

Los hacedores de las lluvias

Peregrinaciones y ceremonias de los jicareros wixaritari

RESUMEN

Este artículo está concebido a partir de dos paradigmas de la cultura huichola; por un lado, la visión de la peregrinación que realizan anualmente en busca de su sagrado cacto (*bikuli* o peyote) y, por otro lado, la cadena de rituales del que forma parte dicho ritual, es decir, la peregrinación en su contexto. El análisis de este conjunto se desprende de una base mitológica que se va definiendo a lo largo del artículo. Así, se trata de observar cómo la mitología determina, aunque no lo hace mecánicamente.

PALABRAS CLAVE: MITOLOGÍA, RITUALIDAD, SISTEMA, PEREGRINACIÓN.

ABSTRACT

This article is designed from two paradigms of Huichol culture, on one hand, the vision they hold annual pilgrimage in search of the sacred cactus (*bikuli* or peyote), and on the other hand, the chain of rituals that is part of the ritual, the pilgrimage in context. The analysis of this set follows a mythological basis to be defined throughout the article. Thus, it is determined to see how mythology, although it does not mechanically.

KEYWORDS: MYTHOLOGY, RITUAL, SYSTEM, PILGRIMAGE.

Recibido el 5 de julio de 2010 en la redacción de la *Revista de El Colegio de San Luis*.
Enviado a dictamen el 8 y 9 de julio de 2010. Dictámenes recibidos el 13 de agosto de 2010.
Recibido en su forma definitiva el 23 de noviembre de 2010.

LOS HACEDORES DE LAS LLUVIAS PEREGRINACIONES Y CEREMONIAS DE LOS JICAREROS WIXARITARI

ARTURO GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL*

La peregrinación que suelen realizar los *wixaritari* o huicholes al desierto de Real de Catorce (San Luis Potosí) es efectuada por los encargados denominados *xuku'urikate* o jicareros. Se lleva a cabo entre los meses de octubre y marzo; en la actualidad dura aproximadamente quince días, debido a que, por lo general, se usa algún medio de transporte como autobús o camionetas.

El fin del traslado es la recolección de peyote,¹ cacto denominado *hikuli*, que los huicholes veneran y respetan con mucha devoción. Desde ahora debe decirse que el ciclo ceremonial de este pueblo no puede entenderse sin la utilización de este cacto. En su cosmovisión² y prácticas rituales, los huicholes le asignan a estos cactus una importancia central, ya que consideran que son los corazones ('*iyariitete*³) de sus *kaukayarite*⁴ (antepasados deificados). Los peregrinos deben dejar sus ranchos y grupos domésticos para adentrarse en los confines del desierto de Wirikuta, donde los esperan sus deidades-antepasados, propiciadores de su gesta cultural.

El papel de los jicareros, de la peregrinación y del peyote en la cultura huichola no se puede entender si no se contextualiza en relación con los ciclos festivo y agrícola de los cuales forman parte. Por lo tanto, en este ensayo resaltaré cuáles son las unidades constitutivas mayores de cada ceremonia, o bien, parafraseando a Lévi-Strauss, los ritemas que nos permitan comprender el papel general de la peregrinación y de los jicareros con relación al ciclo ceremonial del cual forman parte.

Estudiar el ciclo ceremonial de tal manera permite ubicar la peregrinación en su contexto ceremonial, es decir, en un "sistema de símbolos" que producen estados

* El Colegio de San Luis. Correo electrónico: hgutierrez@colsan.edu.mx

¹ El peyote es conocido científicamente como *Lophophora williamsii*; es un cacto pequeño sin espinas, verde grisáceo o verde azulado. Los huicholes reconocen cinco especies diferentes de peyotes; los clasifican según los diferentes colores.

² Si se usa el término cosmovisión en este trabajo, no es porque estemos del todo de acuerdo con él. No obstante, cualquier otro, como cosmogonía, cosmología u ontología, resulta igual de arbitrario.

³ Plural de '*iyari*.

⁴ *Kaukayarite*, plural; *kaukayari*, singular.

de ánimo manifiestos, dando como resultado motivaciones consideradas como “lo sagrado”, pero que en el fondo producen lo que Houseman denomina las “acciones rituales”. En este sentido, la religión es un conjunto de creencias y acciones que expresan una necesidad humana y un aspecto de la vida social (Durkheim, 1991:8). Así, la religión huichola debe entenderse como la institución que dicta y crea normas éticas que permiten a los actores cumplir con el papel que la sociedad les otorga, normas que emanan de la cosmovisión. Esta visión del mundo puede conceptualizarse como una lucha cósmica entre el inframundo y el cielo, entre la oscuridad y la luz, es decir, entre la noche y el día. Esta lucha influye, sin duda, en las múltiples transformaciones simbólicas propias de la existencia religiosa del grupo, transformaciones que no se estudian aquí.⁵ Para ellos, todo lo existente está sujeto a constantes metamorfosis, noción con la que dan carácter y sentido a sus deidades, las que, gracias a este pensamiento, logran tener una o más identidades. A lo largo de este artículo utilizo los términos *deidad*,⁶ *ancestro* o *antepasado* para referirme a los creadores del universo huichol. Dejo de lado el concepto de *Dios*, pues los huicholes piensan que los creadores del universo son una parte sustancial de su naturaleza, y ellos como hombres son parte de esta naturaleza, pero transformados en seres humanos. Debe quedar claro que las deidades tienen la facultad de transformar su identidad en varias y combinar diferentes, con especificidades que corresponden con algún proceso agrícola en particular. Ahora bien, la importancia que tiene para la etnología la peregrinación es precisamente que en este evento se observa un conjunto de transformaciones paradigmáticas bien determinadas.

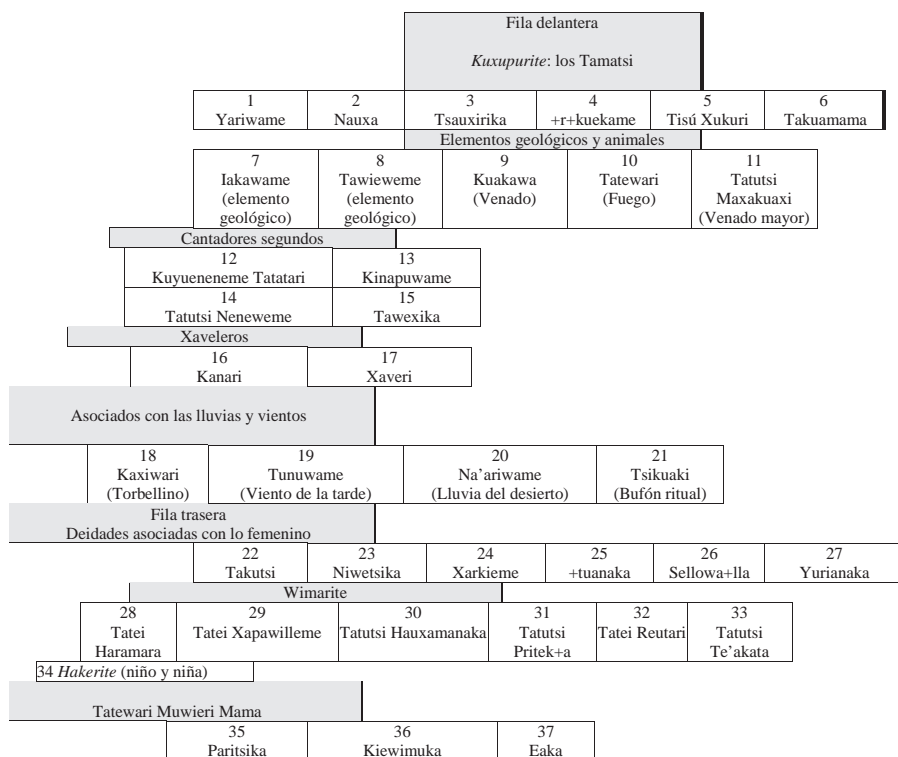
⁵ Si quiere saber más sobre el tema, le recomendamos consultar Gutiérrez del Ángel, 2010.

