



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Nierika: umbral entre dos mundos.

La representación en los ritos iniciáticos
durante la peregrinación *wixarika* a *Wirikuta*.

TESINA

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIATURA EN LITERATURA

DRAMÁTICA Y TEATRO

PRESENTA:

UNAI MIQUELAJÁUREGUI

DIRECTOR DE TESINA:

VIRGINIA GÓMEZ





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis queridos padres, los dos pilares de mi vida.

A mis hermanas, Amaya y Yosune, por su gran luz.

A mi Aitona Ángel y mi Amona Teodora (q. e. p. d.).

A Tita y Abuelito, por su fuerza y tenacidad en la vida.

A mi asesora Virginia Gómez, por sus sabias enseñanzas.

A mis amigas Araceli y Guadalupe, por los buenos consejos.

A mi gran amigo Davey Royds, por su lucha en la paz mundial.

A todos mis profesores, por las herramientas que me han otorgado.

A Akira, Nico y Bamboo, por ser fuentes de alegría constante en mi vida.

ÍNDICE

• Prólogo		4
• Introducción	Representación y rito.	6
• Capítulo I	Sobre la etnia <i>wixarika</i> .	9
• Capítulo II	La iniciación ritual en la etnia <i>wixarika</i> .	11
• Capítulo III	La representación en los ritos iniciáticos durante la peregrinación a <i>Wirikuta</i>	15
• Consideraciones finales		35

Nierika: umbral entre dos mundos.

La representación en los ritos iniciáticos durante la peregrinación *wixarika* a *Wirikuta*.

Prólogo

Has visto cómo caminamos en busca del peyote.

Cómo vamos, sin comer, sin beber, con mucha voluntad.

Todos con un solo corazón. Así nos vamos haciendo huicholes.

Ésta es nuestra unidad. Esto, lo que debemos defender.

Ramón Medina Silva¹

El propósito de este artículo es examinar el rito iniciático de la etnia *wixarika* o huichola dirigido al *matewame*, durante la peregrinación a *Wirikuta*, lugar sagrado en el desierto de San Luis Potosí, visto como un código de representación.

Las formas de representación que desarrolla el hombre para plasmar un universo particular siempre se distinguen por la manera en que se estructuran y por el tipo de códigos que manejan. Estudiar un código particular de representación con la que se expresa el hombre suele motivar a estudiar otros códigos de representación.

Pensando en la representación como objeto de estudio, en enero del 2005 se fundó el Seminario de Investigación Iconológica de la Representación fundado por Virginia Gómez en el Colegio de Literatura Dramática y Teatro de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde se abordó al ritual como una forma de representación. En sus primeros estudios y desde una perspectiva multidisciplinaria, el SIIR tuvo en consideración tres aristas aparentemente inconexas: 1) las técnicas rituales de iniciación en la Grecia Antigua, 2) el área de la química cerebral ligada a los cambios de percepción producidos por el consumo de

¹ cfr. por Schultes y Hoffmann, *Plantas de los Dioses, Orígenes del uso de los alucinógenos*, FCE / Solar Servicios Editoriales, 2000, 148 p.

enteógenos² y 3) la ejecución de ciertas técnicas rituales de iniciación dentro la etnia *wixarika*³.

Dentro de la investigación anterior me avoqué a examinar el rito iniciático *wixarika* dirigido al *matewame* durante la peregrinación a *Wirikuta*. Al examinar la información me cuestioné: ¿cuál es el código de representación del rito de iniciación del *matewame* durante la peregrinación a *Wirikuta*?, ¿cuál es la función y significado de la iniciación dentro de esta etnia?

Para responder estas preguntas he revisado material antropológico, etnológico e histórico sobre este rito iniciático. La finalidad es la de observar cuál es el código de esta estructura representacional, por lo que enfoqué mi atención en la interrelación espacio-tiempo-movimiento del rito, a través de las acciones en las que interviene el *matewame*, en tanto que es el iniciado y, por tanto, sujeto principal de este rito.

² La palabra enteógeno; término cuyo significado etimológico es “devenir divino por dentro” (del griego éntheos (ενθηεος) que significa "poseído por un dios" o literamente "dios dentro de", y génos (γενος) que quiere decir "origen, nacimiento"; es un neologismo propuesto en un artículo publicado en *Journal of Psychedelic Drugs*, vol. II, núms. 1 y 2, enero-junio de 1979 por los helenistas C.A.P. Ruck, J. Bigwood, J., D. Staples, el micólogo R.G. Wasson y el botánico J. Ott. Dicho artículo fue recogido posteriormente en el libro *El camino a Eleusis*, publicado por el Fondo de Cultura Económica.

³ Palabra con la que los huicholes se autodenominan en su propia lengua. Significa ‘doctor’ según Carl Lumholtz (1986: 246), precursor noruego en el estudio etnográfico de dicha etnia.

Desde la iconología de la representación es posible decodificar un código e interpretarlo fuera de su marco cultural. Así pues, podemos pensar en la iconología como una disciplina que nos motiva a convertirnos en observadores-intérpretes de tales códigos.

Para connotar la representación es importante mencionar sus acepciones en tanto significado y valencia. El Diccionario de la Lengua Española define 'representar' como verbo transitorio que tiene su raíz etimológica en el latín *repraesentāre*, teniendo varias connotaciones:

- 1) Hacer presente una cosa con palabras o figuras que la imaginación retiene; (U. t. c. prnl.);
- 2) informar, declarar o referir;
- 3) manifestar uno el afecto del que está poseído;
- 4) recitar o ejercitar en público una obra dramática;
- 5) sustituir a uno o hacer sus veces;
- 6) ser imagen o símbolo de una cosa, o imitarla perfectamente;
- 7) aparentar una persona.⁴

Aunque el diccionario define la palabra por su significado, deja a un lado las diversas valencias que pudiera envolver. Una de las implicaciones, en tanto su valencia, es plantear a la representación como cualquier manifestación creada por el hombre al tomar elementos universales para expresar un *imago mundi* particular (cfr. a Eliade) lo que da como resultado la expresión de una cosmovisión determinada, codificada en signos y símbolos polisemánticos y multivalentes.

