decir: si es hombre se convierte en mujer, si es mujer en hombre [...] y engendr[a] un hijo homosexual (*ibidem*: 108-109).

Los murciélagos, engendros del chieri

En el año 2008 conocí por primera vez la comunidad cora llamada Mesa del Nayar. Aunque había estado en varias ocasiones, me sorprendió la Judea que realizaban. Sobre todo por una imagen que en un primer momento tomé con poca importancia: un hombre murciélago dibujado en la entrada de su iglesia (figura 7).

Al final de cada carnaval o pachitas, los judíos que aparecen en la Semana Santa tiznan con olote las hendiduras que le dan su forma. En ella contrasta el blanco de las paredes con el hollín negro de la figura. Se nota su cabeza de murciélago, sus alas y un gran pene. Aunque también me comentaron que esas alas eran un machete. Asimismo, tiene una cola a medio enrollar. Al principio no supe identificar dicha iconografía, la cual cobró importancia con dos eventos. Una historia que el arqueólogo nayarita Francisco Samaniega me contara y un mito que me fue narrado en la misma comunidad. El mito cuenta lo siguiente:



Figura 7. Pintura de hombre murciélago de la iglesia de la Mesa del Nayar.

M6

Por la tarde, un hombre que regresaba de cuamiliari¹⁵ se encontró en un arroyo un señor que le dijo 'si quieres hacerte rico te voy a decir cómo'. Anda a esa cueva que está en la Mesa y ahí vas a encontrar un bulto. Tiene un cuerno y monedas. Sin asustarte, porque te va a asustar lo que veas, le pides. Así hizo y encontró en la cueva el bulto y entonces sintió un aire fuertísimo y una lagartija llegó hasta él, pero él no se movió; luego de la cueva salieron montón de murciélagos que se posaron sobre él, pero el no se movió y luego fueron las hormigas, pero tampoco se movió. Luego un mestizo en su caballo, con sombrero y un machete, pero él no se movió. Luego se le apareció un bulto y le dijo: 'ya soy tuyo y puedes pedir lo que quieras'. Y así el hombre pidió y se hizo rico.¹⁶

El hombre que aparece dentro de la cueva con múltiples identidades zoológicas, explica en parte la figura dibujada en la entrada de la iglesia de la Mesa del Nayar. Este dibujo representa a un hombre fálico

¹⁵ Cuamiliari es cuando van al cuamil, es decir, a su parcela a pisar elotes.

¹⁶ Un mito relacionado con la brujería y semejante al narrado aquí, aparece en Benítez, 1973: 26.

con alas de murciélago, mismo que, por otro lado, se activa en la concatenación de dos ceremonias: las pachitas o carnavales, y la Semana Santa. Aunque no tengo el espacio suficiente para explicar estos rituales, debo indicar que en el área cora, en estas ceremonias aparecen ciertos personajes denominados judíos. Por diversas vías, varios investigadores han comprobado la asociación de los judíos con la parte baja del universo, la oscuridad, las estrellas, la noche, las sombras, la transgresión, el erotismo, el viento, en fin, el deseo (Valdovinos, 2002: 125; Gutiérrez del Ángel, 2010: 259, 2000; Jáuregui, 2003: 265). ¿Por qué aludir a este personaje? El segundo comentario ya apuntado, el del arqueólogo Francisco Samaniega, lo determina. Al explicarle el dibujo de la iglesia, me comentó que a finales de la década de los ochenta fue testigo de una Semana Santa en que los judíos, durante una noche, fueron a atrapar murciélagos a una cueva. Luego los portaron frente a esta figura y se los rindieron en culto junto con danzas nocturnas. En el 2008 presencié tanto las pachitas como la Semana Santa en el lugar aludido por Samaniega, y seguían rindiéndole culto a esta figura, pero ya no cazaban murciélagos.

La hipótesis que sostengo en relación con este personaje, es que para los coras el murciélago es también un *chieri*. Las razones que me asisten para postular dicho argumento es, primero, que el personaje que aparece en la cueva del M6 es un viento que se transforma en varios animales, entre ellos, y el que me interesa resaltar, el murciélago. Completar entonces esta argumentación, implica realizar un ejercicio comparativo con los huicholes.

Cómo se transforma el sistema datura de los huicholes a los coras

En el apartado anterior destacué un conjunto de relaciones que el kieri guarda con elementos asociados a ciertos animales como el jaguar y algunos insectos. Ángel Aedo (2001) ha hecho ver de manera inteligente la relación que el kieri tiene con otros seres de la fauna, como son los lagartos, lagartijas, serpientes y otros más que se arrastran, razón por lo que en este artículo no repetiré tal vínculo. También destacué la relación con cierta flora, como es el árbol del viento o los floripondios. Los mitos revelan la presencia de un niño y la vagina dentada, la cueva, la oscuridad, la transgresión, la locura, el charro azul, lo de afuera. Algunas de estas relaciones son compartidas por los coras, pero silencian algunas de las

más importantes. Veamos pues, un cuadro de permutaciones que puede llevarnos a definir de una u otra manera el sistema datura (cuadro 1).

Cuadro 1
Permutaciones

	<i>Brujo</i>	<i>Vagina dentada</i>	<i>Niño</i>	<i>Jaguar</i>	<i>Murciélago</i>	<i>Moscas</i>	<i>Árboles</i>	<i>Reptiles</i>
Huicholes	+	+	+-	+	-	+	+	+
Coras	-	-	+-	-	+	-	-	+

Veamos qué sucede con aquellos elementos que de un grupo a otro están ausentes o poco definidos. Entre los coras no encontré una versión que relacionara al niño con el chieri. Aunque esta referencia se halla en el código del ritual. El niño que aparece entre los huicholes vinculado al kieri se hace presente en Rosarito, comunidad de la cora baja, en el ritual de la Semana Santa. Ahí se hace un mono fálico de cera (figura 8) al que relacionan con un charro porque entre su atuendo lleva sombrero, machete, carrilleras y cigarro; y con un niño, pues dicen que es un Nazareno-niño.



Figura 8. Dibujo de nazareno fálico de la comunidad de Rosarito, Nayarit.
Dibujo de Patricia Madrigal.

Este personaje es grosero, transgresor y agresivo. Lo venera la fila de judíos. Por otro lado, dentro de la iglesia existe el Santo Entierro, el cual es un ser peligroso y oscuro: uno es la transfiguración del otro (Bonfiglioli, Gutiérrez del Ángel, Olavarría, 2004: 78). En relación con el Santo Entierro, Valdovinos ha hecho notar que:

El Santo Entierro es considerado como la deidad suprema de todos los dioses. Así como se le considera poderoso, se le considera peligroso. Ambos atributos estarán íntimamente relacionados por el hecho de que este santo es capaz de otorgar cualquier cosa que se le solicite, pero a cambio debe ofrecérselo un compromiso que se traduce en sacrificio y ofrendas que llegan a durar toda la vida. El incumplimiento de lo convenido con él equivale a la muerte, que, por si fuera poco, llega de la manera menos deseada (2000: 125).

Así, el Santo Entierro cora tiene las mismas facultades que el kieri huichol: equivale a brujos peligrosos que a cambio de una renuncia sacrificial, que significa un compromiso de por vida, ofrecen bienes preciados: dinero en el caso cora, y música en el huichol. Para este último grupo, Jáuregui (1993: 311-334) encontró que los mejores músicos se inician con el kieri-diablo, quién les demanda sacrificios y ofrendas que los huicholes depositan en los Picachos, la montaña del kieri. A cambio el kieri les ofrece el don de la música. La versión del mito recopilado por este antropólogo, muy larga para incluirla en este espacio, es increíblemente parecida al M6, mito en que los coras piden hacerse ricos. En caso de no cumplir el pacto, tanto en un mito como en el otro, el kieri puede matar. Así, la concepción del kieri huichol guarda las mismas propiedades que el Santo Entierro cora. No obstante, uno y otro manifiestan asociaciones con seres distintos. Una de las facetas del Santo Entierro, la transgresora, tiene una relación con el murciélago, que en la Mesa del Nayar es un murciélago fálico; mientras que en Rosarito es un charro fálico.

Ahora bien, este charro es un niño, un Nazareno transgresor, excesivo. Así pues, el murciélago expresa la relación que lo vincula con la noche. Este animal nocturno habita en las cuevas, en la noche, y tiene la posibilidad de orientarse en la oscuridad, propiedades sin duda atribuidas al kieri. Esta idea es expresada por los huicholes mediante otra figura también nocturna: el jaguar. Queda así aparejado el niño del M3 que se

pierde en la cueva robado por un león, que es el jaguar. Por otro lado, en el M4 hay un insecto aliado de las fuerzas malignas que ruge como un león. Así, dos ideas distintas pueden vehicular significados parecidos.

En este mismo eje de asociaciones el niño huichol manifiesta su afinidad con el mosquito *ituaki*. Se puede distinguir una transformación: para los huicholes el insecto que vuela de noche es asociado al kieri; queda representado en los coras por el murciélago que vuela de noche. Tanto uno como el otro tienen “el don de ver en la oscuridad”.

Entre los huicholes existe una relación con la vagina dentada que no se encuentra entre los coras. No obstante, hay una alusión a ella que vale la pena entender. Valdovinos (2002: 128-129) asegura que:

En este tiempo [durante las pachitas] se pone de manifiesto el lado más oscuro del Santo Entierro, al grado de que éste es capaz de adquirir una apariencia joven y femenina, esto es, la de la Malinche de las pachitas, la niña que durante toda la noche sostiene la bandera.¹⁷

Además, asegura que: “Esta fiesta se considera altamente femenina, no sólo por la presencia de la niña, sino porque en ella se exige la presencia de todas las mujeres de los cargueros...” (*idem*).

Aedo (2001: 154) ha dado cuenta de que la bandera de las pachitas en Jesús María tiene plasmado el símbolo del kieri, mismo que sin duda se trata de la presencia del Santo Entierro en su fase oscura y peligrosa (Gutiérrez del Ángel, 2010: 260).

En conclusión, se puede dibujar ya el sistema datura entre coras y huicholes. Tanto en un grupo como en el otro el kieri opera ideas comunes, aunque por canales expresivos distintos. Si esto es así, ¿de qué manera las ideas que fueron emergiendo tras el análisis, tanto en grupos del occidente mexicano como pueblos y californianos, pueden entablar un diálogo sistémico entre sí?

Del norte al occidente: el viaje de la datura en la pasarela de un macrosistema

A lo largo del artículo descubrí una cantidad de información importante sobre la datura. Si bien no es toda, lo importante es que constituya un

¹⁷ Tanto entre los huicholes como entre los coras, la bandera es el emblema de la transgresión cometida por Cristo. Recomendamos al lector consultar a Gutiérrez del Ángel (2010), quien compara las pachitas en ambos grupos.

modelo de larga duración que posibilite un reconocimiento –allende las fronteras, los espacios y los grupos– de ideas que dialoguen entre sí. Para demostrar esto, antes que nada debe formularse un modelo de transformaciones a partir del resumen de tópicos que se fueron descubriendo entre todos los grupos analizados (cuadro 2).

Cuadro 2
Transformaciones

	<i>Hopis</i>	<i>Zuni</i>	<i>Californianos</i>	<i>Sanluiseños</i>	<i>Huicholes</i>	<i>Coras</i>
Proceso chamánico	+	+	+	+	+	+
Rituales colectivos	+	+	+	+	+	+
Rituales individuales	–	–	–	–	+	+
Peticiones	+	+	+	+	+	+
Rito de paso	+	+	+	+	–	–
Rito de transgresión	+	+	+	+	+	+
Uso terapéutico	+	+	+	+	–	–
Uso predicatorio	+	+	+	+	–	–
Relación con el vuelo	+	+	+	+	+	+
Relación con la noche	+	+	+	+	+	+
Relación con los insectos	+	+	+	+	+	+
Relación con los animales	+	+	+	+	+	+
Relación con el don de ver	+	+	+	+	+	+

El cuadro permite observar cómo ciertas ideas se transforman y otras permanecen:

El chamanismo. En cada grupo es un chamán el que manipula la datura. La información destacada coincide en que la planta no es de uso doméstico ni común: su manipulación es delicada por involucrar propiedades que pueden enfermar o resultar mortales. De ahí quizás que, en el caso huichol, una de sus asociaciones sea la locura. Una de

las propiedades de estos chamanes, dígase *medicine man* o *mara'akate*, es poseer la facultad de ser mediadores entre varios eventos cosmológicos. En el mito de los zuni, el especialista ritual conjunta las partes bajas del universo, las raíces de la datura, con la parte alta, las flores; en el caso de los grupos occidentales, el significado de la dualidad no puede pensarse si no se instaure una relación de oposición: la del peyote, manifiesta a manera de una lucha de tintes cósmicos entre la parte baja y alta del universo.

En este sentido, los mitos de los huicholes y coras manifiestan una lucha en la que la datura es relegada al inframundo, debido a su calidad de chamán falso; mientras que en los grupos pueblo la datura es relegada al inframundo por “saber demasiado”; pero a su vez, es creadora del universo. Tanto en un caso como en otro los operadores son héroes culturales. Entre los huicholes es Kauyumari, mientras que en los grupos pueblo son los Hermanos de la Guerra. En el caso cora este significado está vehiculizado por una acción ritual: la asociación del chieri con los judíos, seres inframundanos, aparece en la figura por medio del ritual del Nazareno-niño de la cora baja, y del murciélago fálico de la Mesa del Nayar. En los grupos californianos y luiseños no encontré información al respecto.

Por otro lado, una de las diferenciaciones que existe entre estos grupos, es que para los huicholes y los coras el chamán que tiene contacto con la datura no es un chamán considerado bueno. Se piensa que puede ser un brujo que engaña y consigue embrujar a la gente. Para los grupos pueblo esto no es así. Ellos consideran que la datura, bajo un estricto control, es domesticable; es decir, opera como un ser que permite la visión y los cambios de estatus en las jerarquías sociales. Lo que observamos en todos los casos, es que la datura es un operador sacrificial para que se instaure la cultura. El caso huichol-cora funciona instaurando la oposición que, aunque no fue analizado aquí, deviene en la creación progresiva del universo mediante una partición quíntuple (Gutiérrez del Ángel, 2010, 2002). En el mito pueblo el sacrificio significa repartir las partes de la datura en los cuatro rumbos del universo. Sin duda esta hipótesis debe ser sometida a la luz de otras informaciones, sobre todo la relacionada con los procesos cosmogónicos y rituales.

Rituales colectivos e individuales. En el cuadro de transformaciones, en el rubro de los rituales, existen dos posibilidades de acción con sus

particularidades cada una: colectivas o individuales. Con los pueblo y californianos los rituales no son propiamente individuales, se llevan a cabo por clanes y grupo ritual pero alejados de la mirada de otros clanes; es decir, existe una jerarquía de participación en las ceremonias que son secretas. Entre huicholes y coras su uso es individual, lo que no indica que sea secreto. Existe una relación entre el demandante y la datura, y ésta es de alianza e intercambio.

Rituales de petición. En este sentido se puede indicar que, si bien cada grupo le pide a la datura algo, lo demandado es diametralmente opuesto en cada caso. Los pueblo piden que llueva y que haya salud; los huicholes quieren ser los mejores músicos, mientras los coras desean riquezas. La petición de lluvia en estos dos últimos grupos se desplaza hacia la contraparte de la datura, el peyote. Un desplazamiento similar se encuentra en los rituales de paso.