⁶ “Una deidad es un ser postulado sobrenatural, normalmente (aunque no siempre) con un poder importante, adorado, concebido como santo, divino o sagrado, tenido en alta estima y respetado por sus adeptos y seguidores. Asume gran variedad de formas, pero con frecuencia se le representa con forma humana o animal. A veces se considera blasfemo imaginar a la deidad con cualquier forma concreta. Es inmortal. Tiene personalidades y posee conciencia, intelecto, deseos y emociones como los humanos. [A las deidades] Se le atribuyen fenómenos naturales tales como rayos, inundaciones y tormentas, así como milagros, y puede ser concebidas como las autoridades o controladores de cada aspecto de la vida humana (tales como el nacimiento o la otra vida). Algunas deidades son consideradas las directoras del tiempo y el propio destino, los dadores de la moralidad y las leyes humanas, los jueces definitivos del valor y el comportamiento humanos y los diseñadores y creadores de la Tierra o el universo [...] A algunas de estas deidades no se les atribuye poder alguno; simplemente son adoradas” (Wikipedia. La enciclopedia libre: Disponible en: <http://es.wikipedia.org/wiki/Deidad>).

DE LA SIERRA AL DESIERTO

La composición interna de la fila de peregrinos comprende ámbitos distintos, pues algunas filas, por su cantidad de peregrinos y cargos, son más complejas que otras. Esto depende tanto de la comunidad de la que provienen como de si son de algún centro ceremonial o algún adoratorio familiar. Los jicareros del centro ceremonial denominado *tukipa* constituyen las filas más complejas, y serán las que en este artículo tratemos. Los otros son de los adoratorios denominados *xirikite*. Los cargos de jicareros duran cinco años y son seleccionados por los *kawiterutsiri* o consejos de ancianos de los centros ceremoniales, o bien por el cantador más viejo de un adoratorio familiar. En este artículo me referiré exclusivamente a los peregrinos del centro ceremonial de San Andrés Cohamiata o Tateikie, denominado Tunuwuame.

Los huicholes dicen que la selección del cargo entrante se debe a que un *kawiterutsiri* sueña con la persona que debe tomar el puesto. Pero también el sistema de cargos revela un sistema de herencias muy bien establecido que va de abuelos a hijos, factor indispensable para formar las nuevas brigadas de peregrinos (Gutiérrez del Ángel, 2003). Si bien en este artículo no profundizaré en el fenómeno de la herencia y sus consecuencias culturales por ser un tema que ha sido tratado en otro lado, además de no contar con el espacio suficiente, me interesa destacar que a partir de la herencia existe una relación jerárquica que organiza la peregrinación a Wirikuta de la cual depende además la organización de los jicareros. El cuadro siguiente muestra la organización de los *xukurikates*. Los primeros puestos son ocupados por los más veteranos, jerarquía que también se refleja en las estructuras de poder y en el panteón de deidades que pueblan el universo religioso de este grupo.



Mediante el análisis de los peregrinos en el ciclo ceremonial y de su actuación en cada una de las celebraciones, demostraré una de mis hipótesis centrales: los peregrinos, al ser una fila distinguida del resto de los habitantes, se convierten en una antiestructura dentro de la estructura social (Turner, 1988), pese a mantener al interior de la fila una estructura bien definida.

En mi tesis de licenciatura abordé el tema de los peregrinos con relación a su ciclo ceremonial. En este espacio, me interesa destacar que entre los huicholes es posible detectar dos tipos de ciclos ceremoniales: el de las *neixa* y el católico. El primero es de corte agrícola y se realiza sólo en el *tukipa* y los *xirikite*, y corresponden con grupos domésticos; en tanto que el católico se lleva a cabo en la cabecera en fechas determinadas por toda la comunidad. No obstante ser dos subsistemas, tanto en uno como en el otro cohabitan elementos que los estructuran para complementarse como un solo sistema. Asimismo, la actuación de los jicareros en cada celebración, sea agrícola o católica, es de suma importancia, aunque su espacio por

excelencia son los centros ceremoniales. Aquí sólo me ocuparé de las celebraciones denominadas *neixa* o danzas.

Otros de los papeles de los *xuku'urikate* es el de ser grupos de iniciación. Quienes participan en la peregrinación por primera vez serán iniciados por los cargos principales en las arduas labores del ser peregrino y de los trabajos agrícolas que requieren los cuamiles. Esto se tiene que entender bajo la noción de sacrificio y autosacrificio (Gutiérrez del Ángel, 1995:2000). Esto implica que los participantes tengan que pasar por una serie de ritos impuestos por la tradición: resistir caminatas de muchas horas bajo temperaturas asfixiantes, aguantar el terrible frío en las noches que el clima del desierto les depara, sumergirse en manantiales de agua helada (Gutiérrez del Ángel, 2010). Pero ellos lo realizan con orgullo, asegurando que la vida sólo se les da en la medida que dan parte de ella a las fuerzas que los crearon, es decir, a sus deidades. En efecto, los mitos narran que para que el mundo exista tal como conoce, las deidades que le dieron forma tuvieron que sacrificar a sus hijos. Nacer, dicen, es un acto de dolor, y en última instancia lo que recrean en la peregrinación es aquel acto fundacional: el nacimiento.

En el contexto ritual se enfoca la peregrinación como un rito de paso, entendiéndolo como el aparato cultural que posibilita y establece relaciones de continuidad en la sociedad, además de ofrecer una síntesis de la cultura (Turner, 1988:171). Me adscribo a la idea que propone Turner sobre la noción de ritual, pues asegura que en el espacio consagrado y en los momentos de la ritualidad se cristaliza la malla de relaciones culturales clave, decisivas para entender el plexus social y la emotividad de la gente acerca de esas relaciones. Según Turner (1988:18), es indispensable identificar las dos partes para entender en su totalidad el significado de cualquier ceremonia. De forma análoga, Wilson sostiene que, en los rituales, los hombres expresan lo que más les conmueve; esta es una forma de expresión “convencional y obligatoria”. Mediante el ritual se ponen de manifiesto los valores del grupo (1954:241).

En este sentido, debe aclararse una cuestión: los peregrinos se presentan ante la sociedad como encarnación de las deidades mismas; no es que las representen, sino que mediante sus esfuerzos se han transformado en las deidades, siendo ellos mismos las deidades que sustentan los valores dictados por los antepasados y respetados por la comunidad. En términos cosmogónicos, son los encargados de que los huicholes sobrevivan ante la furia del mítico monstruo telúrico, la ogresa Takutzi Nakawe, y de que Tawewiekame (Nuestro Padre el Sol) dé su luz para la vida. Mediante la peregrinación se puede ver que los valores más importantes para los *wixaritari* son, entre otros, cuidar de la vida y de que ésta tenga un entorno ade-

cuado para reproducirse; en términos concretos, que el maíz crezca gracias a la lluvia producida ritualmente por la actividad de los peregrinos que fueron a Wirikuta.

Por otro lado, siguiendo a Lévi-Strauss (1991), la eficacia simbólica del ritual radica en el hecho de que los peregrinos sufren un proceso simbólico de transformación que consta de distintas fases, las cuales analizaré posteriormente. De este proceso resulta, en el caso del rito de fertilidad, que ellos mismos se convierten en la lluvia, y su regreso a la sierra representa, por lo tanto, la virtual llegada de la estación húmeda y, con ello, de las lluvias.

Este tipo de rituales es observable cuando los peregrinos que fueron a Wirikuta cambian de estatus ante los ojos de la comunidad. El ir a Wirikuta significa tener la posibilidad de remontar un estado social, gracias a la influencia del chamán-sacerdote, para adoptar otro de mayor prestigio. Una característica de los ritos de iniciación o de paso es crear en los actores un estado que Van Gennep denominó *liminar* (1986:30).

Turner toma este concepto y agrega que en el espacio ritual se crea un momento único en el que los elementos de la sociedad que participan logran una forma de comunión, que él denomina *communitas*, asegurando que en ella se presenta el orden del ritual en un constante juego dialéctico, pues los pares de contrarios arriba-abajo, masculino-femenino, frío-caliente, siempre en oposición dan un sentido a las ceremonias de paso. Esos polos opuestos se asocian en forma de símbolos y así determinan el espacio consagrado. Estos principios bien pueden observarse en la peregrinación, ya que los peregrinos se dividen en la fila en dos grupos: los que van adelante y los que van atrás. Uno de estos grupos se asocia con un elemento cálido y masculino, y el otro, con uno frío y femenino. Antes de salir de la comunidad, ya en el orden descrito, practican rituales de separación y purificación estableciendo una marcada diferencia entre quienes se quedan en la comunidad y los que se van, de manera que para la comunidad los peregrinos ya pertenecen a otro mundo, el de las deidades, es decir, se encuentran en el estado *liminar* que logra establecer la *communitas*. Al interior de esta última y durante la peregrinación no todo es *liminar*, pues existe una estructura en la que las cosas se organizan taxonómicamente —como ya dijimos— para poder acceder en los momentos más intensos del ritual a un estado de “trance” asociado con la pérdida de referencia social y, en consecuencia, con el estado *liminar*. Leach argumenta que, en este momento, las contradicciones mundanas y las concepciones sobrenaturales se funden en un sólo estado de cosas en el cual “se es algo sin serlo”. En otras palabras, las enunciaciones del orden dialéctico se diluyen y los actores rituales quedan suspendidos en un estado fronterizo (1981:112).