Diversos investigadores refieren que el ritual, como forma de representación, cobra significado dentro del marco cultural del que forma parte, ya que sólo los integrantes de la sociedad en cuestión son capaces de otorgarle valor en razón del manejo y conocimiento del

⁴ Diccionario de la Lengua Española, Real Academia Española / Editorial Espasa-Calpe (19ª edición, tomo V.), Madrid, 2001, 1143 p.

código. Por ello, dentro de su marco cultural, el código adquiere sentido y comunica. El investigador de teatro Antonio Prieto sugiere en *El teatro como vehículo de comunicación* que el rito es la más antigua manifestación del fenómeno representacional y, por ende, una de las formas primigenias de comunicación.⁵

Las formas de comunicación de la comunidad *wixarika* están inmersas en una religiosidad determinada por un código, el cual está sistematizado por el calendario ritual agrícola que ha sido aprobado y taxado por generaciones, en donde los diversos ritos entretienen cada ciclo. El fin es mantener el vínculo con lo sagrado, de tal forma que se comuniquen los valores y significados que le dan sentido a la estructura de cada comunidad para relacionarse adecuadamente con el cosmos.

El rito iniciático *wixarika* dirigido al *matewame* forma parte de este complejo ritual y contiene, en sí mismo, función y significado.

Para examinar la función y significado del rito iniciático en cuestión, tendré en cuenta las siguientes definiciones referentes al ámbito ritual propuestas por Alfredo López Austin⁶:

Ritual: Conjunto de ritos pertenecientes a una religión, a una comunidad religiosa, o destinados a un fin común.

Rito: Práctica frecuentemente pautada que se dirige a la sobrenaturaleza. Es una ceremonia compuesta casi siempre por elementos rituales heterogéneos que están encaminados a un fin preciso, lo que da a la ceremonia unidad, coherencia y, generalmente, una secuencia ininterrumpida.

Acción ritual: Hecho significativo, unitario, que constituye el elemento ceremonial de un rito.

Forma ritual: Figura o modo actual que constituye un tipo de acto común a distintos ritos.

Norma ritual: Regla de observancia en la ejecución de un rito.

⁵ Prieto y Muñoz, *El teatro como vehículo de comunicación*, Trillas, México, 1992, 52 p.

⁶ López Austin, A., "Los ritos: un juego de definiciones". En: *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, 1998, vol. VI, 34 p.

Además de las anteriores definiciones y con el objeto de interpretar y colegir el sentido de las diversas acciones donde interviene el *matewame* dentro del rito iniciático, consideraré los siguientes aspectos:

- a) Su vínculo con el ritual agrícola.
- b) Un examen de las acciones en las que interviene el *matewame*, observando la conceptualización del tiempo y el espacio en cada momento del rito en razón de lo mitológico y su complejo simbólico.
- c) Dilucidar el código de representación del rito iniciático dirigido al *matewame*.

Cada forma de representación maneja sus particularidades. La finalidad del presente trabajo es, a través del análisis mencionado, decodificar el código de representación del rito en estudio.

Capítulo I

Sobre la etnia *wixarika*.

Diversos estudios acotan que los *wixaritari* o *wirraritari* provienen de tribus chichimecas que, siendo recolectores y cazadores nómadas, migraron al sur y se establecieron en la mesa del Gran Nayar.

Los *wixaritari* utilizan la expresión *tewi niukiyari*, que significa “palabras de la gente” para designar su lengua nativa. La lengua *wixarika* pertenece a la sub-familia cora, que forma parte de la rama meridional del grupo lingüístico utoazteca.¹

Esta etnia está dispersa en un territorio de 4 mil kilómetros cuadrados² que comprende los municipios de Mexquitic y Bolaños en las regiones norte del estado de Jalisco, así como La Yesca y El Nayar en el vecino estado de Nayarit; algunos grupos minoritarios viven en los estados de Zacatecas y Durango.

Existen cinco comunidades con centros ceremoniales principales: San Andrés Cohamiata (*Tateike*), Santa Catarina Cuexcomatitlán (*Tuapurie*), San Sebastián Teponahuaxtlán (*Wautia*), Tuxpan de Bolaños (*Tutsipa*) y Guadalupe Ocotán (*Xatsitsarie*), las primeras cuatro en el norte de Jalisco y sólo la última en Nayarit.

El ciclo ritual *wixarika* se lleva a cabo de forma similar en las comunidades mencionadas, ya que se encuentra demarcado por un calendario ritual, el cual tiene como eje fundamental el crecimiento del maíz. La división entre la temporada de lluvias *witarita* y la

¹ Spencer, Robert. F. (ed.), *Many sided language*, UM, Minnesota, 1969, 779 p.

² A pesar de su extensión, el territorio *wixarika* se encuentra muy poco dotado de tierras de cultivo, el suelo es pobre en nutrientes y el clima es muy seco la segunda mitad del año, durante la temporada de secas o *paritemai*, por lo que algunos campesinos se ven obligados a hacer el coamil (forma de plantío donde se quema una porción de bosque y se siembra con estaca de madera con punta o *coa*), para cultivar principalmente maíz, caña y frijol.)

temporada de secas *paritemai* determina el tipo de actividad agrícola, así como la activación de cada rito que conforma el ciclo.

Los ritos que comprenden el complejo ritual *wixarika* son ejecutados cada año por sus comunidades siguiendo un orden particular. Las lluvias dan lugar a la “ceremonia de preparación del suelo” *Hikuri Neixa* o *Hikurirrixa*, también conocida como “fiesta del peyote”. Posteriormente los *wixaritari* celebran la “fiesta del esquite” o *Xarikixa*, en la que se reparten granos de maíz sagrado entre los participantes, quienes lo sembrarán posteriormente en sus respectivos ranchos. La siguiente ceremonia es *Namawita Neixa*, cuando se queman hojas de maíz para abonar el coamil. Los granos se siembran en la siguiente ceremonia, la “fiesta de la siembra del maíz” o *Tatei Tewayewitini*. A mediados de septiembre, se hace la “ceremonia de las lluvias” o *Mawarixa*, también conocida como “fiesta del toro”, porque es costumbre *wixarika* sacrificar un toro en el coamil y asperjar con su sangre la tierra.

Cuando las lluvias cesan, se celebra la fiesta del elote o de los primeros frutos *Tatei Neixa*, que representa el cambio de estación de la época de lluvias a la época de secas. “En esta fiesta la gente se despide de las diosas de la lluvia que se van en esta época del año”.³ Posteriormente comienzan los preparativos para la peregrinación a *Wirikuta*.

