

El don de ver

El proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola

Johannes Neurath

I. PENSAMIENTO MÍTICO Y REPRESENTACIONES COLECTIVAS

DURANTE LAS ÚLTIMAS dos décadas la cosmovisión se ha convertido en un tema predilecto de la antropología mesoamericana, hasta convertirse en un lugar común. Persisten, sin embargo, una serie de problemas que dificultan la comprensión de estas representaciones colectivas sobre el mundo. ¿Es la cosmovisión ciencia o mito? ¿Es propiedad intelectual del “informante excepcional”, de algunos “especialistas” o de toda una comunidad? ¿O será producto de la imaginación del investigador, quien extrapola y sintetiza cosas sobre las cuales los aborígenes no suelen reflexionar? (Galinier, 1990:25).

Con el fin de avanzar en este género de estudios nos hemos propuesto profundizar sobre un aspecto que tal vez no parezca tan problemático: la constatación de que las cosmovisiones indígenas no suelen conocer una separación tajante entre los ámbitos de la naturaleza, la sociedad y lo sobrenatural o sagrado. Entre los huicholes y coras, ambos grupos uto-nahuas de la Sierra del Nayar en el Occidente de México,¹ las fuerzas o elementos

de la naturaleza son considerados deidades, al tiempo que antepasados y parientes de los seres humanos. En esta concepción todo el mundo es una “gran casa”, una comunidad. Pero no creemos que nuestros informantes sean tan *naïf* como para no distinguir entre el fuego y un abuelo o entre su patio de danza y el mundo.² Dos problemas se plantean: ¿qué quiere decir “lo mismo” en términos mitológicos?, y sobre todo, ¿en qué contexto surgen estas identificaciones?

En un nivel diferente de análisis encontramos la concepción de que en los orígenes míticos todas las cosas, especies de plantas, animales y seres humanos, formaban una unidad indiferenciada, conviviendo en ausencia de reglas y sin problemas de comunicación, ya que todos se hablaban y entendían. Luego se estableció el orden, basado en diferenciaciones categóricas, reglas de intercambio (*ergo*, el tabú del incesto) y una alternancia rítmica de segmentos temporales (día-noche, temporada de sequía-temporada de lluvias). Por diferentes circunstancias un antepasado se transformó en *x* cosa y otro en *y*. Pero todos los seres animados del universo —una

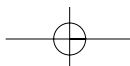
► 57

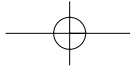
JOHANNES NEURATH: Museo Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

¹ Este trabajo trata, en primer lugar, de los huicholes, grupo con quienes realicé numerosas temporadas de trabajo de campo entre 1992 y

1998. En algunos casos se analiza material comparativo de los coras, grupo vecino de los huicholes, que actualmente estoy investigando. Para hablar de los indígenas de la región del Gran Nayar en términos generales utilizo los términos nayaritas o nayares.

² Sobre todo, la identificación que los huicholes establecen entre el venado y el peyote ha causado mucho ruido entre los estudiosos del pensamiento mítico.





categoría bastante amplia—descienden del mismo grupo de ancestros deificados. Esto implica que los seres humanos, los animales, las plantas y los elementos naturales pueden comunicarse entre sí, pero con mucha dificultad —aprender a comunicarse significa someterse a una iniciación chamánica. Así, la no separación entre naturaleza y sociedad se refiere al tiempo mítico, no a la “actualidad”.

Siguiendo los planteamientos de M. Bloch y J. Parry (Bloch, 1977, 1989; Parry y Bloch, 1989), postulamos que una cosmovisión se origina y reproduce en la confluencia de dos campos cognitivos, bastante diferentes entre sí, pero no totalmente separados el uno del otro. Mientras que los conocimientos prácticos y empíricos se aprenden en el curso de la vida cotidiana, los aspectos netamente mitológicos se reproducen, principalmente, en las fiestas y rituales, es decir, durante la experiencia liminal colectiva. La reproducción de una cultura a largo plazo requiere de este segundo campo donde, necesariamente, se manejan nociones de carácter ideológico. Los conocimientos exactos sobre el mundo físico son un ingrediente importante, pero las cosmovisiones combinan estos saberes prácticos y empíricos con complejas construcciones mitológicas que no representan realidades objetivas, sino la mistificación de las mismas.³

Tal vez lo más característico del cosmos indígena es que a través de éste, el pequeño círculo de la etnia se expande imaginariamente para adquirir dimensiones universales. Desde las piedras hasta los astros, todo forma parte del propio sistema de parentesco. No deja de sorprender que pueblos minúsculos, ubicados en remotas serranías, se atribuyan ser el centro del mundo y estén convencidos de ser los productores de la lluvia del mundo.

La cosmovisión se entiende al analizar cómo el mito, ritualmente escenificado, se sobrepone a la cotidianidad. Aunque se vive en una época posterior al caos original,

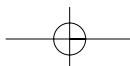
el tiempo del mito no es una cosa del pasado. Sobre todo durante los procesos rituales existe una extraña sincronía entre una temporalidad mítica no diferenciada y el presente diferenciado (que es resultado del acontecimiento mítico). En este contexto, la comunidad regresa a sus orígenes, lo que significa que los eventos narrados en los mitos de creación vuelven a suceder. Es así como durante ciertas fases del ritual los límites categóricos vuelven a hacerse franqueables. Gracias al efecto hipnótico de las danzas, el consumo de alucinógenos y la experiencia ritual, la noción del tiempo se pierde. En las escenificaciones rituales, el “Abuelo Fuego” es un abuelo y el anciano cantador es el fuego; “Nuestra Madre, la Lluvia del Oriente” es una serpiente y el grupo de danzantes es la lluvia.

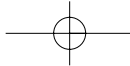
En el ritual no hay “representación” (en sentido teatral), sino identificación entre significante y significado. Como explica Cassirer (1925: 64), con fundamento en las obras de Preuss (1912, 1921-1923) sobre los coras —vecinos de los huicholes— y los witoto, “lo que ocurre en estos ritos, como en la mayoría de los cultos de misterios, no es ninguna representación meramente imitativa de un suceso, sino el suceso mismo y su acontecer inmediato; es un *drómenon*, esto es, un acontecimiento real y efectivo”. Sin ceremonias, los procesos naturales simplemente no tendrían lugar y el cosmos no se reproduciría. No obstante, cabe señalar que, aun cuando fuera del contexto ritual las identificaciones de esta índole no dejan de operar, su importancia sí es bastante atenuada. El “mundo mágico” de los huicholes existe, principalmente, durante las grandes fiestas y rituales.

II. RECIPROCIDAD Y JERARQUÍA

Para continuar con las distinciones necesarias en la comprensión de la cosmovisión huichola, pensamos que son dos los principios que estructuran la interacción de los seres y los elementos en el universo: la reciprocidad y la jerarquía. Estos órdenes no necesariamente son compatibles el uno con el otro, aun cuando intervienen simultáneamente en muchos contextos culturales. Por esta razón no debe buscarse una explicación de toda la realidad social fundada en uno solo de ellos.

³ Así, las cosmovisiones suelen encontrarse, al menos parcialmente, en contradicción con las condiciones reales de la existencia. El mismo parentesco entre la gente y las fuerzas de la naturaleza, que se consideran sus antepasados divinizados, implica que existe una ideología, definida como “representación imaginaria de la relación entre el individuo y las condiciones reales de su existencia”. Las ideologías no son producto de “falsas conciencias” ni irracionales. Como lo explica Zizek, siguiendo a Althusser, lo más “ideológico” es la idea de que pueda existir una sociedad sin ideología (Althusser, 1970; Zizek, 1992).





En su reciente libro, *El enigma del don* (1996), Godelier argumenta, con mucha razón, que el intercambio recíproco de dones no debe considerarse el único “hecho social total”. Las indagaciones etnológicas en el Gran Nayar demuestran que hay, al menos, un subciclo ritual donde el predominio del principio de jerarquía es manifiesto. En particular, el análisis de los rituales iniciatorios huicholes revelan su preeminencia sobre el principio de reciprocidad.

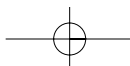
Desde luego, no cuestionamos la vigencia de la “ley de la circulación de dones” (Mauss, 1971 [1923-1924]) en el universo nayarita, en el ámbito de la “naturaleza” y en el de la “sociedad”. Los intercambios rituales expresan y reproducen la solidaridad entre todos los miembros de la

comunidad, pero estos ritos también vinculan a la comunidad con las fuerzas del más allá: muertos, ancestros, fuerzas de la naturaleza y dioses que moran en los lugares de la geografía ritual. Con todos estos seres también se comparten relaciones recíprocas de cooperación y convivencia.

En las fiestas se realiza una serie de intercambios rituales de alimentos (tamales, pinole, caldo, atole, buñuelos, trago), que unen a los grupos domésticos entre sí y con la comunidad. La comida es aportada por diferentes casas y concentrada en un fondo común. Este fondo común se vuelve a distribuir entre todos, de manera tal que todos comen la comida de todos. Por otra parte, se preparan ofrendas de flechas, jícara, velas y otros objetos, mismos



Tuki huichol, San Sebastián (Waut+a)



que son untados con la sangre de los animales ritualmente sacrificados. Después de las fiestas se realizan peregrinaciones para entregar estas ofrendas a los lugares sagrados donde moran los antepasados deificados. Éstos se alimentan con la sangre y utilizan los objetos ofrendados como instrumentos mágicos para sus quehaceres divinos. En contraparte (contradon), los dioses se sacrifican en beneficio de la humanidad, transformándose en aquello que los seres vivos requieren. Ofrecen como su regalo más precioso el “agua bendita” de la lluvia.

Pero la vida social no sólo se rige por el principio de la reciprocidad. Si bien es cierto que éste es muy importante, lo mismo vale para la jerarquía. La cosmovisión plantea guerras y conflictos entre las fuerzas luminosas de arriba y los poderes oscuros de abajo (Preuss, 1912). En estas luchas no hay victoria definitiva, pero tampoco empate. El amanecer, que es la victoria de los dioses de mayor rango, siempre importa más que su inversión en el atardecer, cuando vencen las deidades del inframundo. La jerarquía social encuentra fundamentos en esta asimetría.