Al terminar los rituales mencionados, los peregrinos regresan a su comunidad y realizan rituales de integración. Los jicareros que fueron a Wirikuta ya no son los mismos; ahora desempeñan un papel distinto en el plexus social, el cual no se alteró. Tal situación favorece a que las relaciones intrasociales se activen y se mantengan en un orden determinado.

RITUALES DE PETICIÓN

Los rituales que practican los *wixaritari* son, en general, inversiones simbólicas que van de la representación de la vida hacia la muerte y viceversa, de la existencia material y del paradigma de sus representaciones cosmogónicas, hacia los ancestros deificados y las instituciones sociales. Se ubican entre la alegría y la tristeza, entre el llanto y la risa, así como entre la temporada de lluvias y de secas. Es posible equiparar tales prácticas con un juego dialéctico que apunta a la reproducción cultural.

Las inversiones rituales representan la misma naturaleza de la vida y lo que sustenta: la metáfora de la regeneración, esto es, en la que la vida muere para dar paso a nueva vida, o en la que la muerte explica el principio de lo que revive. Es en este *impass* donde se entiende el ensamblaje de la peregrinación con otros elementos culturales, como el ciclo ceremonial, los sacrificios y autosacrificios que éstos implican. Los huicholes viven este juego dialéctico —engendrado mediante los rituales— como un antagonismo entre los poderes cósmicos: la derrota de la oscuridad, lo femenino y lo caótico a favor de un orden representado por los poderes solares: lo luminoso, lo masculino, la sabiduría y el principio del orden. La lucha cósmica organiza en niveles jerárquicos a la sociedad huichola las cosas se establecen entre lo de arriba —asociación del sol y lo que representa, con los ancianos, quienes sustentan el poder y toman las decisiones que beneficiarán a la comunidad— y lo de abajo —la oscuridad, lo femenino, los jóvenes y neófitos, quienes deben atenerse a la decisión de los expertos— y lo de en medio, que es el conjunto de estas relaciones, es decir, lo de arriba y lo de abajo encontrados en un espacio central.

Otra de las características de la lucha cósmica es la de estructurar en términos calendáricos las ceremonias de los huicholes (que incluyen, por supuesto, las prácticas agrícolas), las cuales son también análogas a ciertos fenómenos climatológicos. Toda ceremonia se ejecuta o bien en la temporada de secas —asociadas mítica-mente con el día y el sol— o de las aguas —asociadas con la noche—. Para lograr

esta organización, el calendario ritual de los huicholes se rige por dos momentos climatológicos fundamentales: los solsticios de invierno y de verano, dividiendo el calendario ritual en un macrotiempo —en el cual caben todas las celebraciones— y un microtiempo —en el que cada ritual se organiza bajo este mismo principio (Gutiérrez del Ángel 2010:202).

DEL RITUAL A LA MITOLOGÍA

Es necesario hacer notar que los peregrinos huicholes sustentan sus prácticas en un modelo cosmogónico justificado en una mitología primordial que hace referencia a su origen y al de su universo. Aunque son muchas las narraciones encontradas, pueden resumirse en tres mitemas fundamentales: a) oscuridad total, en la que no existe el mundo visible ni las formas humanas; todo es mar y tinieblas; b) división de la oscuridad, surgimiento del fuego y de los primeros *xuku'urikate*; momento en el que, a través de un autosacrificio, se genera una lucha que da como origen el nacimiento del sol, y c) nacimiento del sol y, con éste, de la luz, el hombre, la ley y el tiempo. Es el momento actual.

El mito cuenta que de la oscuridad primaria, lugar tétrico asociado con lo que no ha nacido, se desprendieron los primeros *xuku'urikate* nombrados Tayau Teuxima⁷ (jicareros que salen del mar), quienes fueron también los primeros cazadores de venados o *kam+kite*. Estos *xuku'urikate* todavía no eran humanos, sino lobos, serpientes, águilas, tigres y demás animales que los huicholes veneran; fueron los ancestros míticos que dieron origen a una “raza” denominada *bewiritsiixi*,⁸ casi huicholes, muy antiguos, torpes y gigantes, además de “salvajes”, quienes, según el mito del diluvio ordenado por Nakawe, perecieron por ser tan “salvajes”, por no practicar “el costumbre”, por lo que fueron relegados al inframundo, y así se dio paso al nacimiento de los “verdaderos” *wixaritari*.

Estos tres momentos de la creación, son representados por los jicareros en su ciclo ceremonial, que comparte ciertas características con la mitología.

⁷ Tanto Fernando Benítez (1994) como Juan Negrín (1985) identifican estas figuras como los creadores de un mundo primero.

⁸ *Hawiritsiri*, plural; *bewii*, singular. Neurath sugiere que los *bewiixi* perecieron por una lucha cósmica sostenida con los antepasados de los huicholes, asociados con los seres de arriba; éstos vencieron a los *bewiixi*. La explicación de Neurath puede ser una variante de los diferentes mitos que hemos recogido entre los huicholes de San Andrés Cohamiata, quienes sí consideran a los *bewiixi* como sus antepasados inmediatos.

EL RITUAL DEL EQUINOCCIO DE OTOÑO: MAWARIXA

El ciclo agrícola inicia con la celebración denominada *mawarixa*, el anochecer mítico, en la temporada de lluvias, durante las canículas, antes del solsticio de invierno. Los huicholes argumentan que es el momento en que va a amanecer y todo comenzará a “nacer”.

Esta celebración puede considerarse exclusiva de los *xukurikate*, porque no todo el pueblo la realiza. Los *xukurikate* se reúnen por primera vez en el nuevo ciclo festivo para sacrificarán a un becerro y, la mayoría de las veces, a un pez bagre; además, los dirigentes de la peregrinación establecerán las obligaciones que cumplirán los jicareros a lo largo del ciclo ceremonial. Por la madrugada, mientras el caldo del animal sacrificado se cuece en el fuego central, los *xuku'urikate* se reúnen para fabricar las nuevas ofrendas que dejarán durante la peregrinación a Wirikuta, que usarán en cada uno de los momentos rituales.

Quien convoca a todos los peregrinos es uno de los cargos más importantes, el *+r+kuekame*. Él es el primero en fabricar la flecha de la peregrinación, que cargará con respeto desde ese momento hasta *namawita neixa*, donde será quemada. Una vez que el *+r+kuekame* ha hecho las flechas, todos los hombres fabricarán varias flechas, y las mujeres se dedicarán a decorar jícaras votivas que llevar a Wirikuta a manera de petición.⁹ De esta manera, los *xuku'urikate* quedan comprometidos a actuar durante el ciclo ceremonial que se llevará al cabo durante la estación de secas.

LOS PRIMEROS FRUTOS, LAS DANZAS DE NUESTRAS MADRES: *TATEI NEIXA*

Después de la celebración descrita, en el solsticio, los jicareros tendrán un papel muy activo, comenzando con la celebración de *tatei neixa*, que dura tres días y abre el subciclo ritual del complejo *neixa*. Antes de comenzar la fiesta, el Tsawxirika, quien ha cantado toda la noche, al medio día da la orden a todos los peregrinos de salir a arrancar cinco elotes tiernos denominados *waxa*. Posteriormente, irán también en busca de un venado para poder realizar la fiesta. Sólo cuando hay cambio de cargos, los entrantes y salientes van en busca de un gran árbol que utilizarán para hacer un tambor denominado *tepu*, que tañerán a lo largo de esta ceremonia. Ya que han juntado los elotes y el venado, comienza el ritual.

⁹ Si se quiere saber más sobre este tema, véase Gutiérrez, 1998; Neurath y Gutiérrez, 1998, y Kindl, 1997.