En términos generales, los *wixaritari* conciben la vida en razón de una estructura simbólica y calendarizada donde se amalgaman los fenómenos naturales con el crecimiento y fertilidad de los individuos, amasados por disposiciones divinas; de ahí que conciben necesario generar adecuados vínculos con lo sagrado, por lo que es prioritaria la iniciación. Dentro del calendario agrícola, el rito iniciático del *matewame* se efectúa en el trayecto a *Wirikuta*, durante los áridos calores de la temporada seca.

³ Neurath, J., “El centro ceremonial Tukipa en la comunidad huichol Tiapurie”. En: Ingrid Geist (coord.), *Procesos de escenificación y contextos rituales*, Plaza y Valdés / Universidad Iberoamericana, México, 1996, 301 p.

Capítulo II

La iniciación ritual en la etnia *wixarika*.

Cuando un *wixarika* realiza algo por primera vez o cuando es instruido en cierta práctica se considera iniciado, alguien que comienza a adentrarse en algún aspecto de su vida y se aproxima a un estatus distinto.

Los ritos iniciáticos están vinculados a la noción de umbral, lo que simboliza el paso entre niveles, estados, estatus o regiones, con el propósito de generar y mantener la unión con lo sagrado. En términos generales, un umbral es el punto o la línea que divide esto de aquello, el uno de los otros, lo nuevo de lo viejo, lo profano de lo sagrado.

Dentro de la etnia, el primer umbral iniciático es *Niweyameya* o vagina. El nacimiento es el tránsito por el umbral que divide al útero-cueva del mundo exterior, lo líquido de lo seco, lo que emana de un principio para situarse en otro. Así, este instante es aquí-ahora alternativamente, flujo y reflujo, expansión y reintegración, luz y oscuridad; es por un instante la entrada y salida del cosmos, siendo un juego velado y revelado, perpetuo y terrible, de la ilusión del hombre de querer explicarse de donde viene y a donde va.

Los *wixaritari* explican su existencia en función del tránsito de puertas o umbrales. Quizá sea por esta razón que, para ellos, toda entidad se viste de constante transformación, abriendo y cerrando ciclos, y cuando un niño *wixarika* traspasa el umbral de nacimiento, comienza su siembra de vida para arar su existencia, mejorar su visión, enderezar su corazón y así segar el camino hacia su muerte. Así, la progresión de niño-joven-adulto-anciano está señalada por un complejo de ritos iniciáticos extremadamente complejos que han sido denominados por el antropólogo Arnold van Gennep como “rites de passage” o ritos de paso, explicando que son: “ritos que acompañan a cualquier tipo de cambio de lugar, de posición

social, de estado o de edad. Este tipo de ritos incluyen tres fases: separación, margen (o *limen*) y agregación”.¹

Para ejemplificar lo anterior y vincularlo con los ritos iniciáticos dirigidos al *matewame* durante la peregrinación a *Wirikuta*, resulta útil remontarnos al rito de bautizo-presentación conocido como fiesta de los primeros frutos o *Tatei Neixa*. En este, el proceso pre-liminal se establece cuando el niño es bañado con agua procedente de algún manantial sagrado o del Océano Pacífico, *Haramaratsie*. Esta es la fase de la separación, en la que se construye un *tsikiri* u ojo de Dios. En el estadio liminal, al niño se le induce, por medio de los cantos del *mara´akame*, para hacer un recorrido imaginario a *Wirikuta*. En esta fase cruza el umbral (*limen* o margen) y a la mañana siguiente se procede a la agregación ingiriendo los primeros frutos y la carne del toro sacrificado. Para dejar de ser *tuguai nurizri*, es decir, “los que no han cumplido”, y transformarse en *werrikari* o “águilas”, tienen que realizar esta ceremonia cinco años consecutivos.

Ser iniciado corresponde al cierre de un ciclo, y para poder lograrse debe repetirse cinco veces. Todas aquellas cosas que están bien hechas y completas serán caracterizadas por este número, ya que está relacionado a la mitología:

-Yo hice todo en cinco días- le dijo Nakawé, la madre de los dioses, a *Kayaumari*, estableciéndose desde entonces el patrón temporal y espacial al que deberá someterse el pueblo huichol. (...) El número cinco los gobierna, ellos tienen que hacer las cosas cinco veces, dirigen sus ofrendas a los dioses de cada punto cardinal y hacia el centro de la tierra que ocupa *Tatevari*, el Abuelo Fuego. El patrón temporal, cuando se aplica a las épocas remotas, es cambiante. Un día o un paso pueden significar cinco días, cinco años, cinco pasos, pero nunca tres ni cuatro. El camino a *Viricota* tiene cinco puertas mágicas. El

¹ Turner, Victor, *Ndembu divination: Its symbolism and techniques*, Manchester University Press, (Rhodes-Livingstone, 31.), Manchester, 1961, 113 p.

Leunar, Cerro del Quemado en San Luis Potosí, tiene cinco altares azules. Existen cinco venados macho y cinco venados hembra, cinco águilas principales, y por lo tanto, son cinco los *muvieris*² que manejan los chamanes. Hay cinco mares. El mundo se creó en cinco días, sus rituales están divididos en cinco partes.³

Los dos momentos liminales en el ciclo agrícola exigen ritos de paso que se celebran en el centro ceremonial y, a la vez, corresponden a momentos claves en la mitología *wixarika*. Tanto el *matewame* que va a iniciarse como jicarero o *xukurikame*, como el jicarero que va a iniciarse como *maráakame*, tienen que viajar cinco veces a *Wirikuta* con sus respectivos cargos y, en cada travesía, atravesar los cinco umbrales. Este número responde a un patrón simbólico⁴ dentro de la etnia. Para el *wixarika* la utilización de símbolos conlleva una transformación del cuerpo y de los espacios a su alrededor, en terrenos comunicativos ensamblados y completos. De esta forma, los ritos iniciáticos de la etnia, están enlazados y estructurados con un armazón simbólico ordenado por el número cinco.