60 ◀

Si la lucha cósmica no se resuelve, tampoco la contradicción entre un aparente equilibrio de fuerzas opuestas y su negación, la asimetría jerarquizada. El igualitarismo comunitario tiende a desenfatar las asimetrías simbólicas y sociales, pero no las puede desaparecer. A su vez, la jerarquía siempre es precaria y cuestionada. Puede decirse que en esta sociedad, básicamente igualitaria y sin clases sociales, no hay una “democracia perfecta”, pero tampoco poderes absolutos. Como ya hemos señalado, es una cuestión de niveles y contextos lo que decide cuál de los principios deberá prevalecer. Por lo demás, el ritual es un mecanismo de repetición que perpetúa las indefiniciones y contradicciones estructurales que al final de cuentas permiten la estabilidad relativa del sistema y su reproducción (Lévi-Strauss, 1958).⁴

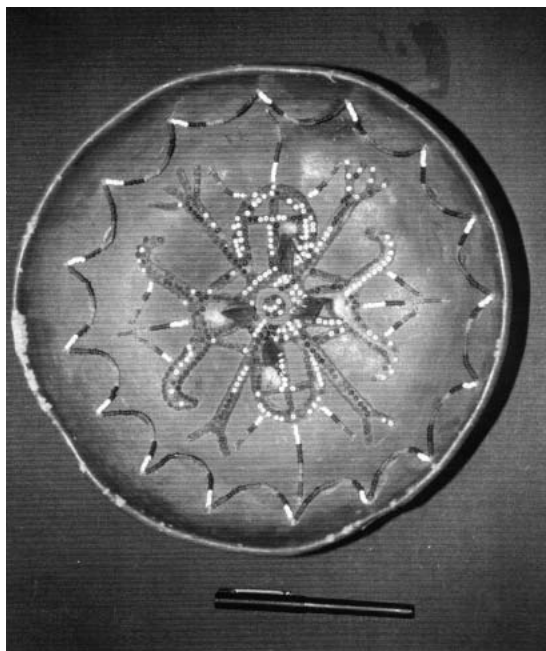
⁴ El concepto del “dualismo jerarquizado” o “concéntrico” propuesto por Dumont (1980), explica cómo todos los pares de oposiciones binarias que componen un sistema de clasificación suelen expresar relaciones de jerarquía. La parte que es positivamente valorada representa la totalidad e incluye o engloba su opuesto “inferior”, que solamente es una “parte”. Así, el Padre Sol es la deidad suprema, las madres de la fertilidad únicamente controlan ciertos elementos del cosmos.

En los ritos agrícolas simples –sobre todo en los que se realizan en los patios familiares– se intercambian ofrendas por lluvia y salud. Casi cualquiera puede realizar estas ofrendas y asegurar así el bienestar de su gente, de su ganado o de sus coamiles (campos de cultivo). En la relación entre los seres humanos y las deidades prevalece un espíritu de reciprocidad, aunque en las mismas ofrendas huicholas también se observa cómo las relaciones recíprocas se convierten en asimétricas: la ofrenda dirigida a una deidad también tiene carácter de oración. Las plegarias se inscriben en la “decoración” de las ofrendas: pinturas sencillas, figuras de cera y objetos en miniatura. Y aunque en muchos rituales no se enfatiza este aspecto, queda claro que las deidades receptoras de los objetos donados no están obligadas a conceder todo lo que se les pide.

También se advierte que en el contexto de la iniciación chamánica la importancia del intercambio recíproco queda eclipsada. El iniciante que practica el autosacrificio a través de duros ejercicios (ayunos, vigiliat, caminatas) logra convertirse en la deidad que él mismo representa. La no-separación entre significativo y significado es vivida en todas sus consecuencias. El bienestar de los demás depende de la experiencia y el cumplimiento del ritual de quienes pasan por la iniciación. Éstos no intercambian con los dioses, puesto que no se puede intercambiar nada con uno mismo. Al término de este proceso, el iniciante se encuentra transformado en autoridad. Su trato con los no iniciados ya no será igual.

La posición que alguien ocupa en la sociedad huichola depende, en primer lugar, del grado de iniciación. Los chamanes experimentados se mueven con cierta libertad entre el ámbito mítico de los ancestros y la cotidianidad más sencilla que comparten con los demás; controlan el mundo de los no iniciados porque tienen acceso al otro nivel.

Hablar de la cosmovisión de una sociedad se complica cuando la relacionamos con la estructura política, que es una estructura contradictoria por naturaleza. Para los no iniciados el cosmos es menos complejo. Las pautas de interacción con el mundo responden, más que nada, a razones y vivencias prácticas, pero no se reflexiona mucho. Su participación en el ritual es pasiva y se limita al cumplimiento de “la costumbre”. Naturalmente, las cosmovisiones de los ancianos y chamanes son más interesantes



La jícara de la comunidad, representación de todo el universo; cora de Jesús María, Nayarit (colección Preuss, Museo de Etnología, Berlín)

para el etnólogo. Pero la acentuada elaboración de estas versiones, que no carecen de ingredientes muy personales de carácter especulativo, tiene que compararse con las cosmovisiones más simples de la gente no iniciada,⁵ de igual manera que el “mundo mágico del ritual” debe relacionarse con la vivencia cotidiana en los contextos no-rituales (Bloch, 1977).

III. LA CASA GRANDE

No es difícil reconocer que el “universo nayarita” tiene una estructura de quincunce (la división espacial del cosmos en cuatro partes y un centro). Según la mitología cora, el mundo y el mitote se originaron cuando la diosa madre tejó una cruz romboide (*cha'anaka* u “ojo de dios”) con sus propios cabellos, utilizando como

soporte dos flechas entrecruzadas proporcionadas por sus hijos. Al terminar este artefacto, lo colocó en el suelo y ordenó a todos los antepasados que se dispusieran a bailar mitote, danzando en sentido levógiro encima de él. De este modo el mundo se extendió en el espacio. Desde entonces, tejer un *cha'anaka* y danzar mitote significan recrear el mundo, con su estructura de quincunce (Preuss, 1908).

La estructura de quincunce es la cuadratura de la dualidad: arriba y abajo, combinado con izquierda (*utata*, también norte) y derecha (*tserieta*, también sur) —un par complementario de dos pares complementarios de opuestos. *Utata* y *tserieta* también refieren a los puntos solsticiales. El Sol “teje” el quincunce con sus desplazamientos, que van del oriente al poniente y del norte hacia el sur.

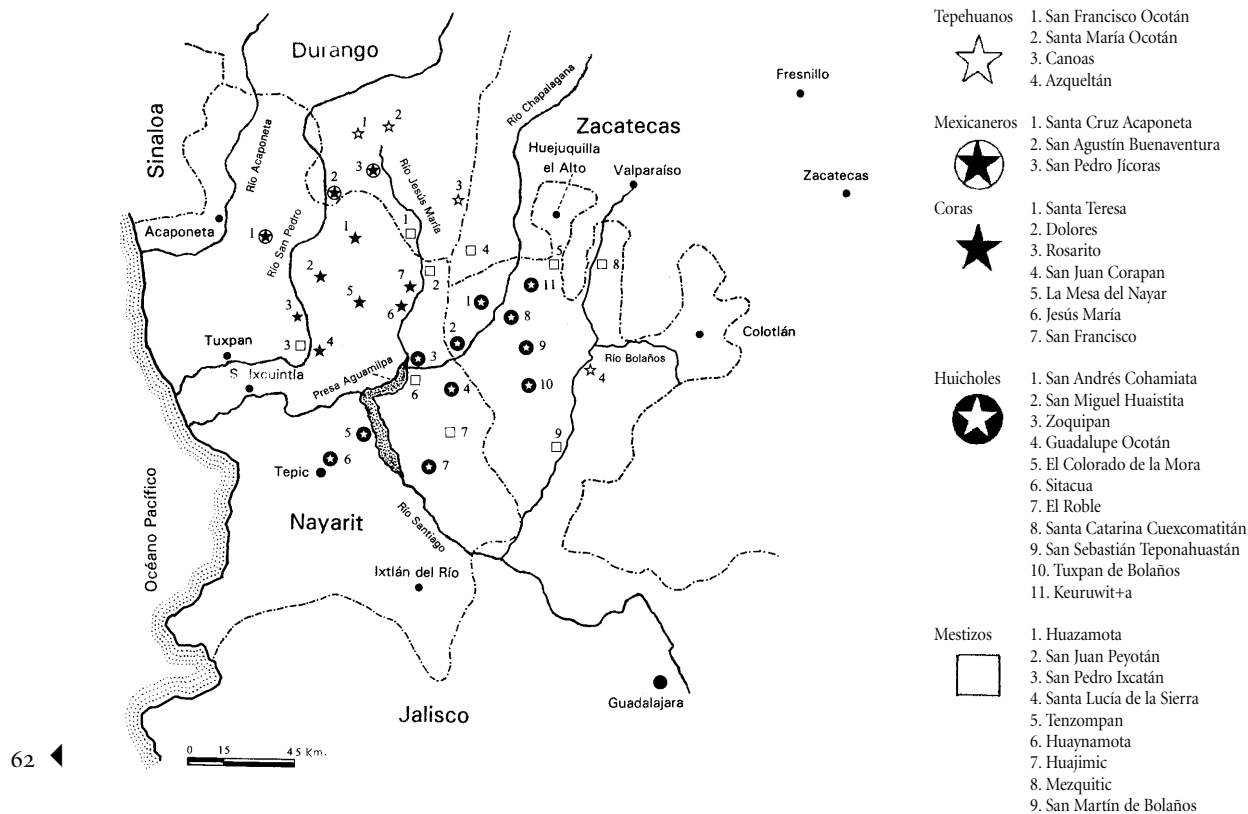
¿Es este quincunce una expresión de la cosmovisión huichola? Seguramente sí, pero la jícara de la comunidad —un importante objeto ritual— también es un microcosmos y, específicamente, una réplica del patio de danza (Preuss, 1911, 1912; Kindl, 1997). A diferencia del quincunce, que explica cómo se creó el mundo, la jícara alude a la fertilidad de la Madre Tierra. Sin embargo, descifrar la cosmovisión no es encontrar la representación que corresponde a cada cosa del mundo. Sería mejor comprender cómo cada representación sirve a los aborígenes para pensar diferentes aspectos del mismo mundo.