Algunos antropólogos han denominado esta fiesta como la fiesta del tambor, pues, como se dijo, se toca el tambor *tepu*, que lleva en la superficie la piel de un venado cazado. En realidad la fiesta está dedicada a los niños, a la buena cosecha y a los primeros frutos. Cada año se hacen *tatei neixa*, y los niños participan en ella hasta que cumplen cinco años.

La peregrinación de los huicholes a Wirikuta es inculcada en esta fiesta, pues parte del significado es que los críos introyecten la importancia de ir Wirikuta. Es en este espacio y tiempo cuando los niños hacen una peregrinación imaginaria a Wirikuta, inducida por los cantos del Tsauxirika y el sonido del tambor. Se transportan, junto con el cantador, a todos los lugares por donde los peyoteros pasarán para llegar a Wirikuta y de regreso.

El ritual se desarrolla básicamente en cinco fases: la primera es la peregrinación imaginaria de los niños a Wirikuta, como ya se explicó arriba. Estos niños van con los pequeños elotes y las calabazas que se acaban de cosechar. El momento corresponde al *kawitu*¹⁰ de las lluvias, las cuales, se supone, regresan a Wirikuta junto con las deidades femeninas. La segunda fase es otro viaje imaginario en el que el cantador pasa los cuernos del venado por la cabeza de los niños, los elotes y las calabazas; es la representación del venado cazado. Los niños y los antepasados esperan imaginariamente a las afueras de la comunidad; todos agradecen a las “madres de las lluvias” por haber sido tan generosas, y se despiden de ellas porque “ya se van a Wirikuta”. Un tercer momento es cuando los antepasados bajan desde Wirikuta a la sierra. El Tsauxirika entona otro *kawitu*, el del nacimiento de los niños, las calabazas y los elotes. El cuarto momento es cuando se les pide a las deidades que no se vayan, que se queden a las celebraciones que los huicholes realizan. El quinto momento es en la madrugada, cuando el sol va saliendo y las mujeres peregrinas ejemplifican danzas que representan la partida de las madres de la lluvia y el amanecer.

Esta celebración es una reverencia a la creación, cuando el tiempo comienza a correr, cuando los antiguos jicareros se reorganizan para cazar en el *coamil* a los hijos de Niwetzica, la deidad del maíz, y así cosechar lo “dado”, al igual que ir en busca del venado y, más tarde, viajar físicamente hasta Wirikuta. En este momento, los jicareros se representan como los que constituyen las deidades que en el mito salieron del agua, cuando comienza la intensa actividad creadora. Las labores agrícolas y rituales dan inicio para cada uno de los grupos constituidos, teniendo que recrear lo logrado por los antepasados en el tiempo original.

¹⁰ En cada celebración, el dirigente de un determinado ritual canta uno o varios *kawitu*, los cuales cuentan pasajes míticos correspondientes a la celebración que se está llevando a cabo.

PRIMERAS PURIFICACIONES

Después de la celebración de *tatei neixa*, los *xuku'urikate* pueden alistarse para salir a Wirikuta. Recordemos que son varias las filas de jicareros que irán en la peregrinación, sin embargo, cada una va por su cuenta. Los jicareros pueden salir desde diciembre o hasta las pachitas (ceremonia del ciclo católico). El Nauxa y el Tsauxirika deciden cómo y por dónde deben ir a Wirikuta; además de darse cita en un lugar y a una hora determinada dentro del *tukipa*, donde se ejecutará un ritual de separación y despedida. En el centro ceremonial, los parientes de los peregrinos se colocan del lado sur, mientras que del norte todos los peregrinos sacrifican un toro, y realiza algunos rituales de purificación, que luego serán descritos. Finalmente se despiden de sus parientes, y salen en autobús a dormir fuera del pueblo.

En un lugar indefinido de la sierra de Jalisco, los peregrinos se detienen para efectuar un complejo ritual de purificación cuyo fin es desprender a los *xuku'urikate* de su condición humana y sumirlos en su nueva identidad, dada, en primer lugar, por los atributos de su cargo y, luego, por dos nombres que les designan tanto el Tsauxirika como el Paritsika. El primer nombre responde a la percepción que tiene el cantador sobre la persona y su deber ante los compañeros y los antepasados; el otro es un nombre invertido que alude a lo “ridículo” y lo sexual. Cuando el sol va desapareciendo por el poniente, se decide sacrificar un toro, sacrificio que marca la frontera entre la realidad de la comunidad y la nueva realidad a la que los jicareros se adentran.

Para este momento, los peregrinos sacan de sus morrales plumas de guajolote, con las que adornarán sus sombreros una vez que hayan recolectado el peyote. Este momento es sumamente importante, ya que después del sacrificio se enuncian los nombres dados por los cantadores y entonces se percibe que el orden de las cosas se invierte. Todas las cosas se nombran por su contrario; el desierto es el mar; el antepasado del fuego Tatewari lo llaman como al presidente en turno; al coche, lancha; a los hombres, mujeres, y a las mujeres hombres; los cigarros son popotes y el peyote es un mango; ellos no son huicholes, sino mexicanos. Cuando hablan entre sí todo lo dicen al revés.

Entrada la madrugada y al final de dar los nombres, ante el Nauxa se confiesan los peregrinos, quienes para llegar hasta Wirikuta tienen que estar “puros” y libres de cualquier “pecado”, sobre todo de infidelidad. El no declarar ante el cantador los adulterios cometidos es un riesgo que puede llevar al fracaso la empresa peregrina. El que va “impuro” al lugar del *hikuli* corre el riesgo de enloquecer y no encontrar

peyote. Por lo tanto, cada uno de los asistentes pasa ante el cantador y en público declara sus deslices.¹¹

Por cada infidelidad declarada por los peregrinos al Nauxa, éste hace un nudo en un lazo pequeño. Al final de las declaraciones, los lazos son arrojados al fuego central simbolizando la quema de la trasgresión y el desprendimiento de lo negativo. Posteriormente todos los jicareros rezan y lloran pidiendo ser aceptados por parte de sus deidades en Wirikuta. Entonces el cantador reparte un tipo de tabaco sagrado denominado *macuchi*, que cada peregrino guardará en un pequeño bule especial. Enseguida, los peregrinos hacen un círculo, posesionándose el Nauxa hacia el este, lugar al que mira. En ese momento, saca una cuerda larga denominada *wikuyau* y la pasa sobre todos los peregrinos; al terminar, los jicareros hacen una fila. Su condición adquiere una nueva dimensión, pues se han transformado en la serpiente *wikuyau*.

A través de estos rituales los peregrinos se desprenden del tiempo cotidiano para representar la epopeya de la creación. Recordemos que los *xuku'urikate* ejemplifican la salida de sus antepasados de las aguas primordiales para entrar, a través de los autosacrificios, en una intensa actividad creadora.

LA PUERTA DE ENTRADA A WIRIKUTA

Después de un recorrido que dura alrededor de un día, se llega a un lugar llamado San Juan del Tuzal, donde hay tres manantiales sagrados identificados como Tartei Martinieri. El primero, ubicado al sur, es Yuimayewa; el segundo, al sudeste, Kariusat, y el tercero, al este, Maxakuaxi.

Una vez ahí, los jicareros se congregan a lo largo del primer manantial para preparar sus ofrendas consistentes en jícaras con dibujos de venados y personas, velas con una flor de papel de China, flechas +r+,¹² peyote seco, sangre y pedazos

¹¹ La primera vez que presencié la peregrinación, sólo en este espacio hicieron el ritual de purificación. En posteriores observaciones comprobé que se inicia en el *tukipa*, en presencia de esposas y esposos, quienes no podrían demostrar emociones adversas como celos o rabia. Esto, sin duda, es uno de sus significados más importantes de tales purificaciones (Gutiérrez del Ángel, 2010).