Cada rito *wixarika* hace referencia a distintos fragmentos de su mitología, los cuales están cimentados en un complejo simbólico. Me evocaré a examinar vínculos que existen

² Los *muvieri* son varas cubiertas de hilo que sostiene amarradas algunas plumas de águila. Es el objeto más importante de la parafernalia chamánica. El chamán tiene siete o cinco *muvieris* hechos con las águilas cazadas por el *Watemukame* en el tiempo originario. Algunas veces también cuelgan una cola de serpiente de cascabel. Se guardan en un estuche de palma y el hecho de que tengan plumas de águila o halcón les da un significado de sabiduría, valor y protección, de alguien que puede ver mucho, como un águila. Se usan para curar y bendecir, para conocer los designios de los dioses, atraer a los muertos, adivinar el futuro. Sobre todo para saber lo que pasa en el cielo, la tierra y el inframundo. (cfr. a Benítez, 1968: 543).

³ Benítez, Fernando, *Los Huicholes*, Ediciones ERA, (*Los indios de México*, Serie Mayor, 2), México, 1968, 521-522 pp.

⁴ El símbolo, desde su función polisemántica y multivalente, desempeña un papel importante en el proceso cognoscitivo, ya que actúa en el área no discursiva de la percepción, atañendo directamente al sistema límbico; por lo que quizá despierte al inconsciente personal.

entre lo mitológico y cada acción en donde interviene el *matewame* en los ritos iniciáticos durante la peregrinación a *Wirikuta*.

Como investigador de la Historia de las Religiones, Mircea Eliade considera que el hilo conductor del mito radica en las hazañas de los héroes y seres sobrenaturales que son ‘modelos ejemplares’ a seguir por los actuantes del rito, lo cual tiene como fin apuntalar su realidad en tanto que ésta es ‘verdadera’, ya que trasciende de lo profano a lo sagrado. (cfr. a Eliade, 1999: 14).

Capítulo III

La representación en los ritos iniciáticos durante la peregrinación a *Wirikuta*.

La peregrinación a *Wirikuta* es conocida entre los *wixaritari* como *Tatewarí* Huajuyé o “camino del Abuelo Fuego”, aunque también se le llama *Páriyatsié yeyá*, “el camino que lleva a *Páriyatsié*”, ya que el cerro *Paritekia* es el lugar sagrado en *Wirikuta* donde moran las deidades solares y del amanecer. Cuando la ruta se recorre hacia *Wirikuta*, se le nombra “camino de los jicareros”, *Xukuritámete* Huajuyé. Cuando se recorre de regreso, hacia la Sierra Madre Oriental, se le nombra “camino de los peyoteros”, *Hikuritámete* Huajuyé. Es por esta razón que los peregrinos que se dirigen a *Wirikuta* se llaman jicareros o *xukuritame* (de *xukuri* o jícara ritual) y cuando regresan se denominan peyoteros o *hikuritame*.

Es probable que este rito tenga sustento en el mito del origen de la jícara votiva. Acorde a este, Lumholtz explica como la *xukuri* o jícara nació de la cabeza de una gacela en un lugar llamado *Watetiapa*, cerca de *Haramaratsie*, en el Océano Pacífico. El Hermano Mayor *Tamatz Kayaumari*, junto con otros dioses, moldeó el mundo a partir de esas jícaras y flechas ceremoniales. Para esto, ungieron la jícara con sangre de una gacela que tenía forma de mujer, con lo que ofendieron a los habitantes del inframundo y empezó una batalla. Según esta narración, *Kayaumari* arrebató de sus contrincantes un cuenco votivo que contenía *hikuri*. Luego de librar la batalla, el Venado Azul enseñó a los ancestros que la manera de obtener favores de los dioses era decorando una jícara o *xukuri* y ofrendándoselas en sus moradas sagradas. Según esta vertiente de la narración mítica, del venado proviene todo, incluso los demás dioses. Agregando, en razón del venado, Benítez explica que de los cuernos de *Watemukame*, que su hermano *Tamatz Kayaumari* le quitó en *Leunar*, salieron siete *muvieris*, dos peyotes que dieron lugar a los demás peyotes, un espejo en forma de *nierika* y un escudo redondo representando la cara del venado, la jícara y la vela de *Tamatz*. Todos estos

elementos serán de vital importancia en los actos rituales, puesto que, al ser utilizados, hacen explícita su conexión con las entidades divinas.

Dada la estrecha correlación de *Kayaumari* con la creación del mundo y los demás dioses, es considerado por la etnia como el primer *mara'akame* y como la deidad mensajera entre los dioses. Por medio de invocaciones y cantos, el *mara'akame* o guía espiritual *wixarika*, utiliza su *muvieri* y se comunica con *Kayaumari* para que extienda su mensaje entre las demás deidades. Por ello, el *mara'akame* es el guía durante la peregrinación y funciona como nexo entre las deidades y los peregrinos.

El rito comienza con los preparativos, los cuales tienen que llevarse a cabo minuciosamente para obtener un buen resultado. Puede ser que una función de la preparación sea la de mantener contacto con la tradición, el pasado, los antepasados, el tiempo del sueño y el presente eterno. Esto, debido a que la preparación tal vez tiene la cualidad de activar y poner en acción la tradición. Los preparativos exactos aseguran que el nexo entre lo pasado mítico-sagrado y lo presente cotidiano-profano no se desquebraje.

En el ámbito de la representación, cuando se hacen los preparativos para iniciar la larga caminata, los participantes adquieren funciones diversas a desempeñar, brindando la posibilidad de que cada integrante del grupo se avoque a organizar un elemento distinto del rito. Cuando todos los preparativos están listos, un grupo de unos veinte peregrinos se dispone para salir de su comunidad, y el *matewame*, aquél que va por primera vez a *Wirikuta*, tendrá una experiencia ritual en donde hará el mismo recorrido que los dioses y sus antepasados, mientras camina el mismo sendero por el cual voló imaginariamente sobre las alas del águila *Werika Wimari* por cinco veces en su infancia, en el rito de los primeros frutos. De acuerdo a Fernando Benítez, el objetivo principal de esta peregrinación es, para los *wixaritari*, ver y comunicarse con los dioses para pedir salud, lluvia para las cosechas y una buena procreación,

además de que es el momento en el que se recolecta agua sagrada de los manantiales aledaños así como el cactus enteógeno *hikuri* o peyote. (cfr. a Benítez, 1968: 276).

Junto con el venado y el maíz, el *hikuri* conforma una trinidad simbólica de tiempo, espacio y acción. Dicha trinidad simbólica permite observar la importancia de las cacerías de venado, dado que en el venado se hace manifiesto *Kayaumari* manifestado como guía que abre el camino de los participantes del rito. Es por ello que a este rito le antecede la caza del venado, factor que se explica de la siguiente forma en el mito:

-“Dime Aurratemai, dime Nakawé: ¿Cómo haremos para que los niños no sigan enfermándose?” –pregunta Kallaumari.