Rituales de paso. Uno de los símbolos centrales de los californianos y pueblo es la datura. Su significado es nutrido mediante paradigmas sociales que emergen en el espacio ritual y que apenas vislumbramos. Por un lado, los *medicine man* no pueden ser de cualquier clan, para los zuni y probablemente también para los hopi, sólo de la lluvia y la flauta. Quizás esto se deba a que los rituales de paso implicaron relaciones de desfloramiento, que en todo caso, si se llevaran a cabo en el mismo seno del grupo, implicaría incesto. Es una hipótesis imposible de confirmar en este espacio. Lo que se puede resaltar en todo caso es una relación simbólica entre estos rituales y la parte negativa del ser. En el caso de los niños pre-púberes, la datura les permite la visión que necesitan para ser los mejores cazadores; en cuanto a las jóvenes, el chamán debe limar los dientes vaginales que permitirá a las doncellas tener relaciones maritales. En este sentido, no ser cazador y ser virgen tiene socialmente una marca negativa: ni uno ni otro están de lleno en la jerarquía que les corresponde.

Entre huicholes y coras, etnográficamente no se encuentra un dato parecido, aunque una fuente no muy confiable, la de Palafox Vargas (1985), que recorrió durante varios años la sierra huichola, aseguró haber presenciado un ritual de desfloramiento por parte de un *mara'akate*. Según la versión de este periodista, él trató de impedir este acto, teniendo un fuerte conflicto con la comunidad, pues “el costumbre” implicaba llevarlo a cabo. Pero como la fuente no es confiable y etnográficamente nadie lo ha registrado más que él, supondremos que no es cierto lo

que dice. No obstante, lo que puede deducirse de los datos etnográficos presentados, es la relación entre la datura con la vagina dentada entre los huicholes, y con las niñas de las pachitas o carnavales de los coras. Los primeros vinculan la datura a esa mujer blanca de vagina dentada, que causa el deseo de los hombres enloqueciéndolos. Ella aparece en sueños y es peligrosa por el erotismo que suscita. En este sentido, deseo y locura, enfermedades del alma, van de la mano. Para los coras esto se desplaza a la niña de las pachitas quien, según el análisis de Valdovinos (2002), representa un acto sexual con Cristo. La bandera es la representación de ese chieri que es también la imagen de Cristo que, por cierto, en algunos mitos aparece como el primer chamán.

La transgresión. En los carnavales la transgresión involucra a la datura de manera aludida, pues su presencia en público es prohibida. No obstante, los coras llevan a cabo un hecho insólito: transforman en líquido el peyote, dotándolo así, me parece, de propiedades que no le corresponden: el peyote es sólido, lo cual se opone a las propiedades líquidas de la datura, por lo menos a la forma de la datura como la usan los pueblo. Entre ellos hay un desplazamiento parecido; entre otros elementos, es el de los chamanes hacia los *koiemschi*, grupo de bufones que por incestuosos se les llenó de excremento la boca. Bajo los efectos de la datura son capaces de significar la transgresión mediante el consumo de excrementos, aunado a una serie de otro tipo de acciones que no se describen en este artículo, pero que tienen relación con actos de desorden sexual. En este sentido, el grupo de bufones pueblo y los judíos de los coras mantienen una estrecha relación en términos de sus acciones rituales, pues ambos demuestran dicha transgresión. En el caso cora, la transgresión dirigida por la niña malinche se extiende a la Semana Santa, pues ahí aparecen los judíos entre cuyas acciones están las inversiones relacionadas también con actos sexuales. Una acción demuestra la asociación entre transgresión, desenfreno sexual y excrementos. Al final de la ceremonia de Semana Santa en el pueblo de Jesús María, al capitán de los judíos, entre todas las huestes de judíos, lo tiran al suelo para orinarlo y lanzarle excremento. En la cora baja, en Rosarito, la relación entre excrementos y transgresión se vehiculiza mediante una guerra de diarrea. En efecto, los judíos ingieren un purgante con el que lograrán llevar a cabo esta guerra y al que se descuida, lo sorprenden desagradablemente.

Sus múltiples relaciones

Mediante la exposición en este trabajo sobre la datura, se han descubierto conjuntos de operadores que ayudan a pensar sobre su sistema. En todos los casos, a excepción de los coras, existe una relación entre lo infantil y un mosquito. Entre los pueblo es la polilla de la noche; entre los huicholes es una mosca. Uno y otro simbolizan la datura porque son ellos quienes la polinizan. En los coras esta relación se dispara a un hombre murciélago, de propiedades fálicas, es decir, potencialmente fertilizador. Este personaje queda vinculado a las propiedades de lo infantil por medio de la figura del Nazareno-niño, fálico también.

El caso huichol es particularmente interesante, pues de la mitología se logró deducir la relación del kieri con el jaguar: los dos pertenecen a la región de la oscuridad, de la cueva, la noche, el agua, los barrancos. Así, el significado murciélago cora queda aparejado al de jaguar-mosquito huichol, el cual se opone a otro ser igualmente importante, pero relacionado con el cielo: el águila. Entre los pueblo se dijo que, en términos generales, el animal del chamán es el águila. Al llegar las lluvias éste queda disminuido a las propiedades de la polilla. Así, entre los pueblos la oposición que encontramos entre coras y huicholes opera igualmente.

Finalmente, diremos que la datura permite de una u otra manera el don de la visión. En el caso de los huicholes esto se desplaza a la visión diurna del peyote. Al consumirlo, sus efectos permiten adentrarse al mundo de los ancestros, equivalente a ver. En los grupos pueblo este don de ver en la noche se da a través del consumo de la datura. No obstante, observamos que por medio de significantes distintos encontramos un significado común. Aquí el peyote se complementa con la datura. Y hay más. Para los huicholes, el estado del espíritu bajo los efectos del peyote es asimilado a un sueño. Mediante su ingesta, se abre la dimensión en la que los seres que han consumido el peyote se vuelven deidades. De esta manera el peyote entre los huicholes tiene el papel de la datura entre los chamanes pueblo.

A través de este recorrido se ha podido evidenciar un sistema datura, concebido mediante la comparación de ideas afines entre grupos lejanos entre sí. Sabemos ya que algunas ideas se conciben bajo principios que muchas veces se corresponden, aunque otras veces son ideas que el tiempo, la geografía, la historia y el lenguaje han transformado; y otras más se encuentran en una franca y abierta oposición. Por lo tan-

to, nuestra hipótesis de que existe un sistema de representaciones basado en la datura, queda demostrada. Se demuestra también que este sistema es de aquellos de muy larga duración. Profundizar en los fragmentos de este macro rompecabezas es responsabilidad de las ciencias antropológicas. Queda en las galeras de la espera acceder al panorama completo de lo que algún día fue quizás una religión unificada por principios rectores comunes, una región que se extendía por el mal llamado norte mexicano y suroeste de Estados Unidos.

BIBLIOGRAFÍA

AEDO, ÁNGEL

- 2001 *La región más oscura del universo: el complejo mitote de los huicholes asociado al kieri*, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

BALLAGH, JEAN H. Y DAVID A. PHILLIPS, JR.

- 2006 *Pottery Mound: The 1954 Field Season*, Maxwell Museum of Anthropology (Maxwell Museum Technical Series, 2), University of New Mexico Press, Albuquerque.

BARTHES, ROLAND

- 1985 [1982] Introducción al análisis estructural de los relatos, en Roland Barthes, *Análisis estructural del relato*, Premiá (La Red de Jonás), México: 7-39.

BENEDICT, RUTH

- 1935 *Zuni mythology*, Columbia University Press (Columbia University Contributions to Anthtropolgy, XXI), Nueva York.

BENÍTEZ, FERNANDO

- 1973 *Los indios de México. Historia de un chamán cora*, Era, México.

BONFIGLIOLI, CARLO, ARTURO GUTIÉRREZ Y MARÍA EUGENIA OLAVARRÍA

- 2004 De la violencia mítica al mundo flor: transformaciones de la Semana Santa en el norte de México, *Journal de la Société des Americanistes*: 57-91.

BOURKE, GREGORY

- 2005 *Escatología y civilización, Los excrementos y su presencia en las costumbres, usos y creencias de los pueblos*, Círculo Latino (El Árbol Sagrado), Barcelona.

CALLAWAY, J. C.

- 1988 A proposed mechanism for the visions of dream sleep, *Medical Hypotheses*, 26: 119-124.

CARR, PAT Y WILLARD GINGERICH

- 1983 The vagina dentata motif in Nahuatl and Pueblo mythic narratives: A comparative study, en B. Swann (ed.), *Smoothing the Ground: Essays on Narrative American Oral Literature*, University of Cultural Press, Berkeley: 187-203.

CUSHING, FRANK HAMILTON

- 1923 Origin myth from Oraibi, *Journal of American Folklore*, 36: 163-170.

DUBOIS, GODDARD

- 1908 The Religion of the Luisiño Indians of Southern California, *American Archaeology and Ethnology*, 8: 69-186.

FEWKES, WALTER

- 1892 A few somer ceremonials at the Tusayan Pueblos, *Journal of American Ethnology and Archaeology*, 2: 1-160.

FRANKLIN, HAWYARD H.

- 2007 *The pottery of Pottery Mound. A study of the 1979 UNM Field School Collections, Part 1: Typology and chronology*, Maxwell Museum of Anthropology (Maxwell Museum Technical Series, 5), University of New Mexico Press, Albuquerque.

FURST, PETER T. Y BARBARA G. MYERHOFF

- 1972 El mito como historia: el ciclo del peyote y la datura entre los huicholes, en Salomón Nahmad, Otto Klineberg, Peter T. Furst y Barbara G. Myerhoff (eds.), *El peyote y los huicholes*, Secretaría de Educación Pública (Sep Setentas), México: 53-108.

GEERTZ, ARMIN Y MICHAEL LOMATUWAY'MA

- 1987 *Children of Cottonwood*, University of Nebraska Press, Lincoln.

GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, ARTURO

- 2002 *La peregrinación a Wirikuta de los huicholes: el gran rito de paso*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- 2006 Mitología y ritualidad: un acercamiento comparativo entre los sistemas religiosos de los hopi, los huicholes y los coras, en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, María Eugenia Olavarría (eds.), *Las vías del noroeste I: una macrorregión indígena americana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 171-188.
- 2010 *Las danzas del Padre-Sol. Ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del occidente mexicano*, Miguel Ángel Porrúa, Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa-El Colegio de San Luis, México.

GUTIÉRREZ, RAMÓN

- 1993 [1991] *Cuando Jesús llegó las madres del maíz se fueron. Matrimonio, sexualidad y poder en Nuevo México, 1500-1849*, Fondo de Cultura Económica, México.

HIBBEN, FRANK

- 1975 *Kiva art of the Anasazi at Pottery Mound*, Maxwell Museum of Anthropology, University of New Mexico Press, Albuquerque.

JÁUREGUI, JESÚS

- 1993 Un siglo de tradición mariachera entre los huicholes, en Jesús Jáuregui (ed.), *Música y danza del Gran Nayar*, Instituto Nacional Indigenista-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.
- 2003 El cha'anaka de los coras, el tsikuri de los huicholes y el tamoanchan de los mexicas, en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (eds.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de Coras y Huicholes*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad de Guadalajara, México: 251-285.

KAY, PAUL T.

- 1993 Analysis of colorants on 3 prehistoric shells from Casas Grandes, Mexico and 2 modern Seri Indian beads from Baja, Mexico, Paul T. Kay's Original Research Site, <<http://paultkay.info/SHELLCOLORANTS.html>>.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1987 [1958] *Antropología estructural*, Paidós, Buenos Aires.

LUMHOLTZ, CARL

1981 [1904] *El México desconocido, vol. 2, Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la Tierra Caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*, Instituto Nacional Indigenista, México.

MALOTKI, ERKEHART

1997 [1995] *The Bedbugs's Night dance and other Hopi tales of sexual encounter*, University of Nebraska Press, Lincoln.

NEGRÍN, JUAN

1986 *Nierika, espejo entre dos mundos*, Museo de Arte Moderno, México.

OLIVIER, GUILHEM

2004 *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, Fondo de Cultura Económica, México.

PALAFIX VARGAS, MIGUEL

1985 *Violencia, droga y sexo entre los huicholes*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

PARSONS, ELSIE

1918 Pueblo-Indian folk-tales, probably of Spanish provenience, *Journal of American Folk-Lore*, XXXI: 55-216.

1996 [1966, 1939] *Pueblo Indian religion*, II vol., University of Nebraska Press, Lincoln.

PREUSS, KONRAD

1912 *Die Nayarit Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern, 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, Teubner, Leipzig.

1908 *Reise zu den Stämmen der westlichen Sierra Madre in Mexiko*, *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde Berlin*, 3: 147-167.

SCHAAFSMA, POLLY

2007 *New perspectives on Pottery Mound Pueblo*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

SLIFER, DENNIS

- 2000 *The serpent and the sacred fire, Fertility images in Southwest Rock Art*, Museum of New Mexico Press, Santa Fe.

SPARKMAN, PHILIP

- 1908 The culture of the Luiseno Indians, *American Archaeology and Ethnology*, 8: 187-235.

STEVENSON, MATILDE C.

- 1915 Ethnobotany of the Zuñi Indians, *30th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*: 31-102.

STRASSMAN, RICK

- 2001 *DMT: The Spirit Molecule, A Doctor's Revolutionary Research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences*, Park Street, Rochester.

STRASSMAN, RICK, SLAWEK WOJTCOWICZ, LUIS EDUARDO LUNA Y EDE FRECSKA

- 2008 *Inner Paths to outer space. Journeys to Alien Worlds through Psychedelics and Other Spiritual Technologies*, Park Street, Rochester.

TITIEV, MISCHA

- 1948 Two Hopi myths and rites, *Journal of American Folklore*, 61: 31-43.

TURNER, VICTOR

1990 [1967] *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid.

1988 [1969] *El proceso ritual*, Taurus, Madrid.

VALDOVINOS, MARGARITA

- 2002 *Los cargos del pueblo de Jesús María (Chuísete'e): una réplica de la cosmovisión cora*, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

VANPOOL, CHRISTINE S.

- 2009 The signs of the sacred: Identifying Shamans using archaeological evidence, *Journal of Anthropological Archaeology*, 28: 170-190.

- 2003 Viajes chamánicos: Iconografía de Casas Grandes, *Arqueología Mexicana: Alucinógenos del México Prehispánico*, 59: 42-43.

WARD, FREDERIC Y A. L. KROEBER

1908 Notes on Shoshonean dialects of southern California, *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 8 (5): 235-269.

ZINGG, ROBERT M.

1982 [ca. 1933] *Los huicholes. Una tribu de artistas*, Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología, 2), México.

1998 [ca. 1938] *La mitología de los huicholes*, ed. de Jay C. Fikes, Phil C. Weigand y Acelia de Weigand, trad. de Eduardo Williams Zamora, El Colegio de Jalisco-El Colegio de Michoacán-Secretaría de Cultura de Jalisco, Guadalajara.

LAS HUELLAS DEL ANDAR RARÁMURI: ASPECTOS HISTÓRICOS Y GENÉTICOS EN LA REGIÓN TARAHUMARA

Blanca Zoila González Sobrino
y Ana Paula Pintado Cortina

Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Para entender algunas de las particularidades de la composición genética entre los tarahumaras, integramos aspectos históricos concernientes a este grupo, así como aspectos biológicos que comprenden las distancias genéticas de los polimorfismos MAOA-VNTR, DRD4-VNTR, APOE y DNA mitocondrial (mtDNA). Para ello, mostramos también resultados de coras y huicholes como poblaciones de frontera entre la tradición norteña y la del centro de México, así como nahuas de Ixhuatlancillo y pobladores de Maltrata en Veracruz (población heterogénea semiurbana esta última) como grupos del centro de México.