En los grandes templos (*tuki*, *callihuey*), en los centros ceremoniales *tukipa* y en los patios de mitote encontramos modelos más complejos del mundo. Estas “casas grandes” son representaciones del cosmos entero y, a la vez, las aldeas donde habitan los ancestros fundadores o dioses. También el término huichol *kiekari* ilustra esta identificación, ya que significa “ranchería”, “comunidad” y “mundo”.

Arquitectónicamente, los *tukipa* de las comunidades huicholas orientales —Tuapurie (Santa Catarina Cuexcomatitán) y Waut+a* (San Sebastián Teponahuastán)— son los centros ceremoniales más complejos del Gran Nayar, vestigios de una tradición que se remonta al menos hasta

⁵ Entre los baruya, M. Godelier estudió las diferencias entre las concepciones cosmológicas de los iniciados y de los no-iniciados (Godelier, 1982).

* La grafía + (“i herida”) corresponde en el idioma huichol a una vocal abierta que se pronuncia como una combinación de la *i* y de la *u*. (N. de E.)



La sierra del Nayar

el periodo Clásico de Mesoamérica.⁶ La complejidad de la jerarquía de los encargados del *tukipa* es considerable. Entre los huicholes occidentales –de la comunidad de Tateikie (San Andrés Cohamiata)– la arquitectura es más sencilla, pero también encontramos complejas sociedades jerarquizadas de “jicareros” (*xukurikate*) o “peyoteros” (*hikuritamate*). Los patios de mitote de los coras, tepehuanos y mexicaneros son extremadamente simples en términos constructivos. Solamente encontramos una fogata, un círculo de piedras y un altar sencillo (*tapeixtle*). También la jerarquía de encargados del mitote es muy sencilla, sin embargo, al igual que entre los huicholes, el patio representa el universo y en las fiestas se repite la creación del mundo (Preuss, 1911, 1912) (véase el mapa para la ubicación de las comunidades y grupos étnicos).

⁶ Según el arqueólogo Weigand (1992), los centros ceremoniales *tukipa* son derivaciones de la tradición de Teuchitlán.

Los *tukipa* de los huicholes orientales son los únicos lugares del antiguo territorio mesoamericano donde aún se construyen “pirámides” con fines ceremoniales. Por ejemplo, en el centro ceremonial de Keuruwit+a (Las Latas), comunidad de Tuapurie, existen dos pequeños templos elevados (*xirikite*) que están contruidos sobre basamentos de aproximadamente un metro y medio de altura. El acceso a estos templos es por medio de empinadas escaleras. Mientras que los troncos piramidales son considerados réplicas del Cerro del Amanecer (Pari-tek+a o Reu’unari), ubicado en el extremo oriental del universo huichol, las escaleras representan el sendero que el Sol sube durante su viaje desde el inframundo hacia el cenit. De acuerdo con su orientación hacia el Cerro del Amanecer, estos templos se ubican al extremo oriental de una gran plaza central de danza.

Al otro extremo de este espacio se ubica el templo principal del centro ceremonial, que es una estructura

hundida y circular, con un techo alto de zacate sostenido por dos postes. Este edificio —el *tuki* o *callihuey*— está ubicado en y orientado hacia el poniente. Así, mientras que la plaza con los *xirikite* elevados representan el mundo superior, el cielo y el desierto ubicado “arriba” en el oriente, el *tuki* es una réplica del inframundo y del mar, la parte más antigua del universo. Siendo el *tukipa* el “rancho de los dioses”, el *tuki* es la cocina y, de hecho, la fogata central del gran templo representa el “lugar del horno” (Te’akata), sitio donde nació y habita el Dios del Fuego, Tatewari.

Los demás templos se agrupan alrededor del patio central e igualmente representan importantes lugares sagrados y destinos de peregrinación. Los encargados del *tukipa* —los “jicareros”— son representantes de los antepasados deificados. Durante el lapso de cinco años que dura su cargo, habitan el templo que corresponde a la deidad que personifican. Se llaman “jicareros” porque cuidan las jícaras sagradas que también se identifican con las deidades. Como nombre personal, cada uno de ellos lleva el de la deidad que “representa”, cuya jícara cuida y cuyo adoratorio habita.

En resumen, cada *tukipa* ocupa el centro de un amplio sistema de correspondencias simbólicas que conecta cargos, templos, dioses y lugares de culto, los cuatro rumbos y el centro. El conjunto arquitectónico del *tukipa* representa los puntos más importantes de la geografía ritual: forma un modelo en miniatura del cosmos. El quince (ts+kuri), la jícara, la “casa grande” y el mundo real convergen para convertirse en una serie de ampliaciones o reducciones ópticas de un mismo modelo. Los múltiples significados del término *kiekari* no son una coincidencia.

Sin embargo, las relaciones de oposición binaria que encontramos en el *tukipa* son asimétricas e implican una relación jerárquica entre lo de “arriba” y lo de “abajo”. Esto queda todavía más claro al analizar el panteón de los dioses, representado por la fila de los jicareros.

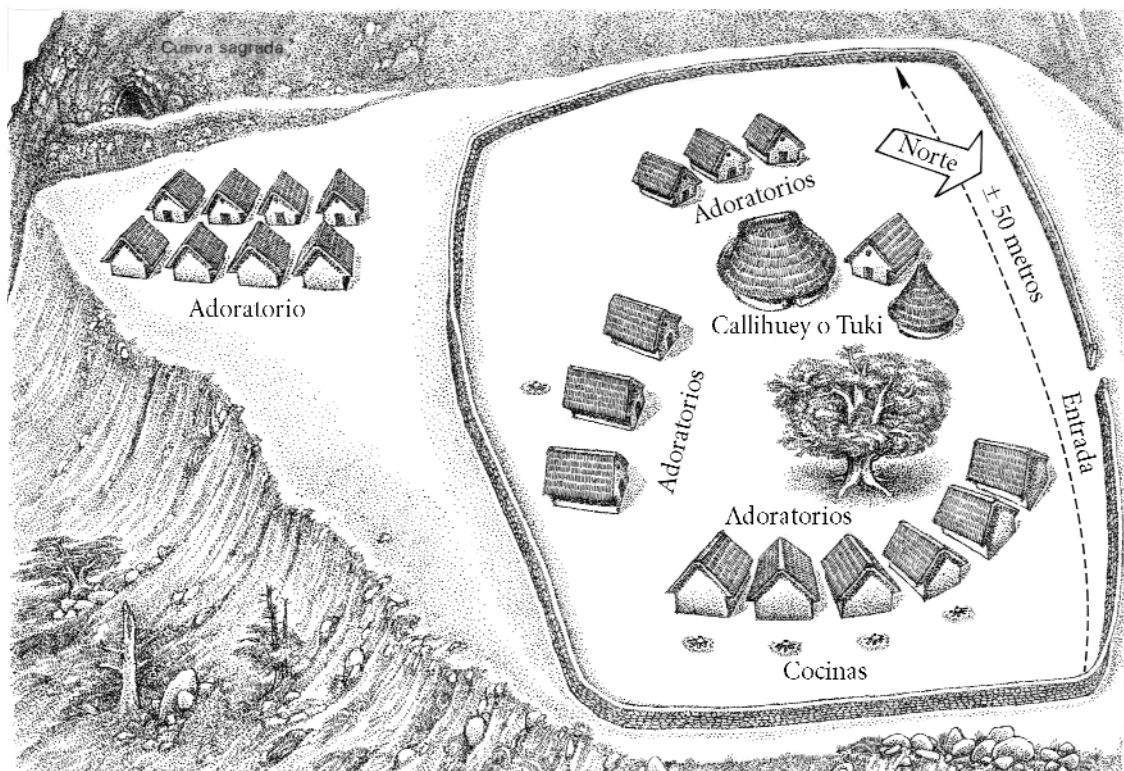
IV. LA FILA DE LOS INICIANTES

Los dioses son ancestros fundadores, los miembros originales de la comunidad. Forman parte de la sociedad, pero no como cualquier miembro, sino como “gente

mayor”, autoridades e iniciados (*mara’kate*). La costumbre de llamar a casi todos los dioses con términos de parentesco como *tamatsi* (“nuestro hermano mayor”), *tatei* (“nuestra madre”), *tatata* o *tayau* (“nuestro padre”), *takutsi* (“nuestra abuela”), *teukari* (“abuelo” o “abuela”), *tatewari* (“nuestro abuelo”) o *tatutsi* (“nuestro bisabuelo”), ilustra el tipo de relaciones que prevalece entre hombres y dioses: parentesco que implica un trato de respeto, de cercanía y a la vez de distancia.

Los dioses son iniciados o *mara’akate* (“hombres-dioses” o chamanes) y han obtenido *nierika*, el “don de ver”. Este concepto clave de la religión huichola es polivalente; se relaciona con la “mejilla”, la “cara” y el “espejo”. Como ofrenda, *nierika* se refiere a una serie de objetos redondos o poligonales (tejidos, tablas de estambre), que se usan ritualmente como “instrumentos para ver” (Lumholtz, 1986). Muchas veces, en el centro del *nierika* se encuentra un agujero que sirve para ver “al otro lado”, el mundo secreto, genuino y mítico-atemporal de los antepasados. *Nierika*, en el sentido de “don de ver”, solamente se obtiene mediante la práctica del (auto)sacrificio y de la austeridad, participando en peregrinaciones, relaciones nocturnas, ayunos y demás formas de búsqueda de visiones (Negrín, 1986, Negrín y Neurath, 1996). La noción de *nierika* también se relaciona con la estructura del quince, del paisaje ritual y del centro ceremonial, donde cada elemento corresponde a uno de los cinco rumbos cardinales. Esta cualidad geométrica del mundo se descubre participando en los rituales y peregrinaciones.