-“Esta es nuestra respuesta: hagan una flecha, una jícara, una vela. Después deben cazar un venado. Si hay vida para los niños, un venado debe morir.”

Fin de la Tercera Canción del Peyote.¹

Visto así, el venado cumple la función simbólica de mensajero del sol, ya que es el único que puede acercarse a éste sin quemarse. En la mitología, el gran venado azul, Nuestro Hermano *Tamatz Kayaumari*, fue el único de los dioses que pudo acercarse a Tayaupá, la deidad solar, para empujarlo con sus cuernos y que así dejara de quemar, por su cercanía, a los seres del mundo. Quizá sea por esto que tengan la creencia de que el alma o *kupuri* del venado sacrificado cumpla con la función de llevar el mensaje a *Tamatz Kayaumari*, de que los peregrinos están preparándose para ir a *Wirikuta*.

Antes de herir al venado, los *wixaritari* le piden permiso a *Tamatz Marrakuarrí*, Nuestro Hermano el Señor de los Venados y deidad de la caza con el nombre de *Tamatz Paritzika*; para utilizar su sangre, su piel y sus cuernos como ofrenda, además de tomar su carne como alimento, y que así se envíe el mensaje a los dioses.

¹ Benítez, Fernando, *En la tierra mágica del peyote*, Ediciones Era, México, 2001, 90 p.

Durante muchos días, después de la cacería del venado, en la sierra resuena el *tepu* o tambor sagrado, convocando a la fiesta. Los *mara'akate* cantan los mitos del diluvio y del origen del maíz. “En el oriente ya se avecinan los dioses de la estación seca con su cortejo de oros y visiones alucinantes.”² Es momento de que el *kawiteru*, autoridad tradicional de cada comunidad, junto con el *martoma*, autoridad religiosa, comience a organizar la próxima cacería simbólica del venado (la peregrinación es concebida como cacería porque, como he dicho antes, del *hikuri* nació del gran venado mitológico). Los candidatos para la peregrinación tuvieron que practicar un largo tiempo de abstinencia sexual y ayuno. También es norma ritual abstenerse de consumir sal y carne antes, durante, y después de la peregrinación. Esto fortalecerá sus cuerpos y los hará ligeros, para que puedan aguantar con bien la travesía. La peregrinación supone un sacrificio y una exigencia de pureza absoluta. La carne, que constituye el principal *kaunari* o falta, es el rasgo más persistente de lo profano. A fin de ser dignos de comulgar con el Divino Luminoso, deben purificarse mediante una confesión general y una serie de escrupulosas y detalladas limpias rituales.

Una noche antes de emprender la marcha a *Wirikuta*, se acude a *Teakata*, la caverna de *Tatewarí*, el Abuelo Fuego, para hacer una velación con el fin de exhortar a la deidad para que los proteja y les permita emprender una travesía segura y feliz. En el recorrido, caminan durante toda la noche recogiendo leña para alimentar al Abuelo Fuego. Al llegar a la caverna depositan las ofrendas y el *mara'akame* enciende el fuego sagrado con pedernales. Los participantes velan esa noche o *t'karipa*, mientras el *mara'akame* canta los mitos del origen del fuego y el tlacuache o zarigüeya. Esta es la primera oportunidad del *matewame* para enterarse de las versiones completas de los mitos. Representa una forma de transmisión de conocimientos en donde la experiencia liminal de sacrificios y visiones forma la esencia de la iniciación en cierce.

² *Ibid.*, 118 p.

Al terminar el canto, el *mara'akame* limpia y bendice los huaraches de todos con su *muveri*, con el objetivo de que nadie se lastime los pies durante el viaje a la tierra santa de oriente, significando quizá, la limpia de la raíz del hombre, que son sus pies, para poder pasar sin peligro del espacio profano al espacio sagrado. De esta forma se delimita el espacio, no sólo en límites geográficos, también en tanto su significado y valencia.

Al siguiente amanecer o *xuturi*, el grupo despierta y emprende el retorno al *tuki* de la comunidad y, durante el camino, recogen leña suficiente para que permanezca encendido el fuego del templo hasta su regreso. Antes de iniciar la peregrinación se instituyen las normas rituales:

- Antes y durante el trayecto se abstienen de consumir sal, carne, así como de tener relaciones sexuales.
- Deben conservar el lugar asignado en la formación.
- Mantener el ritmo de paso del guía.
- Estar alegre o *temawierika* durante el viaje.
- Las jornadas se inician al alba y se detienen hasta el crepúsculo sin descanso.
- Primordialmente comen una muy leve ración de maíz en la mañana y en la tarde.
- Deben avisar si necesitan pararse para que se detengan todos.
- Cada atardecer los *tunurite* (como también se les llama a los peregrinos con cargos distintos al *matewame*, al *mara'akame* y a los cantadores) deberán recolectar leña. Durante la noche, que simboliza lo oscuro, frío, misterioso y femenino, es necesario mantener la hoguera encendida para que no ser tragados la oscuridad.
- Nunca olvidar su calendario-guía, la cuerda de los días, establecido en el *tukipa*.

Se designan a los jicareros según los sueños del *kawiteru*, quien observa el mundo de los dioses en sus visiones oníricas y escoge los cargos de cada uno de los peregrinos. Entonces, durante la siguiente noche se hace una velación en el *tuki* y el *kawiteru* nombrará a cada

peregrino, asignándole su *xukuri* o jícara ritual, la cual representa a una deidad. Junto con la flecha, la jícara es la mayor ofrenda para los dioses. Las flechas representan la feminidad del venado, así como el *muvieri* a la masculinidad de este.