Empezaremos hablando del extraordinario reacomodo sociocultural y poblacional en México a raíz de la Conquista y de los considerables cambios estructurales que se propiciaron en su distribución genética como consecuencia, ya sea por la gran disminución poblacional de muchos grupos, las alianzas entre otros y/o el repliegue hacia zonas aisladas de otros más. En el caso norteño, dos grandes familias lingüísticas, la yuto-azteca y la hokana así como algunas lenguas ya desaparecidas, comprenden las lenguas guarijía y tarahumara, clasificadas en la rama sonorenses del grupo taracahita y el subgrupo taramarano. Los pimas y tepehuanos forman parte del llamado grupo tepimano junto con los pápagos y pimas altos. Estos grupos, llamados “rancherías” por los españoles, se caracterizaron por su gran dispersión para aprovechar los recursos naturales y por su movilidad durante las temporadas de caza y recolección; eran grupos y lenguas que estaban en contacto.

Pues bien, muchos de los grupos del norte (o de las lenguas) desaparecieron. Al parecer, los españoles mostraron, por las razones que sean, preferencias por algunos indígenas más que por otros, como fue el caso de los chínipas, por lo que, al integrarse rápidamente, perdieron su idioma original; en contraste, otros como los guarijíos, se alejaron abiertamente rechazando la nueva organización (Pérez de Ribas, 1645 [1992]: 255). Hechos como éste explican lo que observamos, en cuanto a que mucha de la variabilidad genética de ancestría americana¹ –que se perdió en ciertas poblaciones hablantes de lenguas indígenas contemporáneas– se encuentra en poblaciones urbanas mexicanas de orígenes heterogéneos (datos no publicados).

Para el siglo XVIII, con el crecimiento de la población propiciado por la necesidad de mano de obra para las minas, se crearon nuevas dinámicas sociales interétnicas no sin ciertos límites de carácter moral que incluían prohibiciones entre descendientes de europeos y habitantes locales (Deeds, 2001). La autora especula que en términos lingüísticos, estos “límites morales” probablemente facilitaron el mantenimiento de las lenguas nativas. Por otro lado, los indígenas que escapaban hacia las barrancas y vivían en situaciones de extrema marginación ecológica, al no tener entrada a las áreas de “libre” acceso al agua, tierras cultivables o sitios donde las plantas y animales comestibles abundaban, se vieron obligados a crear nuevas redes sociales y matrimoniales con grupos con los cuales normalmente no compartían espacios cotidianos. Además, desde la época de las rebeliones indígenas del siglo XVI, muchos indígenas fueron asesinados o capturados y deportados a distintos lugares con diferentes lenguas. Un ejemplo es la lengua guazapar cuyos pocos sobrevivientes probablemente se asimilaron a los guarijíos o a los tarahumaras (*ibidem*).

Estos son algunos puntos que ayudarán a comprender los resultados de genética presentados al final del artículo, y que sirven como preámbulo sobre algunos aspectos históricos de los tarahumaras de quienes hablaremos a continuación.

Los rarámuris, que se autoadscriben como “tarahumaras” especialmente en los espacios oficiales donde se usa el español, aunque hablantes de esta lengua, no constituyen un solo grupo ni son homogéneos. Parte de su diversidad cultural se refleja en por lo menos cinco variantes

¹ Utilizamos este término aludiendo al origen del continente americano.

dialectales, de manera que siempre es importante precisar la subregión a la que pertenecen –ya sea Cumbres, Valles o Barrancas– el área dialectal y el municipio. Con esta consideración, aunque sabemos que no necesariamente las lenguas o variantes culturales correspondan a la variabilidad genética, nuestras muestras de estudio abarcaron estas tres subregiones.

La lengua tarahumara pertenece a la familia yuto-azteca que comprende once subfamilias agrupadas en dos troncos, el yutoazteca norteño (shoshoniano) con cuatro subdivisiones, y el sureño con siete (tepipimana, opatana, tarahumarana, cahita, tubar, corachol y azteca) las cuales ocupan una continuidad geográfica. Sin embargo, "...entre las lenguas norteñas y sureñas existe una discontinuidad provocada por la intromisión de lenguas yumanas" (Valiñas, 2000: 179). "El foco de origen de los yutoaztecas sureños sería la región de Sonora-Chihuahua-Sinaloa" (*ibidem*: 201).

La accidentada geografía que habitan los tarahumaras es la sierra tarahumara. Sus grandes relieves, distintos climas y enormes distancias han generado diferencias entre los grupos al paso del tiempo, tanto dialectales como culturales y, según estamos constatando en el presente estudio, biológicas. Hablamos de un territorio de aproximadamente 50 000 km² que a nivel mundial se encuentra entre los primeros lugares de mayor variabilidad ambiental; su gran sistema de barrancas (Barrancas del Cobre) constituye una red de enormes cañones que conforman la parte más abrupta de la sierra con desniveles de más de 1 500 metros de caída, lo cual propicia la gran variedad climática y subsecuentes nichos ecológicos. Estas características han dado lugar a que, de todos los grupos indígenas del país, el patrón de asentamiento más disperso sea el de los tarahumaras, con un 52 % de sus habitantes viviendo en ranchos de menos de 100 personas (Pintado Cortina, 2004: 19) y corresponda a una de las regiones más incomunicadas del país. Así, tenemos que en las rancherías la distancia entre casa y casa puede alcanzar hasta un kilómetro y pueden estar hasta diez kilómetros de distancia del templo (*ibidem* 2008: 62), presentándose casos en que entre el templo y la ranchería más cercana se hacen cuatro horas de camino a pie. Sin embargo, este patrón de "centro vacío" no demerita la importancia del templo ya que éste es el núcleo que define las distintas comunidades tarahumaras.

Recordemos que en la época colonial, especialmente en el siglo XVII, los misioneros jesuitas intentaron en vano crear pueblos en la sierra con asentamientos familiares alrededor del templo. En la actualidad las comunidades no están sin comunicación entre sí; se relacionan a partir de una cadena de redes sociales abarcando, incluso, zonas urbanas. Estas redes sociales de carácter “centrífugo”, “imbricante” e “interconectante” (Kennedy, 1970: 124-130) sustentan y fortalecen a los grupos a partir de su sistema festivo, cuyo ciclo ritual anual es llevado a cabo conjuntamente por todos los habitantes de las rancherías (que pueden ser hasta veinte o más) con base en la cooperación, reciprocidad y división de trabajo.

Demografía y división regional desde el contacto europeo hasta los años 50

La sierra tarahumara está poblada por 1 916 014 habitantes, de los cuales 25 % son indígenas (alrededor de 120 000); de éstos 90 % son tarahumaras, 8% tepehuanos del norte, 1% guarijíos y 1 % pimas (INEGI, 2005). De los 67 municipios que hay en Chihuahua, 18 están habitados por indígenas rarámuri.

Tomando en cuenta la gran extensión y diversidad del territorio tarahumara, se le ha dividido en regiones ecológicas y culturales. Pennington propone cinco divisiones ecológicas (1963); Sariego, “nichos ecológicos” (2002); y el INEGI (2003), “subprovincias” (*apud* Pintado, 2008). Las tres grandes subregiones son los Valles, Cumbres y Barrancas. La subregión Oriental o Valles corresponde al área de transición entre el altiplano chihuahuense y la zona de bosques a 1 400 y 1 800 msnm, caracterizada por una vasta extensión de pastizales intercalada con algunos reductos de bosque. Son tierras muy fértiles, por lo que les fueron arrebatadas a los tarahumaras durante la época colonial. La subregión de tierras altas o Cumbres comprende la parte central de la sierra y se compone de un conjunto de cordones montañosos que oscilan entre los 1 500 y los 2 500 msnm, con algunas cumbres que sobrepasan los 3 000 msnm. Por su altitud y latitud presenta el clima más frío del país con temperaturas mínimas de -20°C, un invierno riguroso y largo, sequías en primavera y heladas durante la mitad del año. Es la región con mayor continuidad en cuanto a la intervención jesuita, característica que podemos ver reflejada en las prácticas rituales que difieren de las de Barrancas. Esta última subregión se ubica en la parte occidental de

la sierra y colinda con los estados de Sinaloa y Durango. Se compone de profundas barrancas accidentadas con cerca de 1 500 metros de caída, originadas por el sistema fluvial de la vertiente del Pacífico de los ríos Mayo, Fuerte y Yaqui. Las barrancas albergan cañones, grandes declives y cumbres con gran variabilidad ambiental, con altitudes de 500 hasta 1 500 msnm. Las temperaturas máximas varían entre 18°C a 20°C en invierno y 32°C a 45°C en verano. Aparentemente, hay mayor diversidad lingüística y cultural en esta región; y parece coincidir con la mayor diversidad genética observada a partir de los marcadores de estudio (aunque no necesariamente una tenga que ver con la otra), además de que es donde menos acción misional ha habido a lo largo de la historia.

Valiñas (2002: 260-261) ha identificado cinco variantes dialectales. 1) Oeste (al oeste de la barranca de Urique) que comprende los municipios de Guazapares, Chínipas, Uruachi, Maguarichi y parte de Urique y Bocoyna. 2) Norte, que incluye Sisoguichi, Narárachi, Carichí, Ocórare, Pasigochi y Norogachi en los municipios de Bocoyna, Guachochi, Urique y Carichí. 3) Centro, representada por las comunidades de Guachochi. 4) Cumbres, entre las barrancas de Urique y Batopilas. 5) Sur, que incluye el sur de la barranca de Sinforosa, al este de la región tepehuana, localizada en el municipio de Guadalupe y Calvo.

Las estrategias de sobrevivencia en las barrancas han sido distintas a las de los Valles debido a la explotación de las minas; en cambio, en la región de Cumbres el entorno ha sido mucho más amable y es donde los jesuitas se establecieron más firmemente evitando las profundas pendientes y sinuosos caminos que dificultaban el proceso misional. En la actualidad, la mayoría de las instituciones gubernamentales y no gubernamentales se encuentran en esta región.

Las Barrancas del Cobre constituyen un sistema de barrancas conformadas por una red de enormes cañones. El sistema debe su nombre a la Barranca del Cobre, un ramal de la barranca de Urique que alcanza los 1 300 metros de profundidad, importante por sus minas de cobre. Los marcados desniveles propician una variedad climática tan grande que se ha dado el caso de que mientras está nevando en las mesetas altas de las barrancas, en las profundidades donde corren los ríos hace mucho calor. Entre los grandes declives se generan distintos nichos ecológicos. En las partes bajas junto a la cuenca de los ríos, la flora es semitropical con papayas, naranjas, chile y plátanos, entre otros frutos. Conforme se va subiendo, el entorno empieza a ser semidesértico con

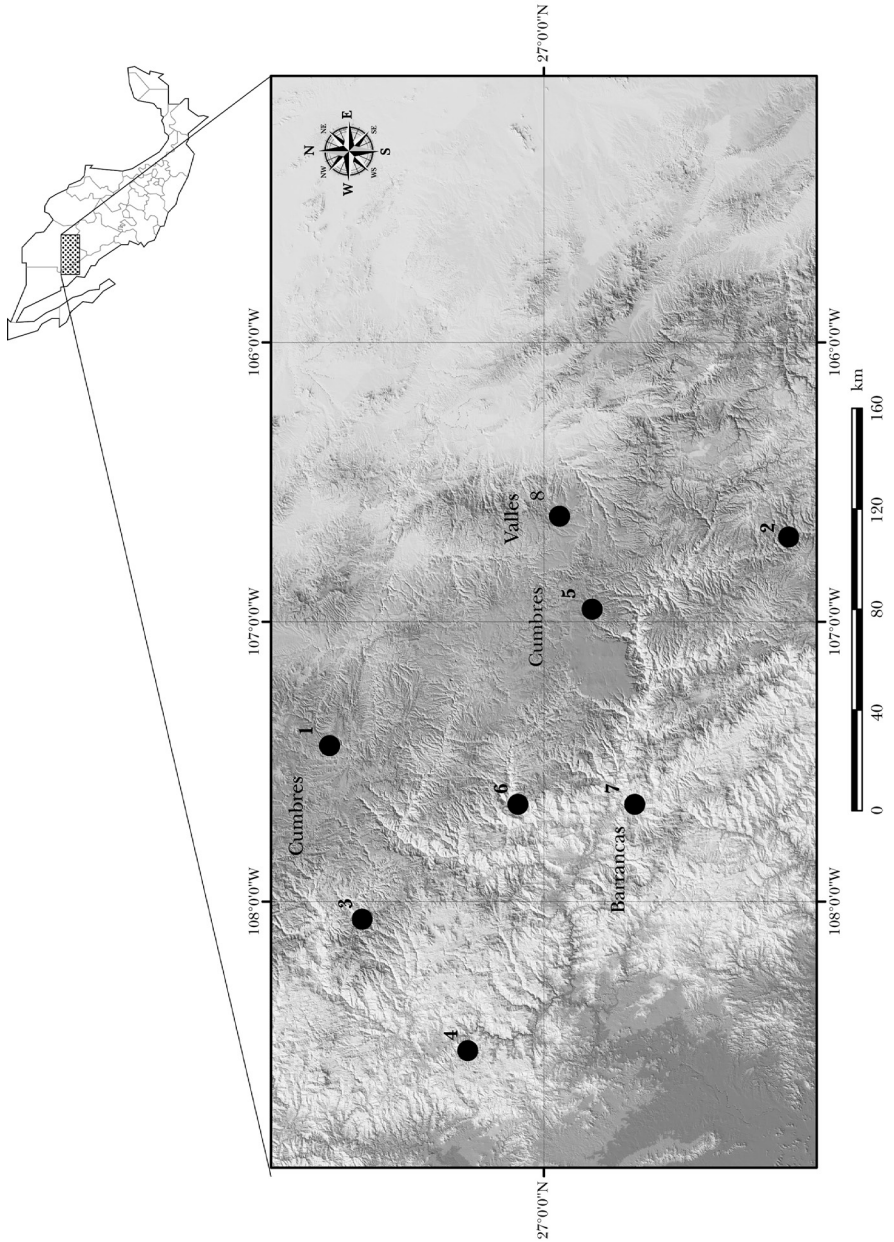
posibilidades de una producción limitada de maíz y frijol, así como de naranjas, nopales, magueyes y hierbas curativas o de uso ritual como el bakánowa. La flora de las barrancas contrasta notablemente con las otras dos regiones al existir una variada vegetación que incluye encinos y cedros en las partes de mayor altitud; en cambio, en las partes bajas hay árboles frutales de tipo tropical como la papaya, naranja, caña de azúcar, el chiltepín o chile piquín y una extensa variedad de cactáceas como pitahayas, nopales, maguey, lechuguilla, palmilla y sotol.

Para el presente estudio se eligieron ocho localidades, dadas las características del territorio tarahumara, el número de habitantes, la distribución determinada por la distinta geografía, la dimensión del área, las diferencias respecto a su contacto con otras poblaciones a lo largo de la historia (tanto de indígenas como de españoles y otros grupos), así como las diferencias culturales y dialectales. Se abarcan las regiones de Valles (Baquiriachi en el municipio de Balleza), Cumbres (Basíhuare en el municipio de Bocoyna, Ocóviachi en el municipio de Maguarichi, Cabórachi en el municipio de Guachochi) y Barrancas (Gorogachi en el municipio de Chínipas, Mesa de la Hierbabuena en el municipio de Batopilas, Morelos en el municipio de Morelos y Turuáchi en el municipio de Guadalupe y Calvo) (cuadro 1, figura 1).