En el sentido estricto de la palabra “sacrificio”, los cargueros tienen la obligación de matar reses durante determinadas ceremonias. Otros “sacrificios” consisten en renunciar a la migración estacional durante el tiempo que dure el cargo de peyotero, lo que puede significar perder un buen empleo u otras oportunidades de ganar dinero. Para muchos, lo más difícil son las reglas de austeridad: abstenerse de comer sal y, sobre todo, de tener relaciones sexuales con mujeres que no son sus esposas. Vale la pena recordar que todas las transgresiones sexuales tienen que confesarse públicamente durante ciertas fases de los ritos y peregrinaciones. Los que tienen cargos de peyotero también tienen que aguantar las “desveladas” que duran hasta tres noches y, por supuesto, los



Vista del conjunto del *tukipa* huichol de Ratontita, perteneciente a la comunidad de San Sebastián, municipio de Mezquitic, Jalisco

64 ◀

interminables bailes, los largos viajes y caminatas de las peregrinaciones, así como las cacerías, que cada vez son más difíciles porque se están acabando los venados cola blanca. Durante las peregrinaciones al desierto de Wirikuta, los huicholes tienen que enfrentar la sed, el polvo, el calor y el frío de las noches.⁷

Como iniciantes, los jicareros representan a los antepasados que todavía no son deidades. La experiencia colectiva del grupo de peregrinos durante el viaje a Wirikuta, la mortificación que padecen y la alegría compartida, es lo que les permite adquirir el “don de ver”, convertirse en representantes de los antepasados deificados.

No todos alcanzan una experiencia suficiente como para obtener el rango de iniciado o *mara'akame*. Los que

logran obtener el rango de *nierika* llegan a ser más cercanos a los ancestros deificados muertos que a los jóvenes no-iniciados vivos. Así, son ellos quienes dirigen las ceremonias y ocupan posiciones de autoridad dentro del gobierno tradicional. No hay duda de la función legitimadora de la práctica religiosa: las autoridades son semejantes a los dioses. Vale mencionar que el ritual no sólo enfatiza la importancia de los ya iniciados; en ciertos momentos también expresa desprecio por los que no lo son o no la lograron. La separación entre iniciados y no-iniciados se equipara con los conflictos cósmicos entre las fuerzas de la luz y las de la oscuridad, entre las deidades del desierto y las deidades del inframundo, o entre vencedores y vencidos. Así, mientras hay entidades que son ritualmente exaltadas, otras son simbólicamente devaluadas.⁸

⁷ Muchas peregrinaciones, hoy en día, se realizan en camión. Esto implica que ya no se sufre tanto sacrificio como en los tiempos cuando los peyoteros realizaban todo su viaje caminando.

⁸ Cfr. los planteamientos de M. Bloch (1986, 1992)

La práctica religiosa fortalece la creencia en que el éxito en la subsistencia y en la reproducción —es decir, el desenvolvimiento exitoso de los ciclos naturales— depende de los dioses y sus representantes, los jicareros. Ellos “sueñan” la lluvia durante su rito de iniciación. Las serpientes de lluvia que nacen de los polvos del árido semidesierto de *Wirikuta* son el producto de su sacrificio. También lo es la salida del sol, el astro que vence a las tinieblas gracias al esfuerzo de sus tropas auxiliares, los peyoteros. En el estado liminal, las fronteras entre categorías son franqueables. Los peyoteros experimentan vívidamente cómo se transforman en lluvia y cómo la traen de regreso a su comunidad y al mundo. Con el “don de ver” obtienen la fuerza divina de crear y recrear el mundo. Y puesto que ellos mismos son dioses, no piden ni intercambian; sus ritos implican la desaparición de la reciprocidad.

En cada distrito *tukipa* la última autoridad descansa en un consejo de hasta cinco ancianos, los *kawiterutsixi*. Por lo general, se trata de los hombres más experimentados y sabios de la comunidad, tanto en los asuntos políticos como en las esferas de la religión y la medicina tradicional. Durante su vida han pasado por los más altos cargos de la comunidad y generalmente son curanderos o cantadores reconocidos.

A diferencia del resto de los cargos, el puesto de *kawiteru* es vitalicio. Generalmente, los ancianos principales no participan tan activamente en la vida política comunitaria cotidiana, sin embargo, son ellos quienes tienen la última palabra en los asuntos importantes. Además, son sus propuestas, basadas en revelaciones oníricas, las que más peso tienen cuando se discute la nueva distribución de los cargos. Aunque los consejos de ancianos pertenecen a los distritos *tukipa* que son subdivisiones de la comunidad, ejercen autoridad sobre los miembros de la jerarquía de la cabecera. Su papel más importante consiste en preservar el conocimiento profundo de los mitos y las ceremonias. Debido a lo extensa que es la literatura oral huichola, los *kawiterutsixi* tienen que ser personas poseedoras de una memoria amplia y bien entrenada.

El significado del término *kawiteru* es ilustrativo de la cosmovisión huichola. Etimológicamente deriva de la palabra española “cabildo”, pero aparentemente se ha asimilado a un término huichol, *kawitu*, que significa

“historia” o “mito”. Esta palabra, a su vez, se relaciona con *kawi*, que es el nombre de una oruga o gusano que vive abajo de la tierra y de quien se dice que traza los caminos de los peregrinos (Negrín, 1977: 16). Las principales rutas huicholas de peregrinación, dirigidas a los santuarios de los cinco rumbos, tienen un sinnúmero de estaciones y a cada una de ellas corresponde un episodio mitológico. Así, al recorrer los caminos se leen y se aprenden los mitos que, prácticamente, están escritos en el paisaje. Los *kawiterutsixi* se llaman así porque son ellos quienes mejor conocen los mitos y el *nierika* (quincunce) de las rutas de peregrinación.

De acuerdo con esta jerarquía, después de los *kawiterutsixi* siguen todos los cargos de jicarero (*xukurikame*) o peyotero (*hikuritame*), que tienen una duración temporal fija.

La palabra *hikuritame* se deriva de *hikuli*, “peyote”. Como es sabido, una de las tareas principales de los jicareros/ peyoteros⁹ es precisamente la recolección del peyote (*Lophophora williamsi*), cactus psicotrópico y sin espinas que crece en el desierto sagrado de *Wirikuta*, en el norte del estado de San Luis Potosí. Pero ésta solamente es una de sus actividades. Los jicareros también son los protagonistas de las fiestas agrícolas que se celebran en el *tukipa*. Simultáneamente son un grupo de cazadores de venado, así como un grupo de peregrinos que tiene la obligación de viajar hacia una serie de lugares sagrados del paisaje que corresponden a los cinco rumbos cardinales. Además, como encargados del *tukipa*, conforman un grupo de cooperación que realiza numerosas jornadas de trabajo tanto para el centro ceremonial como para comuneros particulares que tienen una participación importante en algún asunto del *tukipa*. Todas estas actividades las desarrollan los jicareros/ peyoteros durante la época seca del año. En la época de lluvias descansan de su cargo para atender sus coamilos. Más adelante analizaremos las razones mitológicas por las cuales la temporada de lluvias tiene que ser un tiempo sin gobierno y sin peyoteros.

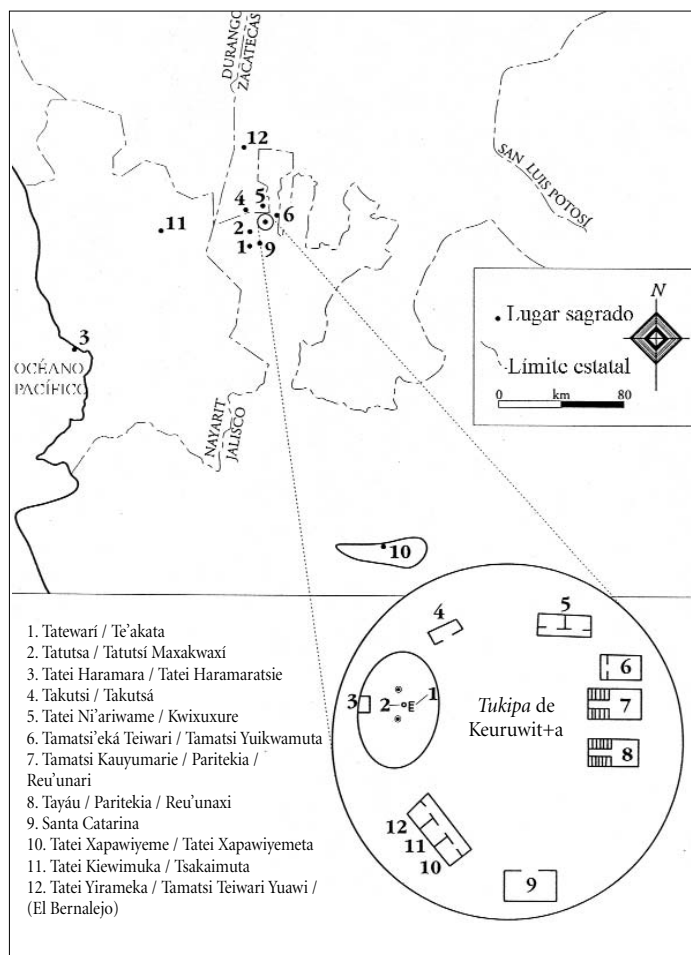
⁹ La diferencia entre *xukuritamete* y *hikuritamete* es que los “jicareros” son los que tienen un cargo en el *tukipa*, mientras que los “peyoteros” son los que efectivamente participan en la peregrinación a *Wirikuta*.

La composición de la jerarquía no es exactamente la misma en todos los *tukipas*. Aunque la mayoría de los *xukurikate* son hombres, algunos de los cargos de deidades femeninas son ocupados por mujeres. Las esposas de los *xukurikate* también tienen cargos e importantes obligaciones rituales. Para poder convertirse en curandero y/o cantador (*mar'aakame*), un individuo tiene que realizar al menos cinco peregrinaciones a Wirikuta, lo que implica participar como *hikuritame* durante un mínimo de dos ciclos. Esto debido a que las peregrinaciones solamente se realizan el primero, tercero y quinto año de cada ciclo. Independientemente del éxito en el proceso iniciatorio, cada cinco años un jicarero puede ascender en la jerarquía. Solamente los tres cargos más elevados de esta jerarquía están reservados para *mar'aakate*.¹⁰

Los miembros del grupo de peyotereros se distinguen por tres atributos de su adorno personal: un espejo circular (*nie-rika*), un pequeño bule con tabaco (*yak-wai*) y, durante la época seca, por las plumas blancas de guajolote que llevan alrededor del ala del sombrero. Según la mitología huichola, el guajolote (*aru*) es el animal que bautizó al sol (*tau*) (Lumholtz, 1986: 36-37; Negrín, 1977: 142-143). Las plumas de guajolote son así un importante emblema solar (Preuss, 1998: 192). Conforme a la lógica del complejo mitote y los mitos de las batallas astrales, los peyotereros fungen como ayudantes o tropas auxiliares del sol en sus luchas contra las fuerzas de la oscuridad.¹¹

¹⁰ Al parecer, la participación en los grupos de jicareros no es la única vía para lograr la iniciación chamánica. Una alternativa al compromiso ritual con el peyote es la "manda" con el alucinógeno *kieri*, cuyo culto tiene otras características y no implica una organización comunitaria (Jáuregui com. pers.).