Es por esto que cada jicarero tiene una función especial dentro del rito, algunos están encargados de cantar mientras otros hacen plegarias determinadas. Al jicarero que encarna a *Tamatz Kayaumari*, por ejemplo, se le denomina *Tsaurixika* y al que encarna a *Tatewarí* se le nombra con el mismo nombre, *Tatewarí*. El *mara'akame* principal del grupo lleva consigo un bule con sangre del venado que cazaron, así como la cabeza y cornamenta del animal; un *muvieri* que le servirá para bendecir, comunicarse con las deidades y para abrir y cerrar puertas, un *yakwai* o bule que contiene tabaco silvestre *awakame*, el cuál le servirá para encontrar con facilidad al *hikuri* o peyote; y una *nierika* en forma de espejo redondo que le permitirá ver e invocar a las nubes. El término *nierika* “expresa la concepción *wixarika* de imagen o representación y significa ojo de dios, escudo de malla redondo, parte central y sagrada del coamil, retrato, rostro o espejo.”³ Según el mito cosmogónico los dioses emergieron del inframundo a la Madre Tierra gracias a que *Kayaumari* halló la *nierika* o puerta de entrada. La *nierika* unifica el espíritu de las cosas y los mundos. Por ella cobran vida todos los seres. Para obtener *nierika* en el sentido de “don de ver”, los peregrinos tienen que realizar técnicas rituales muy específicas y rigurosas. Durante toda la peregrinación, los jicareros se someten a prácticas de austeridad y purificación: ayuno, velación y confesión. Solamente así podrán obtener el don de ver lo sagrado cuando arriben al desierto e ingieran la luminosa cactácea.

Esa misma noche, el *kawiteru* que cuidará a las mujeres de los peregrinos, denominado *Teomana* por esta tarea, establece el día de salida para la peregrinación y se fija un calendario

³ Kindl, Olivia, *La jícara huichola, Un microcosmos mesoamericano*, CONACULTA-INAH/ Universidad de Guadalajara, (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), México, 2003, 270p.

para marcar el tiempo que durará el viaje, representado por una cuerda llamada *wikurra*, la cual está anudada con tantos nudos por días de viaje. Esta cuerda quedará al cuidado del *Teomana* y las mujeres, quienes tendrán que reunirse en el *tukipa* cada noche para desatar un nudo, mantener el fuego prendido y pedir protección para sus maridos. Asimismo, el *Teomana* les indicará a las mujeres cuando los caminantes lleguen a algún sitio sagrado, para que guarden ayuno. Ellas tampoco pueden probar sal, carne o tener relaciones sexuales, es una promesa que todos deben cumplir para el éxito del rito. El lado femenino de la comunidad se mantendrá unido en el templo denominado *tukipa*, construido por los hombres, mientras el lado masculino peregrinará por el templo de los dioses.

El *tukipa* o *ririki* es el centro ceremonial de los *wixaritari*. Su construcción rectangular u ovalada, demarcada por cuatro puntos cardinales, tiene un quinto punto en el centro que consiste en una estancia circular denominada *tuki* (lo que en náhuatl es el *calliwey*, o “casa de los dioses”). Éste se sostiene por pilares en un nivel bajo el suelo del *ririki* o *tukipa*, como simbolización del inframundo. En cada *tuki* existe una hoguera sacra y un altar llamado *itari*. Además del *tuki*, existen templos menores llamados *xirikite*, los cuales representan los sitios sagrados del mundo *wixarika* y las deidades que ahí moran. Es posible encontrar correspondencias simbólicas que asocian los templos *xirikite* con las diferentes deidades, los cinco rumbos del mundo, los niveles horizontales del cosmos (el inframundo y el mundo superior), así como los miembros de la jerarquía del *tukipa*.

Mientras hacen la velación dentro del *tuki*, se establecen los sitios sagrados que visitarán, el tiempo que se quedarán en cada lugar, así como el tiempo que tardarán en regresar; también se define el orden en el que irán formados los participantes a lo largo del camino. Generalmente la fila comienza con el guía o portador de las flechas *irikwákame*, y le

sigue el *mara'akame* que guía la expedición. Luego irá el cantador o *nauxatame*, quien porta un *shawere*⁴ o violín, un *tepu* (tambor ceremonial), o un *kanari* (guitarra pequeña).

En la formación continúa el *matewame* y al final de la fila caminará el guardián de los peregrinos. Tanto el *irikwákame* como el *nauxatame* son curanderos-cantadores que anteriormente han tenido varios cargos de jicareros pero que, como pasantes a *mara'akame*, ya no son considerados jicareros.

A cada quien se le da una porción de alimentos y ofrendas para transportar. Estar ligero es indispensable para no cansarse y convertirse en caminantes silenciosos, *yukaye kukame*, por lo que se lleva lo mínimo y se reparte el peso entre todos.

Entre las ofrendas que lleva el *xukurikame* hay velas, jícaras hechas de bules partidos decorados; *tsikiri* o rombos de estambre que apuntan los cinco rumbos del mundo, galletas, chocolates y flechas votivas. Éstas son necesarias para la renovación del cosmos, ya que conforman para el *wixarika* el vehículo que restaura el equilibrio en el mundo de los dioses.

El camino suele verse como una apertura hacia lo alto que asegura la comunicación con los dioses. Tiene cinco puertas mágicas custodiadas por venados que el *mara'akame* abre con su *muveri*. A partir de *Tatei Matinieri*, el espacio se transforma en un templo (*ririki o tukipa*), en una escala gigantesca que asciende a las altas mesas y a la cumbre del Leunar. Avanzar por el espacio supone alejarse lentamente de lo cotidiano para penetrar progresivamente en lo sagrado.

Durante este recorrido dejan ofrendas en múltiples y variados sitios sagrados, lo cual depende de la comunidad de la cual se parte. Sin embargo, todas las rutas tienen que pasar por

⁴ En el mundo *wixarika* el violín está asociado al *kieri*, el hermano oscuro del *hikuri*. Es un árbol sagrado en Kierimanave habitado por un soberano llamado Kieritevillare, quien enseña a tocar el violín en forma de niño y está ligado a la cacería del venado, por lo que se le hacen ofrendas. El *kieri* (*Solandra brevicalyx*) es un enteógeno que para los *wixaritari* es el 'opuesto complementario' del *híkuri* y está asociado a lo oscuro y produce locura. (cfr. a Benítez, 1968.)

cinco espacios liminales que se conciben como umbrales o *nierika*. Para atravesarlos deben realizar ciertas acciones rituales, necesarias para poder traspasar con bien. Entre estas acciones rituales está la confesión de las faltas, el cambio de nombre de todas las cosas o el pintarse la cara con *´uxa*, raíz amarilla con la que los dioses se pintaron antes de entrar a *Wirikuta*, acciones precedidas y concluidas por el mágico movimiento del *muvieri*, efectuado por el *mará´akame* que los guía.