¹² Estas flechas son las que utilizan en casi todas las ceremonias. Principalmente, las fabrican en *mawarixa*, aunque también lo pueden hacer antes de salir de la sierra. Se tratan de flechas no mayores de diez centímetros de largo, fabricadas en dos partes: una de palo brasil, que se inserta en un carrizo con una muesca en v en su parte superior. A este conjunto es el que se le pintan detalles de zigzag u otros dibujos que dependen de lo pedido y de la persona que hace la flecha. Mientras que sólo las mujeres hacen las jícaras, los hombres hacen estas flechas.

de carne seca del toro que sacrificaron en la sierra. Los jicareros hombres untan sangre del venado con sus *muwieri*¹³ en todas las ofrendas. Para ofrendar, primero colocan la carne del toro dentro de la jícara, en seguida meten ahí mismo las demás ofrendas y rezan; al terminar, echan todo al agua. En los otros manantiales se realiza prácticamente lo mismo, la diferencia consiste en que en el tercer manantial cortan una raíz llamada *uxa*. En algunos momentos, en este manantial, en la madrugada, meten a los neófitos a darse un chapuzón, lo cual, en un análisis de mayor alcance, tiene repercusiones muy significativas. La raíz *uxa* es muy importante para los peregrinos, pues con ella pintan diferentes dibujos en sus rostros, con lo cual crean una diferencia entre las personas que han ingerido peyote y las que no. Otra función de los diseños es operar a modo de “vasos comunicantes” para entablar relación con las diferentes deidades a las cuales se abocan.

Después de ofrendar y de cortar las raíces, el Tsauxirika y el Nauxa bendicen con sus *muwieri* a los peregrinos, en particular a los que hacen el viaje por primera vez. Esta acción puede considerarse un rito de paso en el sentido descrito líneas arriba. De ahí en adelante, los jicareros quedarán en un estado de indefinición social. Al regreso a la sierra, los iniciados adquieren un prestigio entre los que no han realizado el viaje, además de que sus compañeros los miran como “el que ya fue a la peregrinación” y un posible candidato a *mará’akame*.¹⁴

Si bien los huicholes ya efectuaron con anterioridad ritos de separación, en la peregrinación realizan otros más para otorgarle a los neófitos la identidad de la deidad que llevan representada en su jícara. De esta manera, la separación de su condición humana es gradual y constante durante toda la peregrinación.

EL CENTRO DE WIRIKUTA

Al amanecer, se llega al lugar considerado la entrada de Wirikuta, Tatei Manieri o Nuestra Madre. El lugar consiste en un montículo de piedras amontonadas que da la idea de un cerro pequeño. Aquí ya se puede encontrar un tipo de peyote “blanco”, por lo que también los jicareros dejan ofrendas igual que en los manantiales

¹³ El *muwierite* es un pequeño “bastón de poder” fabricado con palo Brasil. En su extremo superior le colocan plumas de águilas, y en algunas ocasiones una cola de venado. El *muwier* es de uso exclusivo de los cantadores y chamanes.

¹⁴ Furst asegura que a estos iniciados, antes de entrar en esta región, se les tapan los ojos para que la luz no los enceguezca, pues el resplandor proveniente del mundo de las deidades es intenso (1972:155). Nos comentaron que eso ya no se hace hoy en día, pero que antes los abuelos sí lo hacían.

anteriores. Una vez que se ha ofrendado, todos descienden de Tatei Manieri y, por primera vez, los músicos o *xaweritsiri* tocan sus instrumentos, que producen sonidos de diversa naturaleza.

A una hora de viaje desde Manieri se llega al lugar que los huicholes consideran el centro de Wirikuta: Kauyumaritziri. Este centro representa al hermano de Kauyumari, héroe cultural de los mitos huicholes.¹⁵ El lugar se halla a los pies de uno de los pocos árboles cactáceos que hay en la zona. El Nauxa distribuye ramas secas de arbusto recogidas del suelo, mientras las mujeres dan pinole y los Tatewari Muwieri Mama encienden el fuego central. Las ramas se pasan por todo el cuerpo y las diferentes pertenencias. Enseguida, todos los peregrinos echan la rama y el pinole al fuego y rezan mirando hacia el oeste para dar una vuelta antihorario alrededor del fuego. Al terminar estas acciones, todos se dirigen hacia el sur, donde se reúnen para sacar de sus bules el tabaco sagrado que al principio de su viaje el Nauxa les ofreció. Antes de entrar en busca del peyote, en una hoja de maíz forjan con el tabaco *macuchi* un cigarro. Enseguida cada uno coloca el cigarro en algún cacto o en el ramaje de algún arbusto.

Los peregrinos no pueden iniciar la búsqueda del peyote si no encuentran antes una agrupación de peyotes denominada por los huicholes “familia de *hikuli*”. El grupo se divide en dos equipos para realizar la búsqueda; por un lado van los cargos de adelante y por otro lado van los de atrás, de tal suerte que cada uno tiene que hallar una familia de peyotes. La familia de peyotes que se encuentra cumple con la clasificación que los huicholes utilizan para designar tanto al maíz como al venado (Gutiérrez del Ángel, 2002). La familia encontrada tiene que tener cinco peyotes (pueden tener más, pero no menos), los cuales corresponden a: a) *yawei hikuli*, que es el peyote de Kauyumari; b) *nierika hikuli*, es el centro de los peyotes, considerado el más importante; c) *maxa hikuli*, se equipara con Paritsika, es al que le dan cacería, o sus familiares lo entregan para que los hombres “encuentren su vida”; d) *tatei hikuli*, la madre de los peyotes, que a la vez se equipara con Kiewimuka; en las familias que se encuentran siempre tiene que haber este peyote; además, es el utilizado para darle cacería al venado;¹⁶ e) *hikuli haimutiyo*, una biznaga muy grande que representa al abuelo de todos los peyotes.

¹⁵ Stasy Schaefer encontró que el centro de Wirikuta también es un pequeño montículo (1996b:149). Los *xuku'urikate* con los que he ido a la peregrinación lo identifican con un lugar circular donde crecen algunos de los pocos árboles cactáceos que hay en el desierto. En todo caso, la geografía ritual cambia dependiendo de cada grupo de peregrinos.

¹⁶ Esta misma clasificación observó Schaefer, aunque ella menciona peyotes que nosotros no hemos encontrado (1996b:146).

Al encontrar a la familia de peyotes, los huicholes montan frente a ella un pequeño altar. Todos se reúnen alrededor de los peyotes para rendirles culto y agradecerles que se dejen cazar. Así, el Nauxa, junto con el Tsawxirika, ejemplifica una cacería del cacto. Al encontrar un peyote que se asocia, por ciertas características que ellos reconocen, con Paritisika, lo cruzan con dos flechas tipo +r+, como si en realidad lo estuvieran cazando; posteriormente lo depositan en el centro de una jícara. Algunos lloran por el encuentro.

En la noche de ese mismo día se ejecutan diferentes rituales, cuya descripción sería muy larga. Sólo me interesa anotar que es un momento solemne, cuando el Tsauxirika narra el *kawitu*¹⁷ de la peregrinación y la creación del universo. Luego, todos los *xuku'urikate* piden por la humanidad, que se termine las guerras, por las mismas piedras que habitan el universo, por lo animado e inanimado, por la vista y el oído, como si todo tuviera una secreta alianza con la vida.

Tras estos rituales, los jicareros pintan sus caras con la raíz *uxa*, a la vez que de sus morrales sacan plumas de guajolote que colocan en sus sombreros. Los diseños dibujados y las plumas permiten a los jicareros identificarse con las deidades y pertenecer a su mundo. Se ha realizado el intercambio de manera precisa y equilibrada: los *xuku'urikate* pertenecen ya al universo de Wirikuta.

Los rituales que se realizan en el desierto inauguran una serie de ritos que se efectuarán desde ese momento hasta el final del ciclo ceremonial, en *bikuli neixa*. Hay que tomar en cuenta que los *xuku'urikate*, al convertirse en un grupo identificado con el *bikuli*, tienen la facultad de realizar rituales de fertilidad relacionados con la siembra. En este espacio no es posible describir cada uno de esos rituales que el grupo hace en el desierto, sin embargo, cada uno de ellos es importante para que asciendan en el amanecer, exactamente al salir el lucero de la mañana, al llamado Cerro Quemado o *Reu'unar*.

El orden para ir al cerro cambia de peregrinación a peregrinación. Algunas veces van algún cargo y otras otros. En este caso, tomaré el ejemplo de cuatro *xuku'urikate* que se dirigen a dejar ofrendas al corazón mismo de la fertilidad: *Reu'unar*. Por orden de importancia, los comisionados son los siguientes cargos: a) +r+kuekame, que lleva las varas tradicionales y camina hasta adelante; b) Tatewari, que va tras el +r+kuekame; c) Eaka, lleva cintas de colores, con los que renovarían las varas, además de la concha marina, la cual toca constantemente; d) Kiewimuka, camina atrás y tiene que encender el fuego en el cerro, nadie puede ir tras de él.

¹⁷ El *kawitu* son los cantos ceremoniales que los chamanes conocen y cantan en el momento preciso de un ritual determinado.