¹¹ En el pasado, los cargos de jicarero también eran de guerreros. Ba-



El *tukipa* de Keuruwit+a. Relaciones entre puntos del paisaje y estructuras del centro ceremonial

Cuando los peyotereros se desplazan como grupo suelen caminar en "fila india", respetando su jerarquía interna. Lo más peculiar de ellos es su humor ritual, que consiste en chistes irreverentes y obscenos, en juegos de palabras

sándose en los informes de Lumholtz (1986 [1900]), Seler demostró que algunas insignias de los peyotereros huicholes corresponden a objetos rituales usados por los sacerdotes del México antiguo. El espejo de los peyotereros corresponde al *tlachieloni* o *itlachiaya* ("instrumento para ver"), insignia del dios mexica del fuego y de Tezcatlipoca. Los sacerdotes mexicas también usaron bules de tabaco (*yetecomatl*) similares a los *yakwai* de los peyotereros huicholes (Seler 1902-23,3: 366, 371).

—por ejemplo, hablar en contrarios o al revés—, así como en hacer burla de las autoridades y de otros grupos étnicos —como los tepehuanos, los mestizos o los “gringos”. En las fiestas, varios miembros del grupo de *hikuritamate* suelen actuar como payasos rituales o *tsikwakitsixi*. Los peyoteros también tienen una danza particular, el denominado “zapateado huichol”, que bailan en muchas ocasiones y que es acompañada por sones de *xaweri* y *kanari*.¹² Cada grupo de peyoteros tiene sus propios músicos para tocar estas piezas. Además, los peyoteros tienen trompetas de cuerno de res (*awate*) que usan para hacer llamadas acústicas; solamente el encargado del dios del viento tiene una concha de caracol marino (*k+xa*).

Con sus bromas permanentes, la música que los acompaña y el zapateado que bailan en todas las ocasiones posibles, los peyoteros forman una pequeña comunidad de fiesta perpetua. Dentro de la comunidad los peyoteros tienen todas las características de una “sociedad especial” (Van Gennep, 1909: 1). Divierten a la gente pero también inspiran miedo y respeto. Como participantes de un rito de iniciación, llevan la doble vida de los seres liminales. En un estado permanente de intoxicación de peyote, ofrecen una viva imagen del grupo original de los antepasados que fundaron la comunidad y crearon todas las cosas del mundo, transformándose en ellas.

Los dirigentes de los grupos de jicareros son el *+r+kwakame* (nombre que deriva de *+r+*, “flecha”) y el *nauxatame*. Los dos son curanderos-cantadores (*mar’akate*) que anteriormente tuvieron varios cargos de jicareros. El *+r+kwakame* es un representante del dios del fuego Tatewari (“Nuestro Abuelo”); durante la época seca canta en la mayoría de las ceremonias que se llevan a cabo (o donde participan) los *hikuritamate*, además de



Sacrificio de toro, Tateikie

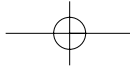
► 67

FOTOGRAFÍA DE ARTURO GUTIÉRREZ DEL A.

que dirige las peregrinaciones. En la época de lluvias su puesto es ocupado por el *t+karimahana*, el “cantador de la medianoche (*t+kari*)”. El *nauxatame* es el “confesor” y representa a Tatutsi Maxakwaxi (“Nuestro Bisabuelo Cola de Venado”). Durante la peregrinación a Wirikuta, el *nauxatame* es el encargado de quemar las cuerdas con nudos que representan los pecados (transgresiones sexuales) confesados por los peregrinos.

Los gastos que implica el cargo de *+r+kwakame* son muy altos, entre otras cosas incluye un número elevado de sacrificios de reses. Tal parece que este cargo sólo es

¹² Variantes organológicas del violín y de la guitarra.



asequible para una persona económicamente acomodada. Como representantes de los distritos *tukipa*, el *+r+kwakame* y el *nauxatame* también participan activamente en las asambleas comunales y forman parte de delegaciones enviadas a tratar con instituciones federales o estatales. Por otra parte, sus actuaciones son objeto de permanentes críticas. Casi cualquier desgracia puede atribuirse a una falta del cantador del *tukipa*.

En la lista de los peyoteros de Keuruwit+a aparecen la mayoría de las deidades importantes del panteón huichol, entre ellas se encuentran:

- Tatewari (“Nuestro Abuelo”, el dios del fuego asociado con el centro),
- Tayau (“Nuestro Padre”, el dios solar),
- Tatutsi Maxakwaxi (“Nuestro Bisabuelo Cola de Venado”),
- Tamatsi Parietsika (“Nuestro Hermano Mayor, el que Camina en el Amanecer”),
- Tamatsi ‘Eaka Teiwari (“Nuestro Hermano Mayor, el Vecino [= mestizo] Viento”),
- Tamatsi Teiwari Yuawi (“Nuestro Hermano Mayor, el Vecino [Mestizo] de Color Azul Oscuro”),
- Tamatsi *+r+ye* (“Nuestro Hermano Mayor con la Flecha”),
- Tamatsi Wak $+r+$ (“Nuestro Hermano Mayor, el Tepehuano”),
- Tamatsi Kauyumari (“El que no sabe su nombre”; un personaje “trickster”),
- Kam+kime (el lobo),
- Xurawe Tamai (“El Joven Estrella”, el lucero del alba),
- Na $+r+$ (el dios de los torrenciales),
- Tsakaimuta (el dios venado de la Mesa del Nayar, Nayarit),
- Takutsi (“Nuestra Abuela” o “Nuestra Semilla Germinada”, la vieja diosa de la fertilidad),
- Tatei Kiewimuka (“Nuestra Madre” de la Mesa del Nayar, la diosa de la lluvia del poniente),
- Tatei Nia’ariwame (la diosa madre o serpiente de lluvia del oriente),
- Tatei Y+rameka (“Nuestra Madre del Retoño”, la diosa de la lluvia del norte que vive en una cueva cerca de El Bernalejo, Durango),

- Tatei Xapawiyeme (“Nuestra Madre, el Chalate [higuera mexicana] de Lluvia”, la diosa que vive en la Laguna de Chapala y corresponde al sur),
- Tatei Ut+’anaka (la diosa madre del pescado),
- Tatei Wierika Wimari (“Nuestra Madre, la Virgen Águila”, la diosa del cielo), y
- Kuixuxure (“el aguililla de cola roja”).

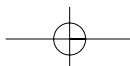
Cinco peyoteros que, además de ocupar uno de los puestos mencionados, representan al grupo de los cinco cazadores míticos, los *awatamete*, son también los encargados de los rumbos cardinales:

- Wawatsari/ el encargado del sur: *tuwe* / jaguar (“tigre”),
- Ututawi/ norte: *maye* / puma (“león”),
- Tsipurawi/ oeste: *+xawe* / lobo,
- Tutu Hauki/ este: *kap+wi* / lince,
- Tututaka-Pitsiteka/ centro y eje central: *mitsu* / gato montés.

A diferencia de los restantes peyoteros, estos cinco se comprometen a realizar cinco peregrinaciones a Wirikuta, lo que significa que tienen que participar en la jerarquía del *tukipa* durante dos ciclos consecutivos.

V. EL MITO DEL TUKIPAY EL DUALISMO JERARQUIZADO

En la geografía ritual de los huicholes, la gran mayoría de los lugares de culto –cerros, rocas, piedras, cuevas, ojos de agua, lagunas y el mar– son considerados moradas de antepasados divinizados. En tiempos míticos, a través de sus sacrificios y autosacrificios, los antepasados pudieron lograr la calidad de hombres-dioses o iniciados. A la vez, se transformaron en cosas que sus descendientes necesitaban para vivir: agua (en sus diferentes formas), maíz y otras plantas alimenticias, sol, venados y otros animales, tabaco y peyote. Así se entiende que estos elementos de la naturaleza, aunque tengan una apariencia diferente a la de los seres humanos, “en realidad” son “gente”. Las formaciones naturales que existen en los lugares de culto dan testimonio de las transformaciones de los antepasados.



Determinadas rocas, árboles u ojos de agua surgieron o adquirieron la forma peculiar que tienen durante episodios decisivos de la narración mítica. Lo más importante es que estos momentos de creación e iniciación a través

desde los tiempos de los ancestros deificados hasta la fecha. Para los indígenas, la eficacia de su tradición radica, más que nada, en su carácter (supuestamente) ininterrumpido.

Una versión extensa del mito del *tukipa* huichol forma parte del canto de la fiesta del peyote (Hikuli Neixa). Este canto se ejecuta durante tres noches consecutivas, así que no es posible presentar el texto completo de este largo *kawitu*. Ciertos mitemas resultan ser especialmente importantes y merecen que se les dé un trato privilegiado. En particular, se trata de episodios que marcan el principio y el fin del *kawitu* del *tukipa*. La salida de los antepasados del inframundo se vincula con el gran templo circular ubicado en el poniente del patio festivo. En el otro extremo concluye el tiempo mítico con la llegada de los primeros peyoteros al Cerro del Amanecer en el oriente. Aquí me limitaré a exponer la “estructura mítica” de la Gran Casa, el marco narrativo dentro del cual se desarrollan los episodios y aventuras de los dioses.

Por cierto, debe decirse que casi resulta imposible escuchar el texto del *kawitu*. El cantador está sentado en medio de un gran tumulto, donde todos danzan frenéticamente en círculo, representando remolinos de agua, serpientes atacantes y combates entre venados, imitando también la lluvia con las pisadas de los huaraches.