Los umbrales o *liminis* (*limen* en plural, que significa umbral, dintel, puerta o entrada en latín) que cruzan en sus recorridos son: 1) la Puerta del Viento, 2) la Puerta del Venado, 3) la Puerta de las Madres del Agua, 4) la Puerta de las Nubes y 5) la Puerta de Nuestro Hermano Cola de Venado. Antes de traspasar cada umbral, el *matewame*, los *xukuritamete* y los *mará´akate* tienen que realizar las acciones rituales correspondientes. Dichos umbrales o situaciones liminales son representados por los *wixaritari* por el *imumui*, o escalera de los dioses, con la que ascendieron en su peregrinación a *Wirikuta*. Según Lumholtz, este pequeño pedazo de piedra donde están tallados cinco escalones representa la escalera de los dioses. Para Zingg representa los viajes que hicieron el Abuelo Fuego y el Bisabuelo Cola de Venado en busca del peyote. "La mitología-escribe Zingg- revela que *Kayaumari* hizo el primer *imumui* para liberar al Padre Sol del inframundo."⁵

Cuando el *mará´akame* pone cuatro velas en los cuatro rumbos cardinales de un círculo y una quinta en el centro sobre una jícara con tejuino, posiblemente se está representando a los cinco escalones del *imumui* y los cinco postes de madera de brasil que sostienen al cielo. Como esta madera se pudre con el tiempo y el cielo podría venirse abajo, este acto ritual quizás tiene como objetivo renovar dichos soportes simbólicos mediante las velas sagradas. Según el mito, para aminorar el calor que estaba quemando al mundo por la cercanía del sol,

⁵ cfr. por Benítez, Fernando, *Los Huicholes*, Ediciones ERA, (*Los indios de México*, Serie Mayor, 2), México, 1968, 526-527 pp.

Tatewarí ordenó que se alzaran árboles palo brasil en cada una de las cuatro regiones del mundo y un quinto en el centro sagrado. *Tatewarí* pidió ayuda a *Tamatz Kayaumari*, Nuestro Hermano Venado Azul, quien creó al peyote *hikuri* con su corazón o *íyari*. *Kayaumari* enseñó a la gente a construir la *úwéni*⁶ cuando él mismo construyó una para ayudar al cansado Sol.

Se inicia el viaje y el *mara'akame* invoca a los cinco rumbos del mundo con su *muviери* mientras los peregrinos se colocan en la formación asignada. El grupo de jicareros no solamente representa una imagen del cosmos ordenado, con sus cinco rumbos, dioses y lugares sagrados; sino que, entre constantes bromas contrastando con su halo de sacralidad, forman un elemento heterogéneo, un conjunto de personajes liminales que se proponen revivir el tiempo original-mítico de los dioses.

Antes de legar al primer punto de descanso se lleva a cabo la acción ritual de cambio de nombres, por lo que se dividen en dos filas mientras caminan, una representa a *Tatewarí*, el Abuelo Fuego y la otra a *Tatei Yurianaka*, la Madre Tierra. Entre los integrantes de ambas filas se renombran. Al llegar al primer punto, se enciende ritualmente la hoguera mientras se narra el mito de origen del sol. Con esta música danzan toda la noche, integrándose como grupo y generando cohesión social. El día siguiente, luego de transitar por varios sitios, duermen en *Rurahue Muyeca*. El *mara'akame* vuelve a limpiar con zacate a los jicareros para quitarles el polvo y el cansancio y después lanza el zacate al fuego para que se purifique. Todo debe estar santificado para agrandar a los dioses. Luego de cinco días de trayecto desde su salida, los peregrinos llegan al primer umbral iniciático.

1) La Puerta del Venado

Wakurikitenie es la Puerta de *Ririkita*, guardada por el venado *Wakuri*. Antes de

⁶ La *úwéni* es la característica silla de cestería en la que se sienta el *mara'akame*, considerada como otro elemento vital para el ritual *wixarika*.

cruzarla, es norma ritual que el *matewame*, aquél “que no ha visto pero que podrá ver”⁷ se vende los ojos para que la belleza y resplandor de los dioses no lo ciegue ni lo vuelva loco. Anteriormente en *Teakata* se le ha pedido al dios de los ciegos, *Kupemete*, que proteja a los neófitos de la ceguera. El *mara’akame* invoca a *Wakuri*, protector del lugar, para darle las gracias por permitir que crucen el sitio. Después de limpiarse el cansancio con el zacate marchan mientras meditan sobre sus *kaunaris* o faltas; disponiéndose para la inminente confesión que les espera al atardecer.

Luego de una ardua jornada de ayuno total arriban a la Mesa de Menatzie. Acto seguido de recolectar leña, durante la noche, se enciende al Abuelo Fuego invocando los cinco puntos y los neófitos retoman el orden asignado y se sientan alrededor de la hoguera. Prender el fuego es un acto ritual muy importante que se repite muy frecuentemente en la ritualidad *wixarika*. El primer leño o *muritarieya*, es considerado la almohada de *Tatewari* y antes de encenderlo es consagrado al dios solar y bendecido con el *muvieri*. Estar alineados al sol es indispensables por lo que, cuando se dirigen a *Wirikuta* la cabeza del fuego debe apuntar al oriente y cuando van de regreso, el *mara’akame* tiene que hacer el acto ritual de voltear al fuego para que desde ese momento hasta la llegada, el fuego se alinie hacia el poniente. Al fuego se le habla y se le observa, incluso se le alimenta con ofrendas y libaciones ya que, en los tiempos originales, cuando se creó el mundo, el Abuelo Fuego fue el primero entre los dioses de comer los frutos que brotaron de la Madre Tierra, como se expresa en la tercer canción del peyote: “Ah, -dice el Abuelo Fuego-, ya que los dioses no saben comer yo comeré por ellos.”⁸ El canto de este mito de origen indica claramente el modelo ejemplar para el acto ritual de alimentar al fuego antes de poder comer.

2) La Puerta del Viento

⁷ *Ibid.*, 530 p.

⁸ *Ibid.*, 138 p.