Antes de emprender el ascenso, los peregrinos les dan a los encargados diferentes ofrendas para entregarlas en las cuevas ubicadas en el cerro, llamadas por los ijicateros Paritek+a y Takutsi. Las ofrendas significan el bienestar de toda la familia nuclear, así como la manifestación de deseos o peticiones.

Durante el asenso, en varios puntos de la caminata, los cuatro peregrinos se detienen para comer algunas cabezas de peyote, pues aseguran que tienen que llegar empeyotados a la primera cueva que se visita, la de Takutsi. En esta cueva se deja una parte de las ofrendas; antes de entrar, se consumen cinco cabezas de peyote. Dentro de la cueva se dejan las ofrendas que los peregrinos les dieron a los encargados. Una vez realizados varios rituales y rezos, se sale de la cueva para seguir el camino hacia la otra cueva, la de Paritek+a. Uno de los fines últimos de la peregrinación es la visita a esta gruta, donde los encargados aseguran que se origina la lluvia y la fertilidad. Explican que las ofrendas que dejan allí son para que llueva en la sierra. La labor de los *xuku'urikate* es impedir que el delicado ciclo de las lluvias se detenga, pues son los encargados de portar tan preciado elemento. Por otro lado, aseguran que es en esta cueva por donde el padre Sol salió tras su viaje por el inframundo. Aquí se practican algunos rituales y rezos, lloran y empiezan a enumerar todos los elementos y a los antepasados, agradeciendo por el favor que les conceden de tener vida, maíz, venado, agua. Comentan que les da mucho sentimiento haber hecho el sacrificio de llegar hasta ese lugar y ver a sus antepasados.

Enseguida, queda realizar el ritual del fuego nuevo, que no describiré, el cual marca su peregrinar de retorno a la sierra. Este ritual representa el momento en que los primeros antepasados realizaron su recorrido hacia la sierra de Jalisco, representada, en este caso, como el retorno de los peregrinos.

Al descender los encargados, los peregrinos que no ascendieron esperan impacientes para regresar a la sierra de Jalisco. Sin embargo, la peregrinación no concluye con la salida de Wirikuta, pues todavía queda la obligación de llevar ofrendas a los demás rumbos del universo, además de adentrarse durante cinco días en busca del venado, el cual cazarán para poder así llegar a casa.

En esta fase de la peregrinación, la fila se divide en grupos que se dirigen a diferentes partes de la geografía ritual. Basados en el mito de creación, los huicholes aseguran que tienen que dejar ofrendas en los diferentes rumbos del universo, tal como lo hicieron sus antepasados. El mito cuenta que cuando Tawewiekame se apareció, saltó por los cuatro rumbos del universo; primero salió de Tea'akatan, en la sierra huichola, y brincó a Xapawilleme, en las lagunas de Chapala; enseguida, a Haramara, en San Blas Nayarit, y luego a Hawxamanaka, en Durango, hasta

llegar a Wirikuta. Los huicholes dicen que con su salto que forma un *tsikuri*, un ojo de Dios, queda hecha la división entre el cielo y la tierra. Como ya lo dije, los primeros antepasados tuvieron que ir recorriendo estos lugares para poder crear todas las cosas que existen en el universo, representación que le toca a los jicareros actuar.

Uno de los grupos que se conformaron tendrá que adentrarse en la sierra para ir a la cacería del venado (Gutiérrez del Ángel, 2002). No es posible describir la totalidad de estos rituales, pero quiero dejar asentado que cada uno de ellos es fundamental para lograr la eficacia de la peregrinación.¹⁸

LAS FAENAS CONCLUSIVAS

Los peregrinos han regresado a sus casas, de las que se ausentaron por un lapso de una o dos semanas.¹⁹ Los ritos de incorporación a la sociedad son elaborados, pues los peregrinos se han alejado de la normatividad humana y algo en su identidad social ha cambiado. El contacto con sus deidades los ha convertido en “intocables”, en antepasados, lo que significa una condición no humana, es decir, equiparada a delicada. Quienes no han ido a la peregrinación aseguran que los *xuku'urikate* no pueden entrar así en el pueblo, pues su condición sagrada resulta peligrosa. Para los huicholes, los espacios consagrados o todo aquello que tiene contacto con la divinidad es “peligroso” o “impuro”, lo que equivaldría a algo “sagrado”. Ya Zingg (1982:235) se había percatado de que para los huicholes lo sagrado representa algo impuro, es decir, todo lo referente a los ancestros en tanto que no es humano.

De esta manera, los peregrinos deben permanecer a las afueras del pueblo por lo menos cinco días, sin posibilidad de entrar. El único *medium* entre los peregrinos y los humanos es el Nauxa, quien además dirigirá las ceremonias de agregación. Una vez que han realizado diferentes rituales fuera del pueblo, se enfilan hacia el centro ceremonial *tukipa*, donde, de diferentes maneras, se irán integrando al lugar. Una vez terminadas las ceremonias de agregación, queda restaurada momentáneamente su identidad mundana. Esto no indica para nada que el papel de *xuku'urikate* ter-

¹⁸ Si se quiere saber más del tema, véase Gutiérrez, 1998.

¹⁹ Cuentan los ancianos que antes, cuando se iba a pie, tardaban un mes en ir y venir. La primera peregrinación realizada a Wirikuta en coche se debió a que Fernando Benítez (Jesús Jáuregui, comunicación personal) contrató un camión para poder acompañarlos. Desde entonces, acostumbran a ir en coche, aunque dicen que para poder ser *mar'akame* hay que hacer la peregrinación caminando aunque sea una vez en la vida.

mina, ya que tienen que seguir cumpliendo con su rol. La siguiente ceremonia en la que actuarán será la Semana Santa o *weiya*, cuando se presentarán como aliados del Padre Sol Tawewiekame, quien es buscado por los judíos para sacrificarlo.

LA MUERTE DE CRISTO: LA SEMANA SANTA

Como dije al principio, las celebraciones *neixa* reproducen el mito, en el cual la peregrinación es fundamental. Cada una de las fases *neixa* expresa un momento de actividad creadora. En la fiesta del toro, cuando los peregrinos surgen del mar para buscar la luz, *tatei neixa* es el amanecer; cuando el mar se comienza a secar, la peregrinación a Wirikuta corresponde a la búsqueda del tiempo, del hombre y de la creación solar y todo lo que colma la existencia humana, de ahí la veneración al venado, al peyote, al maíz, a la lluvia. La Semana Santa es la representación más gráfica de una lucha cósmica entre los seres del inframundo, representados por los judíos, que se pintan de negro para ejemplificar la oscuridad, y el Padre Sol, representado por Cristo, quien viaja por el inframundo luchando con serpientes que lo quieren devorar. En este sentido, el papel de los *xuku'urikate* es central, ya que son ellos quienes mediante sus cantos y sacrificios auxilian al Padre Sol a ocupar el lugar que le corresponde en la creación: el cielo. Es importante mencionar que en la celebración, los jicareros participantes son todas las filas de peregrinos que en algún momento del año fueron a recolectar peyote a Wirikuta. Los judíos colapsan a las autoridades tradicionales y al consejo de ancianos, usurpando sus funciones y quitándoles sus insignias que los autorizan a ejercer el poder. Por ello el ritual de Semana Santa se tiene que entender como un conjunto de rituales de inversión, en que confluyen los dos sistemas de celebraciones: el del tipo *neixa* y el católico. Mediante este conjunto se logrará que el sol nazca y se sitúe en el cielo, su lugar mitológico. En este sentido, el significado de la Semana Santa es restituir los poderes del Padre Sol y, con ello, de las autoridades.

Durante la tarde del miércoles, los *xuku'urikate* repartirán a todos los presentes el peyote que trajeron, y en la noche, los judíos colapsarán a las autoridades. En las noches del Jueves y del Viernes Santo, los peregrinos cantarán el *kawitu* de Cristo y realizarán microperegrinaciones de su cuartel al templo católico. En el amanecer del Sábado de Gloria, los *xuku'urikate* se conjuntarán para derrocar los poderes del inframundo y así poder darle paso al Padre Sol para renacer y elevarse a su lugar en el cenit.