Cuadro 1. Localidades tarahumaras estudiadas

<i>Zonas ecológicas tarahumaras</i>	<i>Región</i>	<i>Municipio</i>	<i>Localidad</i>	<i>Total de muestras</i> 89	<i>Núm. en el mapa</i>
Alta	Valles (oriente)	Balleza	Baquiriachi	11	8
Alta	Cumbres	Bocoyna	Basíhuare	14	1
Baja		Maguarichi	Ocóviachi	14	3
Alta		Guachochi	Cabórachi	6	5
Baja	Barrancas	Chínipas	Gorogachi	12	4
Baja		Batopilas	Mesa de la Hierbabuena	12	6
Baja		Morelos	Morelos	9	7
Baja		Guadalupe y Calvo	Turuáchi	11	2

Figura 1. Regiones y localidades tarahumaras de estudio. Elaborado por Gerardo Jiménez, Mapoteca "Jorge A. Vivó" IIA, UNAM.



Las misiones

La correcta interpretación de datos, ya sea de índole cultural o biológica, de poblaciones actuales y/o pasadas depende de la confrontación sistemática de los diferentes tipos de datos, su estudio integral y lo más completo posible en cuanto a historia demográfica y los cambios coyunturales de cada región. Respecto al norte, la complejidad de la clasificación o separación del conjunto de grupos seminómadas comienza desde que fueron considerados por los españoles como uno sólo (Cramaussel, 2000: 276), continúa con el hecho de que iban siendo divididos según las necesidades de mano de obra del momento –como es el caso de tarahumaras, tepehuanes, salineros y conchos– y se complica aún más si se consideran las nuevas agrupaciones durante los siglos XVIII, XIX y XX en las sierras por razones de supervivencia de individuos y grupos ante los muchos levantamientos y sublevaciones.

Abocándonos en este estudio a los grupos tarahumaras y su variabilidad genética, es necesario tomar en cuenta aspectos sobre la información escrita entre 1607 y 1767 cuando llegan por primera vez los jesuitas a la zona de barrancas por ser una región minera. Aquí y en las llanuras del altiplano donde imperó la encomienda, las provincias indígenas fueron fraccionadas en numerosas “parcialidades” o “naciones” (Cramaussel, 2000: 299) cuyas nomenclaturas fueron asignadas para identificar a los pueblos, territorios, linajes o grupos de nativos según su dependencia de tal o cual cacique, lo cual apunta a que la clasificación no se basó en conjuntos que existían y se diferenciaban por sí mismos, sino que se les agrupó arbitrariamente. Si tal hubiera sido el caso, dichos nombres no corresponderían a la diversidad de los grupos ya sea en sentido cultural, lingüístico o biológico. Sin embargo, tanto datos lingüísticos como genéticos, como veremos más adelante, indican que tal diversidad existió.

Al momento del contacto, los tarahumaras ocupaban toda la Sierra Madre al norte del río Verde y algunos de ellos colindaban en el sur con grupos como los tepehuanes y probablemente los conchos, en las llanuras que circundan la actual ciudad de Chihuahua (Cramaussel, 2000: 285). Neumann enumera a los guazapares, chínipas, témoris, guarijíos, jovas, pimas, conchos, janos, julimes, chinarras, tobosos, acloclames, chizos y apaches ([1730] 1991: 53) y Luis González a las seis naciones confederadas conocidas como cabezas, salineros, mamitis, colorados, julimes

y conchos (2000: 361). Respecto a si se trataba de grupos de agricultores incipientes o no, hay evidencias de que en regiones del actual municipio de Balleza había agricultores:

Viven en valles amenísimos y siembran los campos ribereños por la mayor humedad que exige el maíz para que crezca fecundo y de cosechas centuplicadas [...]. Toda esta región consiste en valles amenísimos y muy prolongados, abundante en ríos y corrientes de agua... (Neumann, *apud* González Rodríguez, 1982: 193).

Las tierras a las que nos referimos son muy fecundas aún hoy día y actualmente están habitadas por población heterogénea. En las regiones de colonización tardía, en la tarahumara alta y el sotomontano del norte del río Conchos, se impusieron las encomiendas a los pueblos indios sometidos que ya tenían nombres cristianos y que bastaba mencionar para poder ser reclamados.

La primera región misional fue la Tarahumara Baja o Antigua (1604 -1753) ubicada en las fronteras de territorios tepehuanes y tarahumaras al sureste de la sierra. Abarcaba San Pablo Balleza, San Miguel de las Bocas y San Felipe. Fue fundada por Jerónimo de Figueroa y José Pascual (González Rodríguez, 1982: 39) y en la actualidad comprende parte del municipio de Guadalupe y Calvo y Batopilas. De manera casi simultánea, Diego Martínez de Hurdaide y el misionero jesuita Pedro Mendes (*ibidem*: 39) incursionaron desde la costa del Pacífico hacia Chínipas en 1601, aunque el primer misionero que se estableció fue el padre Julio Matías Pascual en 1626. Actualmente comprende los municipios de Uruachi, Chínipas y Guadalupe y Calvo que en aquellas épocas correspondía al rectorado de San Ignacio de Sinaloa donde habitaban pimas y témoris en Yécora, Maycoba y Moris; guarijíos en Santa Loreto, Barbaroco y Uruachi; guazapares y chínipas antiguos en los contornos del pueblo con el mismo nombre; tubares, al sur del río Fuerte o Verde, y baborigamis y tepehuanos cerca de Guadalupe y Calvo, además de tarahumaras y guarijíos (Valiñas, 2002: 251; Decorme, 1941, II: 78). En 1673, hacia el norte, José Tardá y Tomás de Guadalupe (González Rodríguez, 1982: 39) fundaron la Tarahumara Alta o Nueva que ahora comprende la zona de Papigochi y los municipios de Carichí y Bocoyna (Decorme 1941, II: 312 y 313).

Los pueblos de misión –tanto en el periodo jesuita como en el franciscano– tuvieron cierto éxito hasta que desaparecieron con la confiscación de los bienes misionales entre 1767 y 1770 ante la ausencia de incentivos para que los indígenas permanecieran ahí. Así, los asentamientos cuidadosamente planeados por los jesuitas se convirtieron en centros administrativo-religiosos con pocos residentes, de manera que el grueso de la población volvió a dispersarse (Gerhard, 1996 [1982]: 222). Para el siglo xvii la vida de los serranos comenzó a cambiar radicalmente al tener que enfrentarse a los nuevos habitantes –misioneros y encomenderos– que los quisieron someter, propiciando cuatro grandes guerras entre 1648 y 1697 (*ibidem*: 207); se dice que entre todos los pueblos quemaron y destruyeron más de 20 misiones de un total de 28 (González Rodríguez, 1993: 237).

Durante la primera etapa del contacto, entre 1607 y 1769, los tarahumaras fueron objeto de grandes transformaciones en cuanto a desplazamientos y abandono de sus tierras. Durante la Colonia los habitantes de los valles se desplazaron hacia las cumbres y las barrancas de la sierra, consideradas por los misioneros inhóspitas y difíciles de transitar y que, aunque no estaban deshabitadas, se convirtieron en refugio de aquellos tarahumaras que los misioneros llamaban “gentiles” porque habían rechazado el bautismo cristiano, y por ello se les calificaba también de “salvajes”.

Hasta aquí, los datos sobre la estructura genética de los tarahumaras estaría reflejando una distribución por subgrupos hablantes de distintas lenguas nortenas al momento del contacto y una distribución más homogénea una vez que se dio el flujo genético de los distintos subgrupos al momento de huir desde distintos puntos (en conflicto por la llegada de los españoles) hacia las barrancas. En esta época hubo un gran descenso de población que pudo haber generado cuellos de botella y las respectivas derivas genéticas, sea por las epidemias o por la mortandad a que dio lugar la violencia de los conquistadores. Los sobrevivientes de las regiones ahora ocupadas por distintas y nuevas poblaciones, se unieron a otros pueblos indios o se asimilaron a la población heterogénea que se iba generando, originaria de todas partes.

Para el siglo xvii las “naciones” eran escasas. En la actualidad, de los muchos grupos mencionados anteriormente, tenemos a los tarahumaras, pimas, guarijíos y tepehuanes; estos grupos que hablan sus respectivas lenguas y se identifican según sus propios parámetros cultu-

rales, biológicamente corresponden a un conglomerado de grupos –en el que muy probablemente había gran diversidad en tiempos prehispánicos– que se mezclaron y subdividieron nuevamente adscribiéndose, los distintos individuos y familias, a los agrupamientos de hablantes de las lenguas predominantes sobrevivientes. Es por ello que genéticamente debe considerarse un proceso complejo de redistribución en las estructuras y no asumir que los hablantes de tarahumara actuales, tienen un antecedente biológico directo de los antiguos tarahumaras.

Aunque a nivel nacional se reconoce al grupo tarahumara como uno solo, entre ellos se distinguen a partir de sus comunidades, lengua y tradiciones. Sin embargo, por razones de sobrevivencia y experiencia histórica frente a los grupos que les han sido hostiles (españoles, “mestizos” u otros) las comunidades tarahumaras interactúan intensamente entre ellas dando lugar a un *continuum* cultural tal y como lo menciona Giudicelli. Este autor reconoció que las llamadas “naciones” por los misioneros, tenían alianzas muy fuertes y sus nombres respondían ya sea a los términos usados por los grupos vecinos u otros indígenas, a una característica descriptiva de su hábitat, a ciertas actitudes de los nativos o a una deformación del propio nombre por el oído español (2003: 11, 30, 34).

Desde el siglo xvii hasta nuestros días los indígenas de la sierra tarahumara han optado por una resistencia pasiva, protegiendo sus tradiciones silenciosamente y adaptando algunos de los elementos de la cultura no indígena que les ha convenido.

Cuando en 1767 el rey Carlos ii de España expulsó a los jesuitas de todos los territorios del imperio español, los frailes franciscanos y el clero secular los sustituyeron consiguiendo importantes logros hasta la guerra de independencia; sin embargo, el clero secular no consiguió resucitar del todo las misiones que heredó debido a las deplorables condiciones que encontraron. De esa fecha a 1900 en que regresaron los jesuitas, las misiones vivieron en un relativo abandono durante el cual los pueblos serranos re-simbolizaron su cultura.

A partir de la ley de colonización de 1825, los rancheros compraron las tierras de los antiguos pueblos de misión tanto en la Alta como en la Baja Tarahumara, y nuevamente los indígenas tuvieron que desplazarse hacia lugares todavía más aislados de la sierra (Sariego 2002: 87).

Los misioneros jesuitas que regresaron a comienzos del siglo xx recomenzaron su labor con nuevo ímpetu; gobierno e iglesia iniciaron

la construcción de escuelas. El gobierno prefirió enfocarse en la población heterogénea no indígena, dada la gran dispersión geográfica de los indígenas, en tanto que los jesuitas retomaron algunas de sus antiguas misiones tarahumaras (rarámuris), dejando relegados a los guarijíos, tepehuanos y pimas (warijó, o`dami y o`oba) respectivamente. Se usó el patrón de regionalización de las primeras misiones, se dio mayor importancia a los municipios de Bocoyna, Carichí y Guachochi, y se relegaron zonas de la Baja Tarahumara como los municipios de Guadalupe y Calvo, Morelos, Chínipas, Uruachi, Morís, Temósachi, Ocampo y Maguarichi (*ibidem*: 40).

A partir de los años veinte los tarahumaras comenzaron a solicitar la dotación de tierras ejidales, como es el caso de los miembros de las rancherías del ejido de Quírare en 1923; sin embargo, no fue sino hasta 1955 cuando las tierras estuvieron oficialmente suscritas al ejido a través del Centro Coordinador Indigenista de la sierra tarahumara (Morales, 2005: 101). Los bosques de la sierra sufrieron una explotación irracional sin regulaciones de reforestación, con la máxima destrucción en la década de los años cincuenta por lo que para los noventa muchos aserraderos habían cerrado. Entre 1922 y 1950 el gobierno federal emprendió la tarea de buscar la total y plena incorporación de los indígenas a la cultura nacional. Sariego reconoce esta época por el auge de las acciones educativas en las misiones culturales que, aunque funcionaron entre 1923 y 1932, no dejaron de responder más a las necesidades de los grupos no indígenas (2002: 139 y 143).

Datos por localidad

1. En el municipio de Balleza, región de Valles, se encuentra la comunidad de Baquiriachi (núm. 8 en el mapa)

Tiene una superficie de 7 073.60 km² a 1 580 msnm y colinda al norte y sur con el estado de Durango. Comprende 421 localidades y 16 884 habitantes, de los cuales 6 061 hablan lengua indígena (38.68 %) en su mayoría tarahumaras, distribuidos en doce municipios de la sierra tarahumara (Aldama, Allende, Ascensión, Bachíniva, Balleza, Batopilas, Camargo, Carichí, Chihuahua, Guachochi, Morelos y Guadalupe y Calvo; en esta última, la mitad de la población indígena es tepehuana (INEGI, 1995). La CDI (2002), PNUD (2002) y CONAPO (2001), con base en familias indígenas y no solamente hablantes, registraron 52.5 % de ta-

rahumaras y el resto de tepehuanes. En Balleza, Guachochi, Batopilas, Urique y Carichí, más del 40 % es población indígena. El INEGI, 2005, reportó 6 280 hablantes de alguna lengua indígena, de un total de 16 235 habitantes (38.68 %).

Para el presente estudio se tomaron muestras de saliva en Baquiriachi, localidad a 2 340 msnm con 372 habitantes. La CDI (2002), PNUD (2002) y CONAPO (2001) reportaron 181 (48.66 %), de los cuales 122 son hablantes de lengua indígena (37.54 %), ninguno monolingüe.

Balleza fue de las primeras regiones misionales en la Tarahumara Baja o Antigua (1603-1653), limítrofe entre tarahumaras y tepehuanes en aquella época. En 1640 se fundó como la misión de San Pablo Tepehuanes por los misioneros José Pascual y Nicolás Zepeda, denominación que conservó hasta 1830 cuando el Congreso Local le dio su nombre actual en honor al padre Mariano Balleza. En 1820 obtuvo la categoría de municipio. Ha sido una región histórica relevante, donde ocurrieron rebeliones y levantamientos importantes entre los siglos XVII y XIX contra el Gobierno del Estado (*Enciclopedia de los Municipios de México, Estado de Chihuahua, 2011*).

2. Municipio de Batopilas, localidad Mesa de la Hierbabuena (núm. 6 en el mapa)

Batopilas se encuentra en la región de Barrancas y corresponde al área dialectal Cumbre. A 501 msnm, colinda al norte con los municipios de Urique y Guachochi, al este con Guachochi, al sur con Morelos y al oeste con Urique y el estado de Sinaloa. En su mayor parte es montañoso con continuas serranías y profundas barrancas en la Baja Tarahumara. El municipio cuenta con 11 109 habitantes, de los cuales 3 406 hablan alguna lengua indígena (36.33 %) (INEGI, 1995). En su mayoría son tarahumaras y una pequeña porción tepehuanes. La CDI (2002), PNUD (2002) y CONAPO (2001) contaron 6 738 indígenas (53.71 %) de un total de 12 545 habitantes en Batopilas. En el 2005 el INEGI registró un aumento a 13 298, de los cuales 5 307 hablan alguna lengua indígena (39.90 %). Las muestras de saliva fueron tomadas en la localidad Mesa de la Hierbabuena. A 1 049 msnm, la localidad cuenta con 136 tarahumaras. Hace aproximadamente 80 años formaba parte de otra comunidad que, por razones políticas, se dividió en tres.