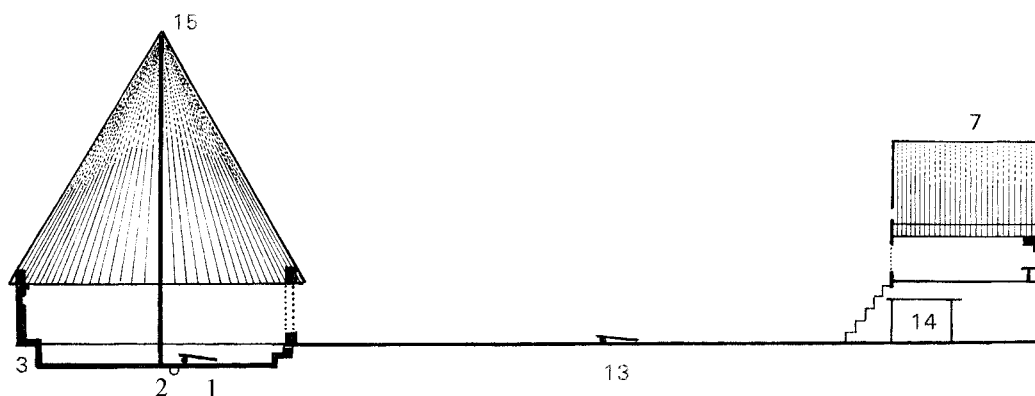
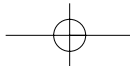
Como todos los mitos de origen, el *kawitu* del *tukipa* comienza “en un tiempo muy remoto”. Entonces, los dioses salieron del mar, es decir, del inframundo que se ubica “abajo en el poniente”. Al mismo tiempo se formó el primer grupo de cazadores y peregrinos. La equiparación del mar con el inframundo es una constante en la cosmovisión huichola. Cuando hablan del mar, se refieren principalmente al océano Pacífico, lo que es lógico, ya que la costa de Nayarit se encuentra relativamente cerca de su territorio



FOTOGRAFÍA DE ARTURO GUTIÉRREZ DEL A.

Ofrenda en Wirikuta

del sacrificio deben ser reactualizados por los encargados actuales de la comunidad. Los patios de mitote existen desde los inicios del mundo. Las fiestas, como insisten los huicholes, siguen realizándose sin modificación alguna



El *tukipa*, corte transversal poniente-oriente. 1) Tatewari; 2) Maxakwaxi; 3) Tatei Haramara; 7) Tamatsi Parietsika; 13) fogata central del patio; 14) tapeiste; 15) lugar de Tatewari en el techo del *tuki*

tradicional, ubicado en la parte sur de la Sierra Madre Occidental. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que los mismos huicholes sostienen que el mar se extiende por debajo de la tierra conectándose con el “mar de Veracruz” (el Golfo de México), ubicado en el oriente.

Una gran roca blanca solitaria que se encuentra en el mar, a una cierta distancia del Estero del Rey, en el puerto de San Blas, es el punto de partida del *kawitu* del *tukipa*, o sea, del “camino de la oruga” que lleva hasta el otro extremo del “tiempo-espacio”. Siendo el principal lugar de culto de Tatei Haramara, la diosa madre del mar, el monolito marca el punto occidental de la cruz romboide *ts+kuri*, “ojo de dios” o quince que, para los huicholes, es el mundo.

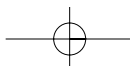
Reiteradamente me han explicado que el poniente (*tat+ata*), el mar y la costa de Nayarit se ubican “abajo” y en una zona “oscura”. Esto tiene una serie de implicaciones importantes. Por una parte, es ahí donde habitan los muertos o, al menos, una gran parte de ellos. Según algunos informantes, los muertos que viven en la costa son aquellos que cometieron muchas transgresiones sexuales durante su vida. La existencia de estos “pecadores irremediables” no necesariamente es triste, ya que pasan el tiempo bailando mitote y emborrachándose. Sería erróneo pensar que el inframundo es un ámbito negativo o siniestro. Una concepción así no cabría en el pensamiento huichol.

“La zona oscura” –el inframundo, el mar y la costa– es la región más fértil del universo huichol y la más rica en

recursos acuáticos. Toda el agua que circula en el mundo proviene del mar o, mitológicamente hablando, de la diosa madre Haramara, que se (auto)sacrifica aventándose permanentemente contra las rocas de la costa (la roca blanca de San Blas) para revivir como el rocío y las nubes que se elevan hacia el cielo. A través de canales subterráneos, las “venas de la tierra”, todos los manantiales y ojos de agua están conectados con el mar.

El mar, con su agua salada, es la fuente última de la fertilidad. Equiparada con el inframundo y conceptualizada como el ámbito de la oscuridad, la costa se denomina *t+karita* (“lugar de la medianoche”) o *y+wita* (“donde está oscuro [negro]”). La misma metáfora del día y la noche se aplica a las estaciones del año. Así, la época de las lluvias (*witarita*) se llama *t+kari(pa)*, “cuando es medianoche” (Preuss, 1907:185). La temporada de “las aguas” se equipara simbólicamente con la costa y el mar. Como me han explicado diferentes informantes, en el principio del universo la época de las lluvias era permanente, “todo el tiempo llovía”, “todo el mundo fue oscuro” y la tierra aún era blanda. La marisma es un ecosistema que, efectivamente, corresponde a esta visión de un mundo acuático que no es mar, pero tampoco tierra. Para los huicholes, se trata de la parte del universo que conservó su aspecto original. Los moscos, tan abundantes en la zona de San Blas y en la marisma, son los muertos.

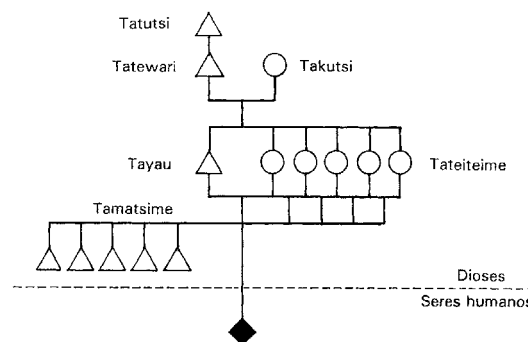
En el mar y en la costa viven toda clase de monstruos peligrosos, sobrevivientes de los tiempos primordiales –ballenas, serpientes aladas, vampiros y “chupacabras”.



Varios de estos seres liminales y macabros se me han descrito con todo detalle y, frecuentemente, me llamó la atención que los dibujos que hacen los huicholes de tales seres se parezcan a vacas o toros.

La región oscura también es zona de peligros morales. Repetidamente se me ha contado que en la costa existen “sirenas” seductoras que tienen colas de culebra y tratan de “atrapar” a los hombres que visitan la zona. Ellas están al servicio de los hechiceros y de los dioses de la muerte, llamados “señores de la medianoche” (T+kakate) o “atrapadores de la vida” (*tukari nawakate*). También se me ha comentado que los monstruos marinos son los enemigos de las estrellas. Cuando los monstruos se disponen a salir, Xurawe, el lucero, u otros astros los matan con tiros de estrellas fugaces.

Una clase distinta de seres míticos, que anteriormente vivieron en la costa, son los *hewiixi*, una raza primitiva de gigantes torpes y caníbales indisciplinados. Los gigantes



Los dioses del *tukipa*

se consideran extintos, así que se les atribuyen toda clase de objetos antiguos, entre otras cosas artefactos arqueológicos, como “monos” (figuras de barro), puntas de proyectil y antiguos metates, pero también los grandes huesos de mamuts que ocasionalmente se encuentran en



Juan Rios, *La visión del venado en Wirikuta*

la sierra. A veces los *hewiixi* se consideran los antepasados de los huicholes, pero es más frecuente que se mencione una gran batalla primordial en la que los gigantes terminaron vencidos por los antepasados de los huicholes conceptualizados como “seres de arriba” (Preuss, 1998: 198). Esta ambivalencia no es una casualidad y puede encontrarse en casi todos los personajes míticos que se asocian con el mundo de abajo. Ambos conflictos –la lucha de las estrellas contra los monstruos marinos y la exterminación de los gigantes– son expresiones de la misma lucha cósmica. Los personajes que representan a la fertilidad salvaje tienden a sufrir una devaluación simbólica.



Guadalupe González Ríos, *El nacimiento del sol*

Algunos informantes no se refirieron a los gigantes, sino que afirmaron que la gente más antigua eran lobos. Por esta razón, el poniente y la costa también se llaman Kam+kita, “el lugar de la gente lobo”. De este modo, el inframundo, asociado así con los acompañantes animales o naguales de los *mara’akate*, adquiere un aspecto sagrado y positivo. Según lo que me contó un informante de Las Latas, los lobos son la gente más sabia, los mejores cazadores y, sobre todo, sus compañeros más leales.

En el contexto de la estructura arquitectónica del *tukipa*, Kam+kita, *tat+ata* y T+karipa –“el país de los lobos”, “abajo en el poniente” y “la región de la medianoche”– se ubican en el interior del templo principal o *tuki*. Los antagonistas de los lobos, los Tamatsime o “hermanos mayores” se asocian con el desierto de Wirikuta, el patio del *tukipa* y las estructuras elevadas de los adoratorios *xirikite*.

El mito huichol no pregunta “¿por qué hay algo en vez de nada?”, sino explica el origen de la existencia estructurada. No supone la creación *ex nihilo*. El caos, aparentemente, es preexistente. El tema de los mitos es el origen de la dualidad, de la reciprocidad, de la jerarquía, de la muerte, de las categorías y de los cinco puntos cardinales.

¿Cómo fue que los dioses salieron de la oscuridad? ¿Cómo se creó la luz? ¿Por qué tenemos que celebrar las fiestas? Existen múltiples variantes de los mitos huicholes de origen pero, respecto al *kawitu* de Hikuli Neixa, mis informantes coincidieron en una serie de detalles importantes: cuando las personas salieron del mar, el mundo aún era oscuro, solamente la Luna y las estrellas alumbraban la noche eterna. Como “no se podía ver bien”, los dioses formaron el primer grupo de *hikuritamete* e iniciaron un largo viaje en búsqueda del Cerro del Amanecer (Paritek+a), el lugar donde saldría el Sol.