Se puede decir que es el momento culminante de la representación, ya que los dirigentes de cada una de las filas de peregrinos de una determinada comunidad se juntan para ir al templo católico, que se encuentra custodiado por los judíos. Ahí cada dirigente de las filas de peregrinos enciende con su vela la vela de sus compañeros, y todos juntos se dirigen a expulsar a los judíos. En ese momento, los judíos abandonan la entrada del templo, y todo el pueblo entra feliz en el recinto a cantarle las mañanitas al Cristo Sol. Mediante la parafernalia ritual y la devolución de los sellos por parte de los jicareros a las autoridades tradicionales y al consejo de ancianos se puede entender la restauración del poder y el nacimiento del Padre Sol.

El significado de la celebración se comprende mejor si se observa lo que sucede algunos días después. Cada uno de los objetos traídos por los *xuku'urikate* del desierto y los demás lugares en donde dejaron ofrendas es colocado en los coamiles de los diferentes peregrinos y sus familias, donde se sembrará el maíz que ha sido debidamente consagrado en la Semana Santa. El proceso de la siembra también es tarea de los peregrinos, todo lo que han recolectado y traído en ese momento cobra significado al darse a la tierra para que el maíz crezca, instante en que también los *xuku'urikate* firman su sentencia de sacrificio.

LA DANZA DEL PEYOTE EN EL SOLSTICIO DE VERANO: *HIKULI NEIXA*

El análisis de la peregrinación nos ha llevado a ver que el pensamiento huichol es concebido como un movimiento periploidal: línea fugaz que parte de un punto y que al final de su trayectoria regresa al mismo lugar: dos puntos que se tocan. La línea fugaz surge del tenebroso caos y la muerte para realizar su recorrido mediante los *xuku'urikate*. Ellos son quienes tienen el don de la oblicuidad: hombres y antepasados. Esta facultad a la vez engendra su propia desgracia: venir de la noche para regresar a ella. Como la noche, tienen que buscar al día a costa de que, al encontrarlo, desaparezcan, pues los hombres y los antepasados no pueden convivir físicamente en el mismo espacio. Su desaparición, vista como un sacrificio, es la gracia a la cual se debe que las lluvias lleguen y el maíz crezca. En la Semana Santa se accede al tercer tiempo de la creación y queda entonces regresar al origen. Así, los huicholes, en las siguientes celebraciones, ejemplifican la deconstrucción de todos: de los cargos, de las ofrendas, de su poder creador. Todo lo que en las secas existió tiene que ser transformado para que llueva.

La celebración de *bikuli neixa* es de las más complejas, ya que es la culminación del viaje a Wirikuta. Los peregrinos llegarán al centro ceremonial *tukipa* ejemplificando a la serpiente emplumada Tatei Na'ariwame, deidad asociada con “la lluvia del este” y representada en las danzas de los peregrinos. Se conoce como la serpiente del amanecer, la cual contiene la lluvia de los manantiales de Wirikuta. El mito cuenta que, mediante sus acciones rituales y su viaje a Wirikuta, los jicareros se han transformado en esta deidad.

Gracias a la lógica de las transformaciones implícita en su cosmovisión, el pensamiento huichol ha logrado una analogía entre la lluvia del desierto, como la Madre Serpiente Tatei Na'ariwame, con el venado y su transformación principal, el peyote. A su vez, estos elementos asociados al Padre Sol adquirirán diferentes significados hasta convertirse en elementos agrícolas relacionados con el maíz. A lo largo de *bikuli neixa*, lo traído de fuera por los *xukurikate*, como son cuernos de venado, peyote, flores, agua, o maíz crudo, entre otras cosas, pasa de un estado “natural” a un estado cultural, de un estado crudo a un estado cocido, o bien de un estado sagrado a un estado mundano.

La fiesta se divide básicamente en tres partes; la primera es la danza del peyote; la segunda, la danza de las *xaki*, y la tercera, la danza del *maxa*. El primer momento ritual se abre por la cacería de uno o varios venados por parte de los *xuku'urikate*, y comienzan entonces las danzas de fertilidad que tuvieron su origen en el desierto. Dentro del *tuki*, los *xuku'urikate* harán caldo de venado exclusivamente para ellos; nadie que no haya ido a la peregrinación puede tomarlo. A lo largo de la madrugada, cada uno de los jicareros ingiere cinco cabezas de peyote y se pinta el rostro con la raíz *uxa*. Para entonces, con flechas ceremoniales y peyote, el cargo de Takuamama delimitará el espacio ritual en que se realizarán los diferentes rituales. El escenario queda a manera de un *tzikuri* u ojo de dios. Se realizan diferentes rituales de fertilidad y en la noche se canta el *kawitu* de *bikuli neixa*. Durante toda la noche, la mujer que tiene el cargo de *xaki*, identificada con una deidad del maíz, se dedicará a transformar las cabezas de peyote de un material sólido a uno líquido, moliéndolas en un metate y luego mezclando la pasta resultante con agua para obtener una bebida denominada *bikuli tuxillari*.

Ya en la mañana, el Takuamama dirige danzas de fertilidad que denominan *bikuli neixa*. Coloca en cada uno de los lugares con que delimitó el escenario cubetas del peyote molido. El grupo de peregrinos se dirige danzando a los cuatro rumbos y al centro del escenario. En cada parada los jicareros ingieren una gran tasa del peyote molido. Esto lo repetirán a lo largo de todo el día y entrada la madrugada.

Cuando el lucero del amanecer aparece, realizan la última danza. Todos salen y se dirigen al este. Enseguida, cada peregrino entra al *tuki*, donde el Tsauxirika se para del lado oeste mirando hacia el fuego con su jícara en la mano. Todos los *xuku'urikate* extraen del bule de tabaco que cargan el macuchi que los acompañó durante el viaje a Wirikuta. Cada uno pasa frente al Tsawxirika y vacía el contenido del bule dentro de su jícara. Enseguida salen y se dirigen hacia el este; ahí los Tatewari Muwieri Mama encienden una hoguera a la que el Nauxa arroja el tabaco de todos los peregrinos. Posteriormente, el Nauxa desata simbólicamente a los peregrinos pasando sobre la cabeza de todos, de manera periploidal y en sentido levógiro, la cuerda *wikuyaw* con que habían sido atados simbólicamente antes de salir a Wirikuta. Esto significa el fin de los *xuku'urikate*, o mejor sería decir de su sacrificio. Lo que los ataba simbólicamente como grupo ritual era la cuerda *wikuyau* y el bule de tabaco que cada uno porta. Ahora el Nauxa los ha desatado, los exonera de convertirse en lluvias mediante el humo que asciende en la quema de su tabaco para convertirse en nubes. El dar las lluvias es un gran sacrificio, pues desaparecen como entidad solar para que la noche logre instaurarse y con ello la fertilidad primordial de donde proviene el crecimiento del maíz.

Durante la noche se realiza la segunda fase del ritual denominada *xaki neixa* o danza del ezquite; consiste en recorridos a los diferentes rumbos del universo representados en el patio mediante la escenografía ritual. En realidad los rituales no varían, lo que varía son los actores. Estas danzas son encabezadas por la figura de la *xaki* y son seguidas exclusivamente por mujeres.

En la mañana se ejecuta la última fase de la celebración. Es importante aclarar que, a estas alturas, la fila de peregrinos ha perdido su tono solemne, el orden que venían respetando desde el inicio del ciclo ya no se respeta, y todos los rituales siguientes se caracterizan por un tono burlesco. A éstos se les denomina *maxa neixa*, es decir, la danza del venado. Los peregrinos no actúan ya en esta celebración, sino que los actores son gente del mismo pueblo y espectadores. Se trata de la representación de una cacería de venados por parte de ciertos personajes asociados a las madres de la fertilidad, las denominadas *xakiritsiri*.

Los peregrinos, al ser deidades, sufren una transformación asociada con los sacrificios, de tal manera que para donar las lluvias tienen que desaparecer como grupo. Lo que sigue operando de la parafernalia ritual es el maíz que, es repartido por las mujeres para que todas las familias se dirijan a sembrar su coamil, el cual ya han barbechado.

La celebración ha concluido con el sacrificio simbólico de los *xuku'urikate* y con las nubes grises que se avecinan por el este anunciando que la lluvia está por llegar. He ahí la representación gráfica de la llegada de Nuestras Madres de la Lluvia. Mientras que en el solsticio de invierno las nubes se alejan por el occidente y gradualmente dejan de llegar por el este, en *hikuli neixa*, que coincide con el solsticio de verano, las nubes llegan por el este cargadas del vital líquido, como si en realidad suplantarán al sol, pues frecuentemente es cubierto por los días grises, los relámpagos y truenos.