Batopilas pertenecía a la misión de Chínipas en 1601, instaurada casi de manera simultánea que la Tarahumara Baja o Antigua, región

que compartían con los tubares nativos, asentados entre los ríos Urique, Batopilas y Verde. Con el descubrimiento de minas en Urique, a partir de 1690 se creó el primer centro de Autoridades Civiles Españolas en la Baja Tarahumara. Batopilas, que comprendía los actuales municipios de Guadalupe y Calvo, Batopilas, Urique, Chínipas y Guazapares, se fue poblando poco a poco. Famosa desde la época colonial por sus ricos yacimientos de plata en las minas de San Antonio, El Carmen y Los Tajos, en 1732 formó parte de la Alcaldía Mayor de San Pedro Batopilas, en 1788 fue Subdelegación Real y en 1812 ayuntamiento por la Constitución Española de Cádiz. Su cabecera se llamó Mineral de Batopilas, situada al margen derecho del río del mismo nombre.

El auge minero de 1880 resultó de las enormes inversiones del norteamericano Alexander R. Shepherd y de Wells, Fargo & Company. Organizó diez compañías mineras y las agrupó en 1887 como la Compañía Minera de Batopilas. Esta compañía construyó un túnel subterráneo que conectó las vetas de las áreas de Roncesvalles y Todos Santos, una de las grandes obras de ingeniería minera de la época, y entre muchas otras obras, la hacienda de San Antonio, una de las más modernas del país en aquella época. La compañía decayó entre 1911 y 1920 a causa de la Revolución Mexicana, y aunque los trabajos se reanudaron en 1919, la ausencia de nuevos descubrimientos mineros obligó al cierre definitivo en 1925. En la cuarta década del siglo xx hubo un nuevo gran proyecto minero en el poblado de La Bufa, cercano a la cabecera, que perduró hasta 1958.

3. Municipio de Bocoyna, comunidad de Basíhuare (núm. 1 en el mapa)

El municipio de Bocoyna se encuentra en la región de Cumbres y corresponde al área dialectal Norte. A 2 348 msnm, colinda al norte con el municipio de Guerrero, al este con el municipio Carichí, al sur con los municipios de Guachochi, Urique y Guazapares, y al oeste con Ocampo, Maguarichi y Guazapares. De sus 25 778 habitantes, 5 196 (20.25 %) hablan alguna lengua indígena (INEGI, 1995). La CDI (2002), PNUD (2002) y CONAPO (2001) contaron 27 907 habitantes, de los cuales 8 802 (31.6 %) es población indígena. En 2005 el INEGI registró un aumento de población indígena (6 408 habitantes). Las muestras para el estudio se tomaron en la localidad de Basíhuare donde se registraron 67 habitantes tarahumaras.

Bocoyna pertenecía a una de las regiones con mayor presencia misional en la Alta o Nueva tarahumara en 1673. Actualmente es la que más presencia misional y gubernamental tiene y donde se han realizado más estudios antropológicos. La cabecera del municipio fue fundada como Nuestra Señora de Guadalupe de Bocoyna en 1702 por los misioneros de la Compañía de Jesús. Fue una dependencia de Siso-guichi hasta 1886, año en que perdió su categoría de municipio y pasó a formar parte de Carichi; por decreto se elevó al rango de municipio en 1911. Durante la Revolución Mexicana, en 1915, hubo un enfrentamiento en el poblado de Creel, Bocoyna, entre villistas constitucionales, quienes derrotados, se retiraron a las serranías del municipio de Batopilas (*Enciclopedia de los Municipios de México, Estado de Chihuahua, 2011*).

4. Municipio de Chínipas, comunidad de Gorogachi o Gorojachi (núm. 4 en el mapa)

Chínipas, en la región de Barrancas y el área dialectal Oeste, colinda al norte con Uruachi, al este con Guazapares, al sur con Guazapares y Sinaloa, al oeste con Sonora. Se encuentra en las barrancas de la Baja Tarahumara y cuenta con 7 233 habitantes (INEGI, 1995), de los cuales 597 son hablantes de lengua indígena (8.39 % del total), siendo el tarahumara y guarijío las que más se hablan. La CDI (2002), PNUD (2002) y CONAPO (2001) registraron 470 hablantes de lengua indígena (6.9 %), de un total de 6 768 habitantes. El INEGI (2005) anotó 7 471, de los cuales 694 hablan alguna lengua indígena (9.28 %) del total. La localidad de Gorogachi, donde se tomaron las muestras de saliva, tiene 154 habitantes. La CDI (2002), PNUD (2002) y CONAPO (2001) registraron 67, de éstos 55 son hablantes de lengua indígena.

Chínipas fue instaurada como región misional en 1601 casi al mismo tiempo que la Tarahumara Baja o Antigua, la cual era compartida con los guarijíos. Actualmente los municipios aledaños de Yécora, Maycoba y Moris están habitados por los pimas. Inicialmente, Chínipas comprendía la zona de la Sierra Madre Occidental por donde corren los ríos Mayo y Fuerte hacia Sonora y Sinaloa; posteriormente se llamó Baja Tarahumara. Los primeros evangelizadores, Pedro Juan Castini y Julio Pascual que llegaron a Gorogachi en 1626, fueron sacrificados por los guazapares en 1632. La misión fue reconstruida en 1676 con el nombre de Santa Inés de Chínipas, río abajo respecto a su primera ubi-

cación. Adquirió categoría de municipio por la Constitución de Cádiz y para 1821 se procedió a la elección de su primer Ayuntamiento. En 1865 se constituyó en villa mediante un decreto expedido por Benito Juárez cuando el gobierno de la República se estableció en el estado. Fue un lugar de importantes minas explotadas a lo largo de los siglos XVIII al XX. En el XIX llegaron italianos, los Santinis y los Russos; alemanes, los Schulzes; Irlandeses, los O'Leary's e Ingleses, los Bridge's. La mina más grande se llamaba Palmarejo y pertenecía a los ingleses.

El equipo de las minas se construía en Inglaterra y se transportaba en barco hasta Guaymas, Sonora, donde era cargado por mulas y burros hasta San Bernardo, Sonora, y luego por las montañas sobre el lomo de la gente. En 1831 se introdujeron los yaquis y jova con los cuales tuvieron enfrentamientos que se extendieron hasta los distritos Arteaga y Andrés del Río y al pueblo de Tubares; en 1912 se suspendió por la lucha revolucionaria ¿por las minas? Durante la guerra de Reforma en 1860, hubo un intento contra los conservadores. Durante la Intervención Francesa y el Imperio, los vecinos de Chínipas y Batoségachi protestaron contra la monarquía en el país. Finalmente, en 1910 se formó el primer Club Anti-reeleccionista de la República Mexicana.

Entre el periodo colonial y hasta principios del siglo XXI las minas tuvieron un auge que ya no existe. La geografía económica del estado se ha modificado considerablemente. Centros mineros como Batopilas, Chínipas y Guadalupe y Calvo fueron las primeras poblaciones del estado que conocieron la electricidad y, sin embargo, hace apenas algunos años en Batopilas se cambió el sistema de plantas de combustión por luz eléctrica; en Chínipas hay plantas de combustión.

5. Municipio de Guachochi, localidad de Cabórachi (núm. 5 en el mapa)

Ubicado en la región de Cumbres y Barrancas, Guachochi corresponde al área dialectal del Centro. Cuenta con 19 974 hablantes de lengua indígena (51.51 %) de un total de 38 770 (INEGI, 1995). La CDI (2002), PNUD (2002) y CONAPO (2001) registraron 28 246 indígenas (69 %) de 40 615 habitantes. En el *Segundo Censo de Población y Vivienda* del 2005, se registraron 24 616 indígenas (53.65%) de un total de 45 881. Cabórachi, de donde se obtuvieron las muestras, es una localidad con 294 hablantes de tarahumara.

Guachochi se localiza a una altitud de 2 400 msnm; colinda con Bocoyna y Carichí al norte, Guadalupe y Calvo, y Morelos al sur, Ba-

lleza y Nonoava al este y Batopilas al oeste. Es una región accidentada con profundas barrancas como la Sinforosa (que tiene una zona muy importante de bosques y es de gran atracción turística). El clima semi-húmedo es extremo con una temperatura media anual de 13.7°C y una mínima de -15°C.

Guachochi fue fundado a mediados del siglo XVIII por los jesuitas como pueblo de visita y con el nombre de Casas Quemadas. En 1826 adquirió la categoría de Sección Municipal perteneciente a Balleza, en 1847 formó parte de la jurisdicción de Guadalupe y Calvo, y en 1897 se agregó al Distrito Andrés del Río con Cabecera en Batopilas. Durante la guerra de Intervención en 1868, las fuerzas francesas llegaron de Parral. Miguel Aguirre Portillo, autoridad local, solicitó ayuda a Guadalupe y Calvo sin recibirla, por lo que organizó a los vecinos para la defensa y derrotó a los invasores. Algunos soldados escaparon y se escondieron en la región y, al parecer, dieron origen a la población con características raciales francesas (*Enciclopedia de los Municipios de México, Estado de Chihuahua, 2011*).

El gobernador general Gustavo L. Talamantes obsequió al poblado una planta hidroeléctrica que funcionó de 1946 a 1972. En 1947 los estadounidenses introdujeron la primera iglesia protestante en Saguarichi. En 1948 se instaló el primer aparato telefónico en Chihuahua y en el Centro Coordinador Indigenista (al mismo tiempo que el de Chiapas). En 1954 se instaló el primer aserradero en las inmediaciones del poblado; en 1959, una embotelladora de refrescos que surte a la región; en 1960 el periódico semanal local *El Piyaca* salió a la luz pública; en 1962 se inició el servicio de transporte público hacia Parral y en 1963 se establecieron la primera gasolinera y la primera farmacia. En 1965 se abrió un cine local; en 1971 se estableció la Administración de Correos sustituyendo a la Agencia que había venido funcionando; en 1972 inició el servicio de la Comisión Federal de Electricidad desde Parral beneficiando a otros poblados y en 1974 se estableció el Hospital Rojo por parte de la Secretaría de Salud. En 1964 se inauguró la primera fase de la línea de drenaje y se introdujo el agua potable en la cabecera municipal. Antes de 1975, en que se estableció la primera sucursal bancaria, operaban corresponsalías bancarias y en 1976 se inauguró la línea telegráfica y de radio. En 1994 se erigió la nueva Diócesis Católica en sustitución del Vicariato de la Tarahumara que tenía su asiento en

Sisoguichi. Norogachi es el núcleo poblacional con más índice de tarahumaras en Guachochi.

6. Guadalupe y Calvo, localidad de Turuachi (núm. 2 en el mapa)

Guadalupe y Calvo pertenece a la región de Barrancas y al área dialectal Sur. Se localiza a 2 320 msnm y colinda con Guachochi y Morelos al norte, Balleza al este, Durango al sur y Sinaloa al oeste. Totalmente enclavado en la Sierra Madre Chihuahuense, es muy accidentado y se forma por una serie continua de serranías y barrancas muy profundas con altitudes que varían entre 3 300 y 300 msnm. El municipio cuenta con 663 comunidades y los principales núcleos de población son Villa de Guadalupe y Calvo como cabecera municipal y las Secciones Municipales de Baborigame, Calabacitas, Dolores, San Julián, San Juan Nepomuceno, San Simón, Tohajana y Atascaderos, así como las localidades de Buena Vista, La Hacienda y Rancho la Trinidad. De acuerdo con el conteo de población 1995 del INEGI, el municipio cuenta con 8 113 habitantes de lengua indígena con una población total de 42 593 (19.04 %). Según la CDI (2002), PNUD (2002) y CONAPO (2001), en Guadalupe y Calvo hay un total de 48 355 habitantes, de los cuales 17 143 son indígenas (35.5 %). *El Segundo Censo de Población y Vivienda del 2005* registró 12 448 (24 %) personas que hablan tarahumara y tepehuano, de un total de 51 854 habitantes. La principal lengua es la tepehuana (58.89%) y en segundo lugar la tarahumara (53.48 %). Turuachi, a 2 120 msnm y con 996 habitantes, es una de las localidades donde se tomaron las muestras de saliva. Según el registro de la CDI (2002), PNUD (2002) y CONAPO (2001), el 68.32 % son tarahumaras.

Guadalupe y Calvo pertenecía a la región misional de Chínipas que se instauró casi al mismo tiempo que la Tarahumara Baja o Antigua en 1601. Se empezó a poblar de europeos hasta 1708 con la fundación de la misión de Baborigame por el reconocido Misionero Jesuita Tomás de Guadalaxara quien realizó un estudio de la lengua tarahumara. En 1745, cuando se descubrieron las minas de San Juan Nepomuceno, se estableció la autoridad civil que dependió de la Alcaldía Mayor de Batopilas. En 1836, cuando Robert Auld, Henry Mackintosh y John Buchan adquirieron las minas y organizaron la compañía explotadora, se instaló la primera máquina de vapor en la industria metalúrgica del estado. Guadalupe y Calvo ha sido uno de los municipios con mayor auge minero, como es el caso de la Casa de Moneda donde, se dice, guar-

daban millones de pesos en oro y plata (*Enciclopedia de los Municipios de México, Estado de Chihuahua, 2011*). Gracias a este auge, durante el siglo XIX el pueblo llegó a ser el más importante de la Sierra Madre. También fue importante durante la Revolución Mexicana, cuyos episodios están relacionados con intentos de saqueo o imposición de multas. Un ejemplo fue el caso de junio de 1872 en que irrumpieron en Guadalupe y Calvo 249 soldados porfiristas de los Batallones del 7º de Infantería enviados por los coroneles Francisco Cañedo, Doroteo López y Adolfo Begne que inmediatamente impusieron un préstamo forzoso de diez mil pesos.

7. Municipio de Maguarichi, localidad de Ocóviachi (núm. 3 en el mapa)

Pertenece a la región de Cumbres y al área dialectal Oeste. De acuerdo al conteo de población 1995 del INEGI, en el municipio hay 500 personas que hablan lengua indígena de una población total de 2 095, es decir, un 23 %. Maguarichi no sale en los indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México [CDI (2002), PNUD (2002) y CONAPO (2001)] porque no fue considerado un municipio indígena. De acuerdo con los resultados que presenta el *Segundo Censo de Población y Vivienda* del 2005, en el municipio habitan 466 personas que hablan alguna lengua indígena, de un total de 2 116 habitantes, es decir, el 22 % de la población. En cuanto a la localidad de Ocoviachi, donde se sacaron las muestras y se localiza la Unidad Médica Móvil por medio de la cual se tomaron dichas muestras, tiene 241 habitantes y se ubica a una altura de 2 260 msnm. Según el registro de la CONAPO (2001) y PNUD (2002) 91.46 % son tarahumaras con un grado de marginación muy alto. El 79.27 % son derechohabientes del IMSS; el 84.62% de los niños entre 6 y 14 años asisten a la escuela.