Como ya hemos aclarado, el primer grupo de peregrinos fue una gran familia: bisabuelo (Tatutsi Maxakwaxi), abuelo (Tatewari), abuela (Takutsi), un padre (Tayau) con sus cinco esposas (las Tateiteime) y cinco hijos, todos (menos el conejo) hermanos mayores (Tamatsime). Por ser caminantes y peregrinos, a los dioses en su conjunto se les denomina los *kakauyarite*, palabra que deriva de *kakai*, “huarache”.¹³ El destino de los peregrinos se encontraba en el otro extremo del cosmos, o sea, “arriba en el oriente”, en el árido semi-desierto de lo que hoy en día es la parte norte del estado de San Luis Potosí. Encontrar el otro extremo significaba establecer un orden geográfico, diferenciar los rumbos y terminar con el amorfismo del caos original. Al terminar la noche permanente,

¹³ En un sentido menos amplio, los *kakauyarite* son aquellos dioses de cerros, rocas y piedras que quedaron petrificados cuando salió el Sol por primera vez.

también termina la “época mítica” y comienza el tiempo que conocemos.

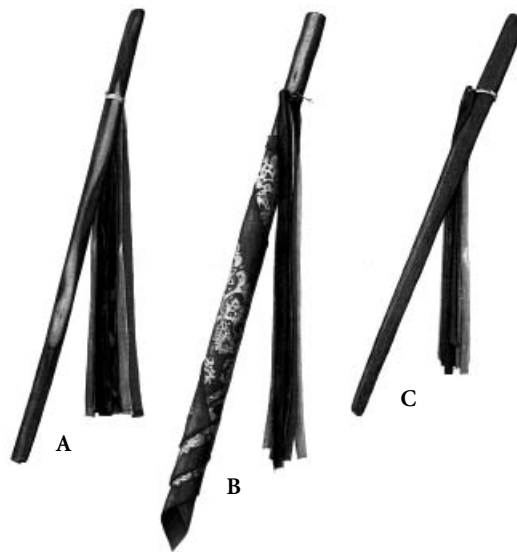
Los mismos antepasados que partieron en busca del amanecer fueron también los primeros cazadores de venado. El venado fue el primero en salir del mar y en dirigirse hacia el este; después salieron los *awatamete*, “los que [ob]tienen cuernos”, los cinco hermanos mayores que fueron los cazadores originales (“tigre” [jaguar], “león” [puma], lobo, lince y gato montés), y/o el grupo de “la gente lobo”, los *Kam+kite*.

El resultado de esta primera y mítica cacería de venado —a la vez peregrinación de peyote— es la existencia de los importantes lugares de culto que se encuentran en las cercanías de Real de Catorce. El *kawitu* plantea que llegando a una parte del desierto del este, el venado se entrega voluntariamente a los cazadores; por eso su corazón (*iyari*), se transforma en peyote (*hikuli*), cuyo efecto los cazadores —al probar la carne de la presa— son los primeros en experimentar.

Wirikuta fue creado mediante el autosacrificio. El dios Tamatsi (“Nuestro Hermano Mayor”), héroe cultural de los huicholes, es una figura dual en todos los sentidos: aparece como la presa (el venado) y como el líder de la cacería (el lobo). Con esta aparente paradoja se ejemplifica el ideal ético del *mara’akame* huichol, quien siempre está dispuesto al (auto)sacrificio.

Un aspecto importante del *kawitu* es que el Cerro Re-u’nari (Quemado) o Paritek+a (del Amanecer) también aparece como el lugar donde Tayau, “Nuestro Padre” el Sol, salió por primera vez. Los dos acontecimientos —el origen del peyote y el primer amanecer— no solamente sucedieron en el mismo lugar, sino también en el mismo momento, precisamente al final del “camino de la oruga”. Al igual que la creación del peyote, el nacimiento del Sol fue resultado de un sacrificio voluntario: un niño ciego, cojo y “chueco” (pero muy buen cazador) se arrojó a una fogata y, pasando por el agua del inframundo, salió de la cueva en la punta del Cerro del Amanecer.

La “iluminación” que experimentaron los primeros peyoteros después de que probaron *hikuli* coincide con la primera salida del Sol. Al terminar el tiempo mítico (el *kawitu*) las cosas quedaron establecidas como son. Luego el mundo comenzó a secarse. Los antepasados que



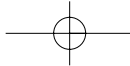
A. Vara del Alcalde (*Akáríte*)
B. Vara del gobernador (*Tatohuani*)
C. Vara del Alguacil (*Arkuatsine*)

ILUSTRACIÓN TOMADA DE MANÓN HATA TORRES, VIDA Y ARTE DE LOS HUICHOL

no habían llegado a Paritek+a quedaron donde se encontraban en ese momento. Los hombres se convirtieron en piedras, rocas y montañas —los llamados *kakauyarite* (véase nota 13). Las madres (*Tateteime*) no se secaron completamente y se transformaron en ojos de agua, lagunas y manantiales.

Para que el Sol pudiera subir al cielo los dioses levantaron los cinco pinos (*haurite*) que sostienen la cúpula celeste. Así, con la primera salida del Sol, el “tiempo-espacio” comienza a funcionar como lo conocemos, con su alternancia rítmica entre arriba y abajo, día y noche, época de secas y época de lluvias. El inicio de una dualidad espacial y temporal implica también el establecimiento de un orden social basado en el intercambio recíproco. El dios Sol es el patrón de todas las autoridades. “De su corazón nacen las varas de mando” y los seres humanos contrajeron el compromiso de entregarle sangre de animales sacrificados como alimento. Mitológicamente hablando, el tiempo, las reglas de la “cultura”, la dualidad y la reciprocidad tienen el mismo origen.

Llama la atención que los peregrinos fracasados y castigados sean deidades de la fertilidad: los dioses *kakauyarite* de los cerros y las madres de los ojos de agua y



lagunas. A pesar de que se trata de deidades importantes y de lugares sagrados respetados, en el contexto de los mitos del *tukipa* quedan simbólicamente devaluadas. Vemos que el dualismo de la cosmología huichola no supone que los contrarios deben complementarse. Este proceso es más complejo y tiene una naturaleza jerarquizada.

Haramaratsie (el mar) y Paritek+a (el Cerro del Amanecer en el desierto de San Luis Potosí) son los extremos del universo huichol en el eje poniente-oriental que también es abajo-arriba. Geográficamente, los dos lugares no podrían ser más contrastantes; por un lado el mar y la tierra caliente de la costa de Nayarit con su clima húmedo y la vegetación tropical; por el otro lado, las áridas estepas del Altiplano. El territorio de los huicholes, ubicado en la Sierra Madre Occidental, se encuentra a medio camino entre los dos tipos de paisaje. Al oriente los límites de las comunidades tradicionales prácticamente coinciden con la frontera ecológica de las estepas y desiertos. Al poniente, la parte de la sierra que es habitada por los coras, baja directamente a la zona de las planicies y marismas costeñas.

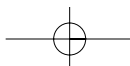
En la Sierra del Nayar, además, se experimenta un contraste climático similar durante el transcurso del año: por una parte las intensas lluvias y el exuberante crecimiento de la vegetación en verano (entre junio y septiembre), por otra parte, la aridez de la época seca. La tradicional agricultura de coamil basada en “roza, tumba y quema” que se practica en la sierra, aprovecha muy bien el contraste estacional característico del clima monzonal. En el contexto geográfico de los huicholes, es lógico que su “tiempo-espacio”, “combine” o “sintetice” de cierta manera el poniente con las lluvias y el oriente con las secas.

La costa, el mar y la temporada de las lluvias son el lugar y el tiempo donde se liberan las fuerzas de una vitalidad caótica y de una fertilidad desenfrenada. A pesar de la alegría que las lluvias inspiran a los huicholes, en muchos contextos rituales se expresa un menosprecio a los elementos asociados con *t+kari*, la oscuridad: la energía sexual y los impulsos espontáneos, el principio femenino y caótico que nunca fue creado. Estos aspectos “nocturnos” de la vida se oponen a *tukari*, el “(medio) día”, que es la “vida” que nos da el Padre Sol.

Al analizar los rituales de iniciación advertimos que desvelarse, abstenerse del consumo de sal, renunciar al placer sexual adúltero y sacrificar reses casi significan la misma cosa. No solamente se trata de alejarse del mar —metonímicamente: de la sal— y de la mujer, sino de volver a establecer el dominio solar de los (hombres) iniciados sobre el ámbito oscuro de “abajo”. Cada ritual es un regreso a *t+kari*, la noche del tiempo mítico. Al final se vuelve a establecer el orden, y son los iniciados quienes lo imponen.

Seguramente no es una casualidad que los términos *tukari* y *t+kari* sean tan similares. Diferenciándose solamente por un fonema, se refieren a aspectos del tiempo y de la vida que son antagónicos y, de cierta forma, complementarios. *Tukari* es el equivalente del *tonalli* náhuatl, designa al Sol en el cenit, la luz y la “energía” solar; mientras que la “oscuridad” (*t+kari*) tiene un carácter ambivalente, ya que también se asocia con la enfermedad, con el mundo *teiwari*-mestizo, con toda una serie de seres monstruosos y peligrosos, en una palabra, con los “aspectos reprimidos” de la cultura (Galinier, 1995: 253). Son los vientos del poniente los que traen las enfermedades. En la costa, además, se ubican los campos de tabaco a donde los huicholes emigran estacionalmente para trabajar y para gastar su dinero en las cantinas y “bules” (prostíbulos).

Mientras que Nuestro Padre, el Sol (*tau*), es *tukari* por excelencia, la mejor personificación de *t+kari* es la diosa Takutsi Nakawe. Esta deidad, por una parte, es la abuela creadora, la “semilla germinada”, que teje el mundo y hace crecer a las plantas con su bastón milagroso. Sin embargo, cuando Takutsi se transforma en su aspecto de monstruo Nakawe, es un ser destructivo y bastante perverso. Su nombre se menciona para asustar a los niños que no se comportan bien. Como gobernante y cantadora de los gigantes *hewixi* fue bastante despota, abusiva y no muy cumplida, así que sus *topiles* —dos estrellas hermanos mayores— se rebelaron en su contra. Su violenta muerte mítica fue un importante acto creador, ya que de sus cabellos y/o de las diferentes partes de su cuerpo se originaron toda una serie de especies animales y vegetales. Sin embargo, la muerte de Takutsi también sirvió para acabar con el anárquico “matriarcado mítico” y establecer el orden en el mundo.