Sin embargo, no todo ha concluido, todavía Nuestras Madres tienen que confirmar su estancia en la sierra y asegurar que los *xuk'uurikate* no regresen con la fuerza solar, quemando todos aquellos instrumentos que les sirvieron de parafernalia en su gran viaje a Wirikuta.

TERMINANDO EL CICLO: *NAMAWITA NEIXA*

La ceremonia denominada *namawita neixa* significa la danza de la despedida. *Namawita neixa* no es una celebración muy larga comparada con la Semana Santa o *hikuli neixa*; dura un día y una noche. Aunque los *xuku'urikate* ya se han desatado simbólicamente en *hikuli neixa*, todavía actúan, pero su papel ya no está asociado con los poderes solares, sino con los nocturnos. Así, el Tsauxirika será quien dirija la celebración cantando durante la noche y tocando el *tepu* dentro del *tuki*. Sin embargo, siguiendo la lógica de la inversión, su nombre cambia por el de *namawita*, que significa la parte trasera de una artesanía o una jícara, lo que devela un carácter de inversión.

En esta ceremonia se queman todos los instrumentos que los jicareros utilizaron en la peregrinación a Wirikuta. De esta manera queda establecida la inversión del día a la noche. Los poderes solares se diluyen en el fuego y la noche queda simbólicamente establecida. No queda más que esperar a que las lluvias se viertan fuertemente sobre los cultivos, lo que no se hace esperar por mucho tiempo. Las monzones llegan estrepitosas a la sierra, y la noche cada vez se hace más larga. Queda, pues, esperar a noviembre para que los peregrinos vuelvan a realizar su aparición.

BIBLIOGRAFÍA

- BENÍTEZ, Fernando. 1994 [1968]. *Los indios de México*. México: Era.
- DURKHEIM, Émile. 1991. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Editorial Colofón.
- FURST, Peter T. 1972. "Para encontrar nuestra vida: El peyote entre los huicholes". En: Salomon Nahmad *et al.* (eds.). *El peyote y los huicholes*. México: Sep Setentas, pp. 190-192.
- _____. 1972b. "El concepto huichol del alma". En: Peter T. Furst y Salomón Nahma (eds.). *Mito y arte huicholes*. México: Sep Setentas, pp. 7-113.
- _____. 1994. *Alucinógenos y cultura*. México: Fondo de Cultura Económica (Colección Popular, 190).
- _____. 1996. "Myth as History, History as Myth". En: Stacy Sheaffer y Peter Furst. *People of the peyote*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 26-60.
- _____, y Barbara Myerhoff. 1972. "El mito como historia: El ciclo del peyote y la datura entre los huicholes". En: Salomon Nahmad *et al.* (eds.). *El peyote y los huicholes*. México: Sep Setentas, pp. 53-108.
- _____, y Stuart D. Scott. 1975. "La escalera del padre sol: Un paralelo etnográfico arqueológico desde el Occidente de México". En: *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia, segunda época* 12, México, pp. 13-20.
- GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, Arturo. 2010. *Las danzas del Padre-Sol. Ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del occidente mexicano*. México: UNAM, UAM-I, COLSAN, Porrúa.
- _____. 2008. "Centros ceremoniales y calendarios solares: Un sistema de transformaciones en tres comunidades huicholas". En: Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (eds.). *Las vías del noroeste II. Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*. México: UNAM.
- _____. 2002. *La peregrinación a Wirikuta: El gran rito de paso de los huicholes*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- _____. 1995. "La Sangre en la concepción ritual y en el espacio temporal de los huicholes". Ponencia presentada en el xxvii Congreso Internacional de la Historia de las Religiones, México.
- _____. 1996. "La muerte del venado como rocío peregrino del peyote". Ponencia presentada en el Congreso de Antropología e Historia del Occidente de México, Tepic.
- _____. 1998. "El torzal de la serpiente, un *olin* contemporáneo". Ponencia presentada en el Congreso de Antropología e Historia del Occidente de México, San Luis Potosí.

- GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, Arturo. 2000 “Reciprocidad y organización social: Los Tukipa de Tateikie”. Ponencia presentada en *Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio*, Texcoco.
- KINDL, Olivia. 1996. “El principio de metamorfosis entre la religión huichola: El caso del +r+kame”. Ponencia presentada en la XXIV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de la Antropología, Tepic, Nayarit, México.
- . 1997. “La jícara huichola: Un microcosmos mesoamericano”. Tesis de licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- LEACH, Edmund. 1983. “Sobre ciertos aspectos no considerados de los sistemas de doble filiación”. En: Dumont Louis, *Introducción a dos teorías de antropología social*. Barcelona: Anagrama, pp. 199-209.
- . 1981. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. *El hombre desnudo. Mitológicas IV*. México: Siglo XXI.
- . 1979. “Introducción a la obra de Marcel Mauss”. En: Marcel Mauss. *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos (Colección de Ciencias Sociales. Serie de Sociología), pp. 13-42.
- . 1988. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 1986. *La alfarera celosa*. Barcelona: Paidós.
- . 1991. *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.
- LUMHOLTZ, Carl. 1981. *El México desconocido. 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*. 2 Vols. México: Instituto Nacional Indigenista.
- . 1986. *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- NEGRÍN, Juan. 1985. *Acercamiento histórico y subjetivo al huichol*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- . 1977. *El arte contemporáneo de los huicholes*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- NEURATH, Johannes. 1996. “El centro ceremonial Tukipa en la comunidad huichol T+apurie”. En: Ingrid Geist (comp.). *Procesos de escenificación y contexto ritual*. México: Universidad Iberoamericana / Plaza y Valdés, pp. 287-315.
- . 1998. “Las fiestas de la casa grande. Rituales agrícolas, iniciación y cosmovisión en una comunidad wixarika T+apurie, Santa Catarina Cuexcomatitán”. Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México.

- PREUSS, Konrad Th. 1901. "Paralellens zwischen den alten Mexikanern und den heutigen Huicholindianern". *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkereunde*, 80 (20), Brunswick, op. 314-315.
- _____. 1907. "Ritte Durch das lander Huichol Indianer in der Mexicanischen Sierra Madre". En: *Globus*. T. XCII.
- _____. 1909b. "Un Viaje a la Sierra Madre Occidental de México". *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, Quinta Época, 3, pp. 187-167.
- _____. 1933. "Nueva Interpretación de la llamada piedra del calendario mexicano". *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, Cuarta época, 8, pp. 375-395.
- _____. 1960. "La diosa de la tierra y de la luna de los antiguos mexicanos en el rito actual". *Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas*, 10, pp. 6-10.
- _____. 1968b. "Una visita a los mexicanos en la Sierra Madre Occidental". *Traducciones Mesoamericanistas*, 2. Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 209-220.
- _____. 1992. *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*. Trad. Mariana Frenk-Westheim. México: Instituto Nacional Indigenista.
- SCHAEFER, Stacy. 1989. "The Loom and Time in the Huichol World". *Journal of American Lore*, 15 (2), pp. 179-194.
- _____. 1990. Stacy Schaefer, *Becoming a Weaver: The Woman's Path in Huichol Culture*, tesis de doctorado en antropología, Universidad de California, Los Angeles.
- _____. 1996a. "The Cosmos Contained: The Temple Where Sun and Moon Meet". En: Stacy Schaefer y Peter Furst (eds.). *People of the Peyote Religion & Survival*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 332-373.
- _____. 1996b. Stacy Schaefer, "Peyote, Perception, and Meaning among the Huichol Indians", en: Stacy Schaefer y Peter Furst (editores), *People of the peyote Religion and Survival*, University of New Mexico Press, Albuquerque,: 138-185.
- TURNER, W. Victor. 1974. "Foreword," en: Barbara Myerhoff, *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the huichol Indians, (Symbols, Myths and Ritual Series)*, Cornell University Press, Ythaca, pp. 7-10.
- _____. 1988. *El proceso ritual*, Taurus, Madrid.
- _____. 1990. *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid.
- VAN Gennep, Arnold. 1986. *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid.
- ZINGG, Robert M. 1982. *Los huicholes. Una tribu de artistas*, Instituto nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología), México, 2 volúmenes.
- _____. 1998 [circa 1938]. *La mitología de los huicholes*, en C. Fikes, Phil C. Weigand y Acelia de Weigand (editores), *El Colegio de Jalisco; El Colegio de Michoacán*.