La región de Maguarichi fue poblada por europeos en 1749, cuando se descubrieron las minas de oro de Santa Bárbara de Maguarichi, la cual tuvo tres grandes épocas de bonanza: en 1749, 1809 y 1932.

8. Morelos. En la cabecera municipal de Morelos se encuentra la comunidad del mismo nombre (núm. 7 en el mapa)

No fue hasta el siglo XVIII, con la fundación de la Misión de San Miguel Arcángel constituida por la Compañía de Jesús, que llegó población europea al municipio de Morelos. Éste corresponde a la región

de Barrancas, y Valiñas (comunicación personal) la clasifica en una variante dialectal distinta a las otras regiones estudiadas. De acuerdo con el conteo de población (INEGI, 1995) el municipio cuenta con 1 211 hablantes de lengua indígena (14.82 %), de un total de 8 167. La CDI (2002), PNUD (2002) y CONAPO (2001) registraron 9 482 habitantes, de los cuales 30.3 % son indígenas. En el *Segundo Censo de Población y Vivienda* de 2005 se contaron 1 520 hablantes de alguna lengua indígena (21.19 %), de un total de 7 172 habitantes.

La cabecera municipal lleva el mismo nombre que la localidad de Morelos de donde se obtuvieron las muestras, a 580 msnm, misma que cuenta con 735 habitantes (INEGI, 2005). La CDI (2002), PNUD (2002) y CONAPO (2001) registraron 627 indígenas, de éstos sólo 124 son tarahumaras. Los tarahumaras que se encuentran en esta región y en especial en algunas poblaciones, son considerados por otros tarahumaras como “mestizos”. Cabe comentar que este grupo de estudio difiere de los otros grupos tarahumaras de estudio por tener una incidencia parecida al centro de México respecto a los marcadores genéticos estudiados (mtDNA, MAOA y APOE) sin dejar de tener características norteñas como sería una mayor presencia del haplogrupo C del mtDNA y del alelo 4 de APOE cuya frecuencia es menor entre la población mexicana general, así como entre los grupos indígenas del centro y sureste de México. El municipio de Morelos, enclavado dentro de la Sierra Madre Tarahumara, se ubica a 606 msnm y colinda al norte con Batopilas, al este con Guadalupe y Calvo y Guachochi, al sur con Batopilas y Guadalupe y Calvo, y al oeste con Sinaloa. Tiene 194 localidades rurales y los principales núcleos de población son Morelos, Potrero de los Bojorques y El Tablón. Es un territorio formado por una serie continua de montañas cortadas por ríos y arroyos, con declinaciones al suroeste; es de clima semihúmedo cálido, con una temperatura máxima de 46.3°C y una mínima de 1°C. Cuenta con minería, recursos forestales y fruticultura como importantes recursos naturales.

El estudio abarcó un total de 423 muestras: 66 tarahumaras, 79 huicholes, 112 coras, 69 nahuas de Ixhuatlancillo y 97 veracruzanos de Maltrata. Respecto al DNA mitocondrial se utilizaron los datos reportados en González Sobrino (*et al.*, 2010). Asimismo, se utilizaron los datos reportados de la misma autora (2008) de coras y huicholes. Los marcadores genéticos utilizados en la investigación se describen en el cuadro 2.

Cuadro 2
Marcadores genéticos

<i>Gen</i>	<i>GenBank</i>	<i>Cromosoma</i>	<i>Locus</i>	<i>Exón/Intrón</i>	<i>Pb</i>	<i>Alelo</i>	<i>Polimorfismo</i>	<i>Referencia</i>
MAOA enzima Mono amino oxidasa	M69226	Xp11.23-11.4	VNTR	Intrón 2	1142- 1262	1 3	3 x 30 pb 4 x 30 pb	Hinds <i>et al.</i> , 1992
Apo-E Apolipoproteína E	NM000041	19q13.2	*2 *3 *4	Exón 4	112 y 158	e2 e3 e4	T y T T y C C y C	Olaisen <i>et al.</i> , 1982 Appel <i>et al.</i> , 1995
DNA mitocondrial		Mitocondria	+HaeIII 663	Exón	663	A	A/G	Schurr, 1990
				Región v	8281-	B	9Del	
				Citocromo C oxidasa subunidad II (COII) y tRNA	8289			
			-HincII		13263	C	A/C	
			-AluI		5178	D	C/A	
DRD4	MIM 126452	11p 15.5	VNTR	Exón 3		2-11	48pb x 2 a 11 repeticiones	Ding <i>et al.</i> , 2002

GENES DE ESTUDIO

MAO VNTR. Las monoamino oxidasas (MAO) son enzimas mitocondriales codificadas en el núcleo cuya función en el encéfalo consiste en degradar aminas primarias biogénicas como lo son algunos neurotransmisores. La MAO-A se expresa en las neuronas catecolaminérgicas y se ha observado que hay una fuerte asociación entre la MAO-A y la actividad neuronal a distintos niveles como la hiperactividad motora, hipotensión y cambios afectivos o en el comportamiento, por lo que se ha sugerido que algunas diferencias estructurales entre genes de MAO-A regulan la expresión de los mismos (Hotamisligil y Breakefield, 1991). La monoamino-oxidasa (MAO) VNTR (variable number of tandem repeats) es un polimorfismo que afecta la transcripción del gen *in vitro* en la región del promotor de MAO-A en forma significativa. Este *locus* tiene una secuencia de 30pb que se repite varias veces. Sus polimorfismos consisten en el número de repeticiones de la secuencia: tres veces (alelo 1), 3.5 veces (alelo 2), cuatro (alelo 3) o cinco veces (alelo 4). Al parecer, el alelo con 3 copias se asocia a una menor capacidad funcional del producto de la síntesis por su menor posibilidad de transcripción. La frecuencia de los diferentes alelos no se presenta igual en todos los grupos humanos aunque los alelos 2 y 4 se presentan en frecuencias muy bajas en todas las poblaciones (Sabol *et al.*, 1998). La información acerca de la distribución de las variantes alélicas de la MAO es dispersa y algunas de las variantes sólo están presentes en poblaciones humanas específicas. Un ejemplo es el caso de la población española en que se han observado diferencias entre sexos, en cuanto a trastornos mentales y frecuencias de los polimorfismos mencionados (DRD4 y MAOA) (Ibáñez, 2006). *Apolipoproteína E (Apo-E)*. Ésta es una proteína que constituye parte de ciertos tipos de lipoproteínas². Su síntesis es regulada durante el crecimiento e influenciada por factores hormonales y nutricionales (Elshourbagy *et al.*, 1985). La Apo-E presenta variantes en su estructura,

² Las lipoproteínas son macromoléculas esféricas formadas por una parte lipídica (colesterol, triglicéridos y fosfolípidos) y una protéica (apolipoproteínas). Su función es empaquetar los lípidos insolubles en el plasma y transportarlos desde el intestino y el hígado a los tejidos periféricos y viceversa, devolviendo el colesterol al hígado para su eliminación del organismo en forma de ácidos biliares. Las apolipoproteínas son proteínas específicas cuya función es mantener la estructura de las lipoproteínas así como regular su metabolismo y transporte.

cuyas isoformas E2, E3 y E4 están codificadas por los alelos e2, e3 y e4 respectivamente. Dichas isoformas tienen distinta función respecto a la capacidad de unión de las lipoproteínas (Weisgraber y Mahley, 1996). En E2 en las dos posiciones hay cisteínas y en E4 argininas (Weisgraber *et al.*, 1981). La E4 (por la unión de arginina con ácido glutámico) forma una estructura tridimensional (Dong *et al.*, 1994) que tiene preferencia para unirse con lipoproteínas de baja densidad (VLDL), las cuales transportan triglicéridos del hígado hacia los tejidos periféricos; la E2 y E3 forman principalmente lipoproteínas de alta densidad (HDL) que participan en la distribución del colesterol en las células (Gregg y Brewer, 1986).

Los complejos lipídicos de esta proteína se introducen a las células gracias a los distintos receptores específicos; al hacerlo se disocian y son reciclados en la membrana plasmática: los lípidos se liberan al citoplasma y la Apo-E se degrada completamente a través de lisosomas y endosomas. Además de jugar un papel completamente establecido en el transporte de colesterol y fosfolípidos, la Apo-E tiene funciones a nivel del sistema nervioso. Poirier y colaboradores (1993) han demostrado que la Apo-E y el receptor LPR se coordinan durante las fases de reinervación en el sistema nervioso central periférico. En relación con los polimorfismos, los alelos e2, e3 y e4 (Guillaume *et al.*, 1996) se distinguen en los nucleótidos debido a que en la posición del codón 112 hay una secuencia CGC que codifica para la arginina y en la posición del codón 158 una TGC, que codifica para la cisteína. El caso más común en todas las poblaciones humanas es el de la forma E3 en que se presentan ambos aminoácidos (Hallman *et al.*, 1991). Se ha observado que el alelo e4 está asociado a una mayor concentración de colesterol y lipoproteínas de baja densidad (LDL) y puede ser un factor de riesgo para padecimientos cardiovasculares (Eichner *et al.*, 1993) así como para la enfermedad de Alzheimer (Corder *et al.*, 1993). Es importante señalar que dichas asociaciones no han sido identificadas con el mismo peso para todos los grupos humanos. El alelo e2, prácticamente ausente en poblaciones amerindias, está relacionado con las hiperlipoproteinemias, hipercolesteronemia e hipertriacilgliceronemia (Mahley *et al.*, 1988).

DNA mitocondrial (mtDNA). El DNA mitocondrial es una molécula circular de 16 569 pares de bases (bp) (secuencia Cambridge) que codifica para 37 genes y se encuentra en el citoplasma de la célula, por lo que

no se recombina (con excepciones) y es considerada como un solo sitio genético haploide. El modo de herencia materna permite que los polimorfismos que ocurrieron miles de años atrás se presenten todavía en altas frecuencias; su tasa de mutación es relativamente alta, siendo más sensible a la deriva génica que los genes autosomales y, por lo tanto, al efecto de la subdivisión de una población. Dadas estas características, resulta un buen marcador para realizar estudios de índole filogenético.

Respecto a las poblaciones americanas, se han realizado estudios que apuntan a cuatro líneas introducidas originalmente al continente desde Asia, las cuales no han sido alteradas sustancialmente por el contacto europeo (Lorenz y Smith, 1996): *a*) esquimales y grupos na-denés con haplogrupo A casi exclusivamente; *b*) grupos como los hocanos y yutoaztecas con deficiencia de A y altas frecuencias de B; *c*) grupos de México que carecen específicamente del grupo D; y *d*) grupos en que varían las frecuencias de los cuatro haplogrupos. Una quinta línea corresponde al haplotipo X encontrado en el norte de América. Actualmente son denominados como A2, B2, C1, D1 y X2a. El D2a se encontró entre grupos aleutianos y esquimales y el D3 sólo en esquimales (Achilli *et al.*, 2008). Ward y colaboradores (1991) concluyeron, al analizar un pequeño grupo de indígenas americanos, que la gran diversidad expresada en sus linajes de DNA mitocondrial (mtDNA) apuntan a una variabilidad que antecedió al poblamiento de América. La menor y más uniforme variabilidad genética supone la rápida dispersión de una migración ancestral común, así como un aislamiento durante largo tiempo (Tamm *et al.*, 2007).

DRD4. Uno de los genes más polimórficos descritos en nuestra especie es el gen responsable de la síntesis del receptor de dopamina *DRD4*. Los polimorfismos consisten en un número variable de repeticiones (de dos a once motivos) en tándem (VNTR) de una unidad de 48 pb en el exón 3, cromosoma 11p15.5 (van Tol *et al.*, 1992), asociados a diferentes rasgos conductuales y enfermedades mentales. El exón 3 codifica el fragmento intracelular acoplado a las proteínas G que median la síntesis del segundo mensajero cAMP, lo que significa que media la respuesta metabotrópica de la transmisión dopaminérgica en las neuronas que contienen el receptor D4.

Ebstein y colaboradores (1996) encontraron significativa la frecuencia de individuos que portan el alelo 7 repetitivo del *DRD4* y tienen un comportamiento que se caracteriza por la búsqueda de la novedad

con tendencia impulsiva y exploratoria. Al parecer, dicha característica es independiente del origen étnico, la edad o el sexo de los individuos. Benjamin y colaboradores (1996) examinaron las agrupaciones de los distintos genotipos según si se trataba de alelos largos o cortos, en vez de la presencia o ausencia del alelo 7 repetitivo. Resultaron más significativos los buscadores de novedad portadores de alelos largos, que aquellos portadores de alelos cortos. A la fecha, a pesar de la evidencia sustancial con base en varios estudios sobre la asociación entre la variante del gen *DRD4* y la búsqueda de novedad, hay contradicciones.

MÉTODOS

La extracción de DNA se hizo a partir de saliva de acuerdo con las instrucciones del proveedor Oragene-DNA Saliva Kit OG-250 (DNA Genotek). El DNA se cuantificó por espectrofotometría. La amplificación y genotipificación se llevaron a cabo siguiendo los protocolos estandarizados para cada caso.

Oligos utilizados: MAOA: 5'-ACAGCCTGACCGTGGAGAAG-3'. 3'-GAACGGACGCTCCATTTCGGA-5'. Alineación y extensión en 35 ciclos: 95°C 1 minuto, 62°C 1 minuto, 72°C 1 minuto, última extensión 72°C 10 minutos, final, 4°C. La mezcla se corrió en un gel de agarosa metaphor al 2.5 % durante 1 hora a 76 v. Apo-E: 5'-TCCAAGGAGCTGCAGGCGGCGCA-3'. 3'-ACAGAATTCCCCGGCCTGGTACTACTGC CA-5'. Alineación y extensión en 40 ciclos: 94°C 30 segundos, 65°C 30 segundos, 72°C 1:30 segundos, última extensión 72°C 10 minutos, final, 4°C. Para la digestión, las mezclas se incubaron durante la noche a 37°C y se corrieron en un gel de poliacrilamida al 15% durante 3 horas a 240 v. DRD4 D4-3: 5'-GCGACTACGTGGTCTACTCG-3'. D4-42 3'-AGGACCCTCATGGCCTTG-5'. Alineación y extensión en 40 ciclos: 94°C 30 segundos, 55°C 30 segundos, 72°C 1:30 segundos, última extensión 72°C 10 minutos, final, 4°C. La mezcla se corrió en un gel de agarosa al 2.5% durante 1 hora a 76 v.

mtDNA Haplogrupo A: 5'-ACCTCCTCAAAGCAATACACTG-3'. 3'-GTGCTTGATGCTTGTTTCCTTTTG-5'.

Haplogrupo B: 5'-GGGCCCCGTATTTACCCTAT-3'. 3'-GGTGTTGGTTCTCTTAATCTT-5'. Haplogrupo C: 5'-TAACTACTACCGCATTCCCTA-3'. 3'-AAAGCCGTTAGCGGGGGCA-5'. Haplogrupo D: 5'-CGCCCTTACACAAAATGACATCAA-3'. 3'-TCCTATTTTTTCGA

ATATCTTGTTTC-5'. Alineación y extensión en 40 ciclos: 94°C 30 segundos, (64°C, 54°C y 57°C respectivamente) 30 segundos, 72°C 1:30 segundos, última extensión 72°C 10 minutos, final, 4°C. Para la digestión (exceptuando el caso del haplogrupo B), las mezclas se incubaron durante la noche a 37°C y se corrieron en un gel de poliacrilamida al 12% durante 2 horas a 240 v.