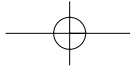
Tutukila Carrillo, *La muerte de Takutsi Nakawe*

Takutsi puede considerarse la diosa del tejuino (*nawa*) –bebida fermentada que se elabora con granos germinados de maíz– y se identifica con el chalate, el otate, ciertos caracoles, la iguana y el jabalí, y con la gigantesca serpiente que vive en el mar rodeando la tierra y que devora al sol en el atardecer. Al amanecer se invierte esta situación y el astro diurno, apoyado por el lucero, emerge triunfante, aniquilando a las estrellas y a los monstruos acuáticos del inframundo.

Otro importante símbolo de *t+kari* es el toro. Preuss (1908) menciona un toro mítico llamado Hakuyaka que personifica a los aguaceros. La posesión de grandes rebaños es el mejor índice de riqueza material en la cultura ganadera de la sierra. La importancia del toro (o de la vaca) como animal para el sacrificio radica en su identificación con los aspectos “oscuros” de la persona y del universo.

El desierto y las secas son el “tiempo-espacio” donde uno busca adquirir revelaciones del orden y de la sabiduría ancestral. El peyote facilita la búsqueda de visiones, pero no se considera la única fuente de inspiración. De hecho, el mito explica que el cactus psicotrópico nació cuando el venado adquirió *nierika*. Como iniciante ideal, el venado mítico no come peyote, sino que se transforma en él.

Los grupos de peregrinos que existen en los centros ceremoniales *tukipa* tratan de revivir la experiencia de los ancestros y recuperar su comunidad original. El requisito principal para lograr esta meta es el autosacrificio en el sentido de austeridad y “penitencia”. Nadie puede esperar grandes revelaciones místicas si no se somete a la disciplina y el esfuerzo que implican tener un cargo de peyotero y estar dispuesto a aguantar hasta los límites del agotamiento físico. Cuando la privación del



descanso se combina con el consumo de grandes cantidades de peyote, el efecto es que llegan a mezclarse los sueños con las alucinaciones.¹⁴

Lo que se busca con estas prácticas de sacrificio son dos cosas inseparables: conocimiento y fertilidad. Por una parte, la búsqueda de visiones que practican los *hikuri-tamete* es necesaria para la reproducción de los conocimientos mitológicos y la “iniciación chamánica”. Sin embargo, como hemos mencionado, tener visiones o sueños con las serpientes de la lluvia también es un requisito para obtener lluvias y fertilidad.

VI. ESPEJO ENTRE DOS MUNDOS

Los dos polos que estructuran el “tiempo-espacio” huichol –*t+kari* y *tukari*– son indispensables e inseparables uno del otro. Se trata siempre de una relación jerarquizada, donde *tukari* resulta ser el principio más prestigioso. Es decir, *tukari* se refiere al día y a la “vida” en general, mientras que *t+kari* es la noche y un aspecto de la fertilidad. La ideología huichola de sacrificio plantea que sólo rechazando lo que es *t+kari*, o sea, negando la vida, se obtiene la “verdadera” vida.

El *tukipa* expresa con claridad esta contradicción estructural de la cosmovisión. Vimos que el *tuki* se opone al patio con los *xirikite* pero, simultáneamente, forma parte del conjunto de templos agrupados alrededor del patio y la fogata central. Según los planteamientos del “dualismo concéntrico” o “jerarquizado” (Dumont 1980), podemos concluir que el *tukipa* representa la totalidad del universo. El patio, con los *xirikite*, por sí solo representa la parte luminosa de “arriba”; pero en el contexto de todo el *tukipa*, se convierte en una imagen de la totalidad e incluye su parte opuesta, es decir, el *tuki* con su interior oscuro. El gran templo, por sí solo, es también

un modelo del universo, pero en el contexto de todo el centro ceremonial únicamente representa una parte. Análogamente, las autoridades del *tukipa* representan la totalidad, el mundo entero, mientras que quienes no desempeñan ningún cargo son simplemente personas, “particulares”.

La visión de los iniciados contradice el planteamiento mitológico sobre la importancia de un orden fundado en la reciprocidad. Por esta razón, podría decirse que la cosmovisión huichola no es homogénea. *Nierika*, “el don de ver” –conocer la estructura “verdadera” del mundo en forma de quince (ts+kuri)– se considera un privilegio de los iniciados, pero éstos manejan una visión que no parte de la complementariedad de los opuestos y que claramente privilegia la luz sobre la oscuridad. Una actitud bastante contradictoria si entendemos el quince como la “cuadratura de la dualidad”.

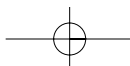
¿De quién es entonces la cosmovisión? Los que se relacionan con los antepasados deificados en términos de un intercambio recíproco de dones, no pretenden conocer a los dioses. Para ellos, éstos son simplemente los receptores de la sangre sacrificial untada en ofrendas, y se espera que sean también los donadores de la lluvia. Aquellos que han obtenido *nierika* van más allá del dualismo y la reciprocidad. Para ellos, conocer a los dioses significa ser ellos. El grupo de jicareros es el cosmos. Los sujetos de la cosmovisión se convierten en sus objetos.

De modo que lo que denominamos “la cosmovisión huichola” resulta ser como una cortina invisible que separa a los no iniciados de los iniciados: es inaccesible para los primeros, y es una realidad ya adquirida o superada para los otros. Los objetos rituales conocidos como *nierika*, “espejos”, son tablas con agujeros para ver el mundo de los dioses. O se perciben los reflejos, o se pasa al otro lado.

Bibliografía

- Althusser, Louis, 1974 [1970], “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *La filosofía como arma de la revolución*, ed. corregida y aumentada, Siglo XXI Editores, México.
- Bloch, Maurice, 1977, *The Past and the Present in the Present*, pp. 278-292, Man (N.S.) 12.

¹⁴ Quienes buscan visiones tienen que abstenerse de mucho de lo que se asocia con la oscuridad (*t+kari*), del sueño, de bañarse y, sobre todo, de la sal y del sexo. Sin embargo, la austeridad nunca es un fin en sí mismo, toda práctica de abstinencia lleva a un momento donde se practican y se disfrutan las cosas prohibidas precisamente durante la temporada de austeridad y “castigo”.



- , 1986, *From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge Studies in Social Anthropology, Cambridge University Press, Cambridge.
- , 1989, "From Cognition to Ideology", en *Ritual, History and Power*, Monographs on Social Anthropology 58, pp. 106-136, London School of Economics, The Athlone Press, Londres.
- , 1992, *Prey Into Hunter. The Politics of Religious Experience*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Cassirer, Ernst, 1998 [1925], *Filosofía de las formas simbólicas. II. El pensamiento mítico*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Dumont, Louis, 1980 [1966], *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*, University of Chicago.
- Galinier, Jacques, 1990, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, México.
- , 1995, "El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas", en *Anales de Antropología*, 27, pp. 251-267, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Godelier, Maurice, 1982, *La production des Grandes Hommes*, Arthème Fayard, París.
- , 1998 [1996], *El enigma del don*, Paidós, Barcelona.
- Kindl, Olivia, 1997, *La jicara huichola: un microcosmos mesoamericano*, tesis de licenciatura, especialidad de etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Lévi-Strauss, Claude, 1992 [1958], *Antropología estructural*, 2a. ed., Paidós, Barcelona.
- Lumholtz, Carl, 1987, *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, Instituto Nacional Indigenista, México, [incluye: "Symbolism of the Huichol Indians" (1900) y "Decorative Art of the Huichol Indians" (1904)].
- Mauss, Marcel, 1971 [1923-1924], "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas", en *Sociología y antropología*, pp. 152-263, Tecnos, Madrid.
- Negrín, Juan, 1977, *El arte contemporáneo de los huicholes*, Universidad de Guadalajara.
- , 1986, *Nierica: Espejo entre dos mundos. Arte contemporáneo huichol*, Museo de Arte Moderno, México.
- Negrín, Juan y Johannes Neurath, 1996, "Nierika: Cuadros de estambre y cosmovisión huichola", en *Arqueología Mexicana*, IV (20), pp. 56-61, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Editorial Raíces, México.
- Neurath, Johannes, 1998, *Las fiestas de la Casa Grande. Ritual agrícola, iniciación y cosmovisión en una comunidad wixarika*, tesis de doctorado en antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Parry, Jonathan y Maurice Bloch (eds.), 1989, *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge University Press.
- Preuss, Konrad Theodor, 1907, "Die Hochzeit des Maises und andere Geschichten der Huichol-Indianer. Reisebericht III von K. Th. Preuss", en *Globus, Illustrierte Zeitschrift für Länder und Völkerkunde*, 91 (12), pp. 185-193, Brunswick.
- , 1908, "Ethnographische Ergebnisse einer Reise in die mexikanische Sierra Madre", en *Zeitschrift für Ethnologie*, 40, pp. 582-604, Berlin.
- , 1911, "Die Opferblutschale der alten Mexikaner erläutert nach Angaben der Cora-Indianer", en *Zeitschrift für Ethnologie*, 43, pp. 293-308, Berlin.
- , 1912, *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, B. G. Teubner, Leipzig.
- , 1921-1923, *Religion und Mythologie der Uitoto. Textaufnahmen und Beobachtungen bei einem Indianerstamm in Kolumbien, Südamerika*, 2 vols., Gotinga, Vanderhoek und Ruprecht.
- , 1998, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, eds.), Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Seler, Eduard, 1902-23, "Die Huichol-Indianer des Staates Jalisco in Mexico", en *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde* (C. Seler-Sachs, ed.), 3: 355-391, 5 t., Berlin.
- Van Gennep, Arnold, 1981 [1909], *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Ed. Picard, París.
- Weigand, Phil C., 1992, *Ensayos del Gran Nayar. Entre coras, huicholes y tepehuanos*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista y El Colegio de Michoacán, México.
- Zizek, Slavoj, 1992, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI Editores, México.