Cuadro 3
Condiciones para la amplificación PCR

<i>Reactivo</i>	<i>Concentración final</i>	<i>Especificaciones</i>
Amortiguador MgCl ₂	1x	
DNTPS	200 µM c/1	
Iniciador 5'	0.1 pmol	
Iniciador 3'	0.1 pmol	
Polimerasa Taq Gold	0.08 U/µL	
Dimetilsulfóxido	6x	Apo-E
DNTPS 7 deaza	200 µM c/1	DRD4
<i>Digestión</i>		
Reactivo		
DNA amplificado	5-10 µL	
Buffer	1x	
Enzimas		
HhaI	0.2 U/µL	Apo-E
HaeIII		mtDNA Haplogrupo (A)
AluI		(C)
HincII		(D)

Variabilidad genética

La variación genética se estimó a partir del promedio esperado de heterocigocidad, llamada también diversidad génica (Nei, 1987) que se calculó como:

$$h = 1 - \sum_{i=1}^k P_i^2$$

donde p es la frecuencia relativa del alelo i , y k es el total de alelos en el *locus*. Se utilizó el estadístico F_{st} para obtener el índice de diferenciación general (Programa Arlequin 3.1, Schneider *et al.*, 2000).

Tomando en cuenta que en una población finita (N) con cruzamiento al azar en su interior y los coeficientes de endogamia y coancestría cambian en función del tiempo (Weir, 1990), se evaluó un posible distanciamiento entre las poblaciones a partir de 1 500 dC, con base en cambios demográficos hasta el siglo xx. Se calculó: $\theta(t) = 1 - [1 - (1/N)]^t$, donde $\theta = F_{st}$, $t =$ tiempo (Medrano 2001, con base en Weir 1990).

RESULTADOS

En el cuadro 4 se presentan las frecuencias entre tarahumaras, coras y huicholes (las dos últimas como poblaciones de frontera entre la tradición norteña y del centro de México), nahuas de Ixhuatlancillo y pobladores de Maltrata en Veracruz (como grupos del centro de México).

Cuando se evaluó la diversidad genética de las regiones tarahumaras en conjunto y de cada localidad por separado, encontramos que la agrupación tarahumara no se distancia mucho de coras y huicholes, y va cobrando distancia respecto a los nahuas de Ixhuatlancillo y la población semi-rural de Maltrata (gráfica 1).³ En el aspecto cultural, la región de Barrancas es donde más variabilidad se presenta, seguida de Cumbres, cuya extensa área tiene un alto índice de población tarahumara, y finalmente la región de Valles donde la presencia tarahumara es menor.

³ En la gráfica se sustituye el nombre de la localidad por su pertenencia a la región, ya sea Barrancas, Cumbres o Valles.

Cuadro 4
 Frecuencias y heterocigocidad (h) entre tarahumaras, coras, huicholes, nahuas y pobladores de Maltrata. Marcadores: Apo-E, MAOA, mtdNA, DRD4

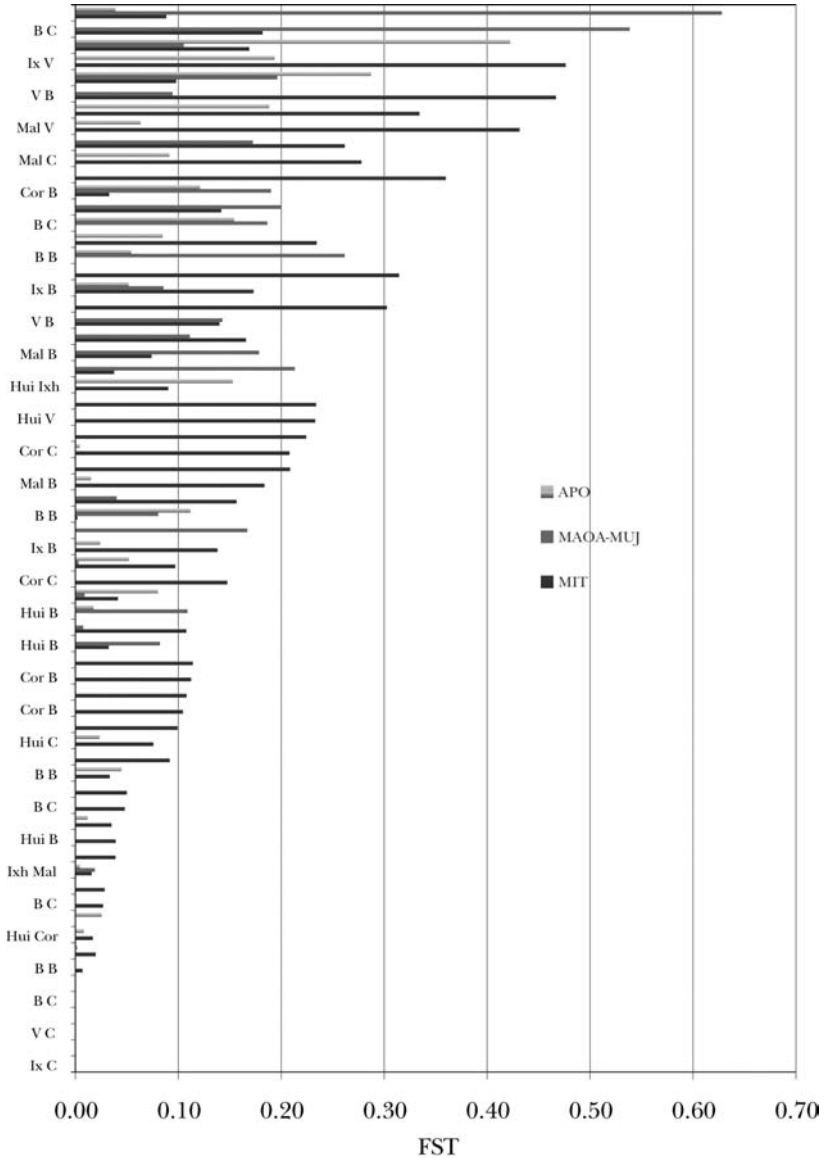
<i>Apo-E</i>	<i>Regiones Tarahumaras</i>					
	*3	*4	<i>h</i>	*3	*4	<i>h</i>
Tarahumaras	0.79	0.21	0.34	0.75	0.25	0.50
Huicholes	0.76	0.24	0.38	0.78	0.22	0.35
Coras	0.84	0.16	0.27	0.81	0.19	0.32
Nahuas Ixhuatlancillo	0.94	0.06	0.11			
Maltrata	0.91	0.09	0.17			
<i>MAOA-VNTR (Hombres)</i>						
Tarahumaras	3	1	<i>h</i>	3	1	<i>h</i>
Huicholes	0.59	0.41	0.51	0.67	0.33	0.67
Coras	0.76	0.24	0.38	0.60	0.40	0.51
Nahuas Ixhuatlancillo	0.71	0.29	0.43	0.50	0.50	0.50
Maltrata	0.68	0.32	0.44			
Maltrata	0.59	0.41	0.50			
<i>MAOA-VNTR (Mujeres)</i>						
Tarahumaras	3	1	<i>h</i>	3	1	<i>h</i>
Huicholes	0.71	0.29	0.42	0.75	0.25	0.50
Coras	0.75	0.25	0.40	0.73	0.27	0.42
Nahuas Ixhuatlancillo	0.65	0.35	0.48	0.67	0.33	0.50
Maltrata	0.74	0.26	0.39			
Maltrata	0.63	0.37	0.48			

<i>DRD4</i>	2	3	4	5	6	7	8	<i>h</i>	2	3	4	5	6	7	8	<i>h</i>	
Tarahumaras	0.01	0.01	0.71	0.07	0.03	0.17	0	0.51	Valles	0	0.50	0	0	0.50	0	-	
Mixes	0.0	0.0	0.48	0.03	0.10	0.38	0	0.65	Barrancas	0.02	0.02	0.76	0.04	0.04	0.11	0	0.42
									Cumbres	0	0.63	0.13	0	0.25	0	0.58	

<i>DNA mitocondrial</i>	A	B	C	D	<i>h</i>	A	B	C	D	<i>h</i>
Tarahumaras	0.21	0.30	0.45	0.03	0.67	0	0	1	0	-
Huicholes	0.25	0.39	0.33	0.03	0.68	0.24	0.34	0.39	0.03	0.69
Coras	0.29	0.47	0.13	0.09	0.67	0.19	0.26	0.52	0.04	0.65
Nahuas	0.55	0.32	0.10	0.10	0.59					
Maltrata	0.45	0.42	0.08	0.04	0.61					

Gráfica 1

Distancias FST entre poblaciones de las regiones tarahumaras (Barrancas (B), Cumbres (C) y Valles (V)), coras, huicholes, nahuas de Ixhuatlancillo y pobladores de Maltrata



Cabe decir que, respecto al linaje paterno (datos no mostrados en este estudio sobre el cromosoma Y), se observaron dos individuos tarahumaras de ascendencia europea y uno africana. El intervalo de las distancias F_{ST} en este estudio se encuentra entre 0 y 0.25. Sin embargo, entre las distintas poblaciones y regiones tarahumaras encontramos gran diversidad. Las regiones tarahumaras no son homogéneas y, aunque diversas entre sí, se agrupan si las comparamos con otros grupos como son los coras y huicholes (< 0.12). Asimismo, estos tres se parecen más entre sí, si se comparan con grupos más alejados como son los nahuas de Ixhuatlancillo y el de Maltrata en Veracruz (< 0.23).

COMENTARIOS FINALES

Como se mencionó en un inicio, intervinieron muchos factores que dieron lugar a los resultados que estamos observando. Al parecer, en el norte en tiempos prehispánicos había una gran diversidad genética probablemente mucho más estructurada que hoy día (tomemos en cuenta la diversidad de lenguas y las significativas diferencias culturales al momento del contacto). Es posible que las distancias genéticas que se observan, con todo y los movimientos poblacionales, sean parte de la diversidad prehispánica.

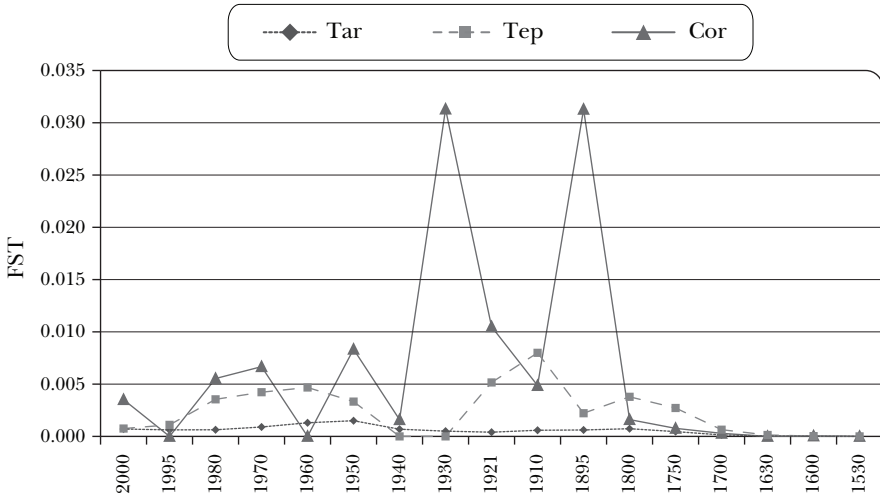
Si se dio un flujo genético de población nortea (por ahora nos remitimos a tarahumaras, coras y huicholes), la distancia entre éstos sería menor a la que observamos, 0.05 entre tarahumaras y coras, y 0.03 entre tarahumaras y huicholes. Aunque los tarahumaras están más cerca de los huicholes que de los coras, se trata de grupos distintos ya sea antes de la Conquista o por flujos distintos durante la Colonia, en cantidad y tipo.

En la gráfica 2 se muestra que, con base en los cambios demográficos ocurridos a partir de la Colonia, la distancia en el interior del grupo tarahumara sería muy baja (< 0.001); sin embargo, observamos una distancia de 0 - 0.7, y en los casos más extremos de 0.19 - 0.25.

A nivel local son notables las distancias entre Barrancas, Cumbres y Valles, e incluso entre localidades de la misma región como ocurre entre Turuachi y Gorogachi en Barrancas. Esto puede estar reflejando una separación muy antigua o una separación reciente después de que se mezclaron y subdividieron nuevamente por fuertes restricciones de índole social en cuanto a la reproducción. Esto último corroboraría

Gráfica 2

Simulación de distancia FST entre tarahumaras, tepehuanes y coras de los años 1500 a 2000 dC¹



la importancia del aspecto sociocultural como mecanismo microevolutivo, tanto por el flujo genético a que dio lugar (entre los diferentes grupos indígenas que renegociaron sus alianzas) como por la deriva genética al prescribir matrimonios (por lo menos durante algún tiempo y en algunos estratos sociales y/o localidades).

Como se dijo ya, en la actualidad, de los muchos grupos hablantes que hubo, persistieron las lenguas tarahumaras, pimas, guarijías, tepehuanas, agrupaciones que biológicamente corresponden a un conglomerado de sobrevivientes de distintas regiones y lenguas (ahora ocupadas por nuevas poblaciones) que se unieron a otros pueblos indígenas o se asimilaron a la población heterogénea que se iba generando. Es por ello que genéticamente debe considerarse un proceso complejo de redistribución en las estructuras y no asumir que los hablantes de tarahumara actuales tienen un antecedente biológico directo de los antiguos tarahumaras.

Finalmente, diremos que estos resultados son relevantes, no sólo porque nos permiten aclarar aspectos sobre las diferencias entre las ve-

¹ Con base en los datos demográficos de Gerhard (1986).

locidades de cambio de cada fenómeno (ya sea biológico, lingüístico o demográfico), sino para reflexionar sobre la pertinencia o no de correlacionar directamente –por presentarse juntos en un grupo dado– lengua, herencia biológica, procesos históricos y determinaciones culturales, y sobre la importancia de ello al estudiar el conjunto más amplio del territorio mexicano.

Respecto al rubro biológico, dado que se trata de herencia poligénica y multifactorial donde la interrelación entre los genes y el ambiente juega un papel primordial, y tomando en cuenta las implicaciones en la salud y las políticas por llevarse a cabo respecto a los grupos mexicanos, no dejamos de señalar que se trata de una parte de una investigación en la que se abarcarán más marcadores genéticos y más grupos de estudio.

BIBLIOGRAFÍA

ACHILLI, ALESSANDRO, UGO A. PEREGO, CLAUDIO M. BRAVI, MICHAEL D. COBLE, QING-PENG KONG, SCOTT R. WOODWARD, ANTONIO SALAS, ANTONIO TORRONI Y HANS-JÜRGEN BANDELT

- 2008 [en línea] The phylogeny of the four Pan-American Mtdna haplogroups: Implications for evolutionary and disease studies, *PLoS ONE*, 3 (3), <<http://www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0001764>>.

APPEL, ELENA, SHIOMO EISENBERG Y JOSEPH ROITELMAN

- 1995 Improved PCR amplification/Hhal restriction for unambiguous determination of apolipoprotein E alleles, *Clinical Chemistry*, 41 (2): 187-190.

BENJAMIN, J., L. LI, C. PATTERSON, B. D. GREENBERG, D. L. MURPHY Y D. H. HAMER

- 1996 Population and familial association between the D4 dopamine receptor gene and measures of novelty seeking, *Nature Genetics*, 12: 81-84.

COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (CDI)

- 2002 [en línea] Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, *Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*, <http://www.cdi.gob.mx/index.http?option=com_content&task=view&id=206&Itemid=54>

CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN (CONAPO)

- 2001 [en línea] *Índices de Desarrollo Humano 2000*, Consejo Nacional de Población, México, <http://www.conapo.gob.mx/publicaciones/indicesoc/IDH2000/desarrollo_humano.pdf>.

CORDER, E. H., A. M. SAUNDERS, W. J. STRITTMATTER, D. E. SCHMECHEL,
P. C. GASKELL, G. W. SMALL, A. D. ROSES, J. L. HAINES Y M. A. PERICAK-VANCE

- 1993 Gene dose of apolipoprotein E type 4 allele and the risk of Alzheimer's disease in late onset families, *Science*, 261: 921-923.

CRAMAUSSEL, CHANTAL

- 2000 De cómo los españoles clasificaban a los indios. Naciones y encomiendas en la Nueva Vizcaya, en M.-A. Hers *et al.* *Nómadas y sedentarios en el Norte de México, Homenaje a Beatriz Braniff*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Instituto de Investigaciones Estéticas-Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 275-303.

DECORME, GERARD

- 1941 *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, tomo II, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, México.

DEEDS, SUSAN M.

- 2001 Resistencia indígena y vida cotidiana en la Nueva Vizcaya. Trastornos y cambios étnicos-culturales en la época colonial, en Claudia Porras Eugeni y Molinari (comps.), *Identidad y cultura en la sierra tarahumara*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, El Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua, México.

DING, Y. C., H. C. CHI, D. L. GRADY, A. MORISHIMA, J. R., KIDD, K. K. KIDD,

P. FLODMAN, M. A. SPENCE, S. SCHUK, J. M. SWANSON, Y. P. ZANG Y R. MOYZIS

- 2002 Evidence of positive selection acting at the human dopamine receptor D4 gene locus, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 99: 309-314.

DONG, L. M, C. WILSON, M. R. WARDELL, T. SIMMONS, R. W. MAHLEY,

K. H. WEISGRABER Y D. A. AGARD

- 1994 Human apolipoprotein E. Role of arginine 61 in mediating the lipoprotein preferences of the E3 and E4 isoforms, *Journal of Biological Chemistry*, 269 (35): 22 358-22 365.

EBSTEIN, R. P., O. NOVICK, R. UMANSKY, B. PRIEL, Y. OSHER, D. BLAINE,
E. R. BENNETT, L. NEMANOV, M. KATZ, R. H. BELMAKER

1996 Dopamine D4 receptor (D4DR) exon III polymorphism associated with the human personality trait of novelty seeking, *Nature Genetics* 12: 78-80.

EIGNER, JUNE E., LEWIS H. KULLER Y TREVOR J. ORCHARD

1993 Relation of apolipoprotein E phenotype to myocardial infarction and mortality from coronary artery disease, *American Journal of Cardiology*, 71: 160-165.

ELSHOURBAGY, NABIL A., WARREN S. LIAO, ROBERT W. MAHLEY Y JOHN M. TAYLOR

1985 Apolipoprotein E mRNA abundant in the brain and adrenals, as well as in the liver, and is present in the other peripheral tissues of rats and marmosets, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 82 (1): 203-207.

ENCICLOPEDIA DE LOS MUNICIPIOS DE MÉXICO

2011 [en línea] Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, <http://www.joseacontreras.net/mexico/Mexico/Enciclopedia_Mexico.htm>.

GERHARD, PETER

1996 [1982] *La Frontera Norte de la Nueva España, México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

GIUDICELLI, CHRISTOPHE

2003 *Alliances indiennes, quadrillage coloniale et taxonomie ethnographique au nord-est du Mexique*, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III (Travaux et document, 4-200), París.

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, LUIS

1982 *Tarahumara, la sierra y el hombre*, Secretaría de Educación Pública (Sep Ochentas), México.

1993 *Noroeste novohispano en la época colonial*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Miguel Ángel Porrúa, México.

GONZÁLEZ SOBRINO, BLANCA ZOILA

2008 *Una lectura del cuerpo humano como entidad biológica y simbólica en el Gran Nayar*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto

de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

- GONZÁLEZ SOBRINO, BLANCA ZOILA, IRMA SILVA ZOLEZZI Y LETICIA SEBASTIÁN MEDINA
2010 Estampas de historia y genética en México, *Miradas sin rendición. Imaginario y presencia del universo indígena*, Equilibrista, México: 51-68.
- GREGG, R. R., Y H. B. BREWER, JR.
1986 In vivo metabolism of apolipoprotein E in humans, *Methods in Enzymology*, 129: 482-497.
- GUILLAUME, DANIEL, PHILIPPE BERTRAND, DORIS DEA, JEAN DAVIGNON Y JUDES POIRIER
1996 Apolipoprotein E and low-density lipoprotein binding and internalization in primary cultures of rat astrocytes: isoform-specific alterations, *Journal of Neurochemistry*, 6: 2 410-2 418.
- HALLMAN, D. M., E. BOERWINKLE, N. SAHA, C. SANDHOLZER, H. J. MENZEL, A. CSÁZÁR Y G. UTERMANN
1991 The apolipoprotein E polymorphism: a comparison of allele frequencies and effects in nine populations, *American Journal of Human Genetics*, 49: 338-349.
- HINDS, HEATHER L., RUDOLF W. HENDRIKS, IAN W. CRAIG Y ZHENG-YI CHEN
1992 Characterization of a highly polymorphic region near the first exon of the human MAOA gene containing a GT dinucleotide and a novel VNTR motif, *Genomics*, 13: 896-897.
- HOTAMISLIGIL, GOKHAN S. Y XANDRA O. BREAKEFIELD
1991 Human monoamine oxidase A gene determines levels of enzyme activity, *American Journal of Human Genetics*, 49: 383-392.
- IBÁÑEZ, ÁNGELA
2006 Aspectos genéticos en el juego patológico, conferencia en el *20 Aniversario del Plan Nacional sobre Drogas*, Genética de las Adicciones, Sociedad Española de Toxicomanías.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI)
1995 *Conteo de población y vivienda*, Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática, Aguascalientes.
2003 *Síntesis de información geográfica del estado de Chihuahua*, Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática, Aguascalientes.

- 2005 *Conteo de población y vivienda*, Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática, Aguascalientes.
- KENNEDY, JOHN G.
1970 *Inápuchi: una comunidad tarahumara gentil*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- LORENZ, JOSEPH Y DAVID G. SMITH
1996 Distribution of four founding mtDNA haplogroups among native north americans, *American Journal of Physical Anthropology*, 101: 307-323.
- MAHLEY, ROBERT
1988 Apolipoprotein E: cholesterol transport protein with expanding role in cell biology, *Science*, 240: 622-630.
- MEDRANO GONZÁLEZ, LUIS
2001 Transoceanic population genetic structure of humpback whales in the North and South Pacific, *Memoirs of the Queensland Museum*, 47 (2): 465-479.
- MORALES MUÑOZ, MARCO VINICIO
2005 *Entre el siríame y el bisirenti, el modelo político igualitario rarámuri frente al sistema jerárquico del Estado Mexicano: la situación de Kírare, Chihuahua*, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- NEI, MASATOSHI
1987 *Molecular evolutionary genetics*, Columbia University Press, Nueva York.
- NEUMANN, JOSEPH
1730 *Révoltes des Indiens Tarahumars (1626-1724)*, Institut des Hautess Études de l'Amérique Latine, Université de Paris, en *Historia de las rebeliones en la sierra tarahumara (1626-1724)*, 1991, trad. de Luis González Rodríguez y Joaquín Díaz Anchondo, Camino, Chihuahua.
- OLAISEN, BJORNAR, PER TEISBERG Y TOBIAS GEDDE-DAHL, JR.
1982 The locus for apolipoprotein E (apoE) is linked to the complement component C3 (C3) locus on chromosome 19 in man, *Human Genetics*, 62 (3): 233-236.
- PENNINGTON, CAMPBELL W.
1963 *The Tarahumar of Mexico: Their environment and material culture*, University of Utah Press, Salt Lake City.

PÉREZ DE RIBAS, ANDRÉS

1992 [1645] *Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, Siglo XXI, México.

PINTADO CORTINA, ANA PAULA

2004 *Tarahumaras*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (Pueblos Indígenas de México), México.

2008 *Los hijos de Riosi y Riablo: fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*, tesis, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

POIRIER, J., D. DAVIGNON, D. BOUTHILLIER, S. KOGAN, P. BERTRAND Y S. GAUTHIER

1993 Apolipoprotein E polymorphism and Alzheimer's disease, *Lancet*, 342: 697-699.

PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD)

2002 [en línea] *Informe sobre Desarrollo Humano, México*, <<http://www.undp.org.mx/desarrollohumano/informes/index.html>>.

SABOL, SUE Z., STELLA HU Y DEAN HAMER

1998 A functional polymorphism in the monoamine A gene promoter, *Human Genetics*, 103: 273-279.

SARIEGO RODRÍGUEZ, JUAN LUIS

2002 *El indigenismo en la tarahumara, identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua, México*, Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

SCHNEIDER STEFAN, DAVID ROESSLI Y LAURENT EXCOFFIER

2000 *Arlequin: a software for population genetics data analysis User manual ver. 2.000*, Genetics and Biometry Laboratory, Department of Anthropology, University of Geneva, Ginebra.

SCHURR, T. G., S. W. BALLINGER, Y. Y. GAN, J. A. HODGE, D. A. MERRIWETHER,

D. N. LAWRENCE, W. C. KNOWLER, K. M. WEISS Y D. C. WALLACE

1990 Amerindian mitochondrial DNAs have rare Asian mutations at high frequencies suggesting they derived for four primary maternal lineages, *The American Journal of Human Genetics*, 46: 613-623.

STONE, ANNE C. Y MARK STONEKING

- 1993 Ancient DNA from a Pre-columbian Amerindian population, *American Journal of Physical Anthropology*, 92: 463-471.

TAMM, ERIKA, T. KIVISILD, M. REIDLA, M. METSPALU, D. GLENN SMITH, C. J. MULLIGAN, C. M. BRAVI, O. RICKARDS, C. MARTINEZ-LABARGA, E. K. KHUSNUTDINOVA, S. A. FEDOROVA, M. V. GOLUBENKO, V. A. STEPANOV, M. A. GUBINA, S. I. ZHADANOV, L. P. OSSIPOVA, L. DAMBA, M. I. VOEVODA, J. E. DIPIERRI, R. VILLEMS Y R. S. MALHI

- 2007 [en línea] Beringian Standstill and Spread of Native American Founders, *PLoS ONE*, 2 (9): e829, <<http://www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0000829>>

VALIÑAS COALLA, LEOPOLDO

- 2000 Lo que la lingüística yutoazteca podría aportar en la reconstrucción histórica del Norte de México, en M.-A Hers *et al.* (eds.), *Nómadas y sedentarios en el Norte de México, Homenaje a Beatriz Braniff*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Instituto de Investigaciones Estéticas-Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 175-205.
- 2002 Reflexiones en torno a las lenguas guazapar y tarahumara coloniales, *Anales de Antropología*, 36: 249-282.

VAN TOL, H. H., C. M. WU, H. C. GUAN, K. OHARA, J. R. BUNZOW, O. CIVELLI, J. KENNEDY, P. SEEMAN, H. B. NIZNIK, V. JOVANOVIĆ

- 1992 Multiple dopamine D4 receptor variants in the human population, *Nature* (9), 358 (6 382): 149-152.

WARD, R. H., B. L. FRAZIER, K. DEW-JAGER Y S. PAABO

- 1991 Extensive mitochondrial diversity within a single Amerindian tribe, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 1: 88 (19): 8 720-8 724.

WEIR, BRUCE, S.

- 1990 *Genetic data analysis*, Sinauer Associates, Sunderland.

WEISGRABER, K. H. Y R. W. MAHLEY

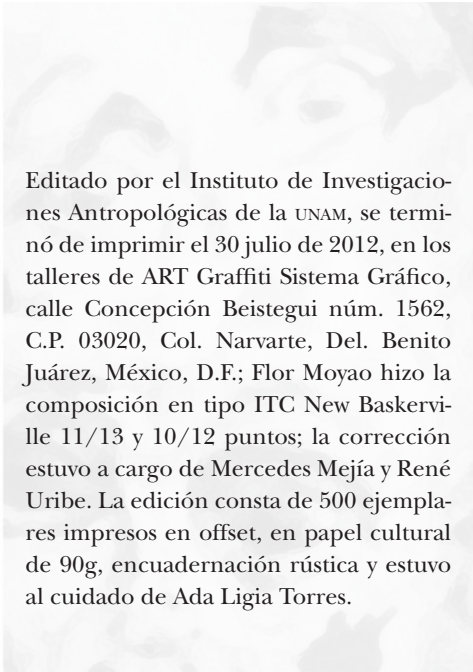
- 1996 Human apolipoprotein E: the Alzheimer's disease connection, *Federation of American Societies for Experimental Biology, Review*, 13: 1 485-1 494.

WEISGRABER, K. H., S. C. RALL JR. Y R. W. MAHLEY

1981 Human E apoprotein heterogeneity. Cysteine-arginine interchanges in the amino acid sequence of the apo-E isoforms, *Journal of Biological Chemistry*, 256 (17): 9 077-9 083.

Entre tarahumaras, coras y huicholes

Algunos aspectos sobre la “locura”



Editado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 30 julio de 2012, en los talleres de ART Graffiti Sistema Gráfico, calle Concepción Beistegui núm. 1562, C.P. 03020, Col. Narvarte, Del. Benito Juárez, México, D.F.; Flor Moyao hizo la composición en tipo ITC New Baskerville 11/13 y 10/12 puntos; la corrección estuvo a cargo de Mercedes Mejía y René Uribe. La edición consta de 500 ejemplares impresos en offset, en papel cultural de 90g, encuadernación rústica y estuvo al cuidado de Ada Ligia Torres.

Entre tarahumaras, coras y huicholes

Algunos aspectos sobre la “locura”

Si los estudios sobre genética, salud y poblaciones se están ampliando con la participación del concierto interdisciplinario, uno de los temas más relevantes inserto en las condiciones del medio social globalizado y en la interacción cada vez más intensa entre las naciones es el relacionado con los trastornos mentales. En la actualidad se observa un dominio de los conceptos occidentales en cuanto a los servicios de salud mental, así como las formas de atención que se centran particularmente en el ámbito urbano, de manera que las poblaciones indígenas han quedado en el rezago. En el caso de México, el diagnóstico de las enfermedades mentales entre los indígenas supone serias dificultades, por ello es necesaria la participación conjunta de la antropología y la psiquiatría.

En esta obra, a manera de un esbozo integral en tanto los enfoques involucrados y cuya panorámica en conjunto apunta hacia las posibilidades del trabajo interdisciplinario, se presentan seis investigaciones que aportan datos de fuentes directas y propuestas analíticas originales sobre particularidades relacionadas con los trastornos mentales. Se abordan los problemas mentales desde la psiquiatría y la genética, las particularidades de la cosmovisión tarahumara y la idea de la “locura” en Norogachi, el uso del peyote en los rituales de la iglesia en la Mesa del Nayar, y se presentan nuevos datos sobre el “complejo datura” entre el suroeste de Estados Unidos de América y el occidente mexicano. La obra concluye con resultados sobre la variabilidad genética de los grupos de estudio a partir de marcadores asociados a neurotransmisores en un contexto histórico y regional.