Cuando han subido a *Ruravemuyeka* o Cerro de la Estrella en Zacatecas, el *maraka'ame* dice que es hora de hacer la limpia de los corazones con la cuerda de los *kaunaris* o faltas. Esta es la prueba principal que exige la puerta del Viento, guardada por *Tamatz Eka Teivati*, Nuestro Hermano Mayor el Viento, ya que deben purificarse totalmente para poder lograr su cometido. Después de la acción ritual de encender la hoguera, cada peregrino, frente a la lumbre, confiesa sus faltas (robos, mentiras, infidelidades). Cada *kaunari* o falta es anudada en una cuerda. Tanto los *mara'akate*, como los *xukurikate* y los *matewate*, tienen que anudar en la cuerda de los *kaunaris* cada una de las transgresiones o faltas que han hecho, mientras lo confiesan en voz alta hacia el fuego. Al finalizar la confesión de todos, las cuerdas de los *kaunaris* se arrojan a la lumbre para que queme las infracciones y los participantes queden absueltos. El fuego purifica a los integrantes. Esta acción ritual pertenece a los ritos de confesión y penitencia, los cuales se proponen descargar al grupo o a la persona del peso de la falta.

Después de alimentar al fuego y dejar ofrendas en la Piedra Cuadrada y la Piedra de la Estrella en honor de los dioses que ahí habitan, se elige un compañero de viaje para cargarlo y cruzarlo por encima del fuego. Más tarde fuman tabaco silvestre para sellar la amistad. El *awakame* o tabaco silvestre representa el corazón del fuego. Sirve para guiarlos en la peregrinación y para descubrir al peyote. En el mundo *wixarika* es una planta particularmente sagrada, que ahuyenta a los demonios y a los animales dañinos cuando se enciende con fuego, de otra manera sirve para guiarlos al *hikuri*.

Antes del alba se levantan mientras tocan sus instrumentos y el *mara'akame* canta pidiendo protección para los peregrinos, quienes danzan frente al fuego Entre rezos y velas encendidas, arriba el amanecer. Sin haber dormido, reinicia la caminata. Entonces el *mara'akame* utiliza el *awakame* o tabaco deteniéndolo con sus labios con el propósito de que este lo guíe hasta *Tatei Matinieri*, el recinto de las Madres del Agua.

Los *matewate* caminan, nuevamente con los ojos vendados, hacia la Puerta del Águila o del Viento. Quizá después de tantas velaciones y ayunos el cuerpo del *matewame* genera un estado alterado de percepción. La confesión, la reflexión, la introspección y la meditación son algunas de las acciones rituales que funcionan como técnicas para generar cambios de percepción de la realidad y modificar el panorama de los participantes del rito. En estos casos existe un proceso de reevaluación impulsada por la *renovatio* (cfr. a Eliade) la cual tiene la capacidad de reordenar, reorganizar y reparar el microcosmos y el macrocosmos, es decir, la psique del individuo y el universo que contiene. Lo anterior me lleva a dilucidar que en el tránsito por este umbral, el cambio de percepción producido por las técnicas rituales efectuadas por el *matewame* desde su partida, genera un proceso reevaluativo en su sistema cognoscitivo.

Antes de cruzar el umbral, el *mara'akame* limpia con su *muvieri* a los peregrinos. Los *matewate* continúan caminando sin ver, confiando plenamente en su guía. Vendarse los ojos quizá propicia la posesión o la supresión de la identidad. En el contexto del rito, el concepto de 'posesión' puede ser interpretado como la adopción de una personalidad ajena, la cual revitaliza la percepción del individuo. Como explica el antropólogo Donald Corby, "cubrirse el rostro con una máscara equivale a suprimir temporalmente la identidad y el alma del portador de la máscara del mundo cotidiano." (1980: 3). El cambio o supresión de la identidad promovido por el rito iniciático *wixarika*, quizá propicie al cambio en la percepción de la realidad. Se adopta la máscara y con ella otros ojos con los cuales ver el universo.

Los peregrinos continúan su jornada y, al atardecer, se detienen en *Urumutiú* para dejar ofrendas y adornar sus flechas con plumas de águila o halcón. Pasando el pueblo de Villa de Ramos los *matewate* se vuelven a vendar los ojos y comienzan los cantos para que las deidades los reconozcan mientras se aproximan a la Puerta de las Aguas Sagradas. Transitan

por la zona, pasan la noche y al día siguiente, una vez más, los *matewate* caminan con los ojos tapados.

3) La Puerta de Las Madres del Agua

Los *xukuritamete*, en su tránsito hacia el oriente, dejan ofrendas a las diversas deidades de los lugares sagrados y mientras reposan o andan, rememoran las historias que se relataban los antepasados acerca de la creación, las deidades y los ancestros que tenían el “don de ver la estructura del mundo”.

Después de atravesar Zacatecas, entre ramas secas de huizache, los peregrinos hacen los bultos de *macuche*, es decir, envuelven tabaco silvestre en hojas de maíz que crece en la sierra y lo meten en sus bules. Según ellos, el tabaco da buen corazón, buenos pensamientos y los conduce hacia *Tatei Matinieri*, cerca de un poblado llamado Agua Hedionda, en San Luis Potosí. Estos manantiales, pozos y charcos, conforman un eslabón fundamental en la ruta del Divino Luminoso. Probablemente, todo lo que se refiere a la fecundidad, al nacimiento, a la salud, y a la fertilidad, tiene su fuente en dichos manantiales, de los cuales consideran que deviene la fuerza y la vitalidad.

Al llegar a *Tatei Matinieri*, la “casa de las madres”, acuden primeramente a un pozo donde habita *Tamatz Paritzika*, Nuestro Hermano Venado, deidad de la caza, quien dejó ahí su agua para que los *matewate* fueran bautizados. Aquí, frente al manantial se desvendan a los *matewate*. A continuación el *mara'akame* toma agua del manantial con su jícara y la derrama sobre la cabeza de los neófitos, consumando el ‘bautizo’ de sus nuevos nombres asignados, nombres secretos con los que se presentarán a los dioses.

Ulteriormente los peregrinos saludan a todas las diosas de *Tatei Matinieri*, se prenden velas, se entregan las ofrendas de la familia y se pide lluvia para las cosechas. Una acción ritual de gran contenido simbólico es la de ungir cinco elotes tiernos con sangre de toro o de venado y amarrarlos a una flecha, muy probablemente con el sentido de hacer una petición por

el crecimiento del maíz. Se ofrece al manantial la comida favorita de la diosa: maíz molido y chocolate. Se dejan ofrendas para los niños, pidiendo por su salud y luego se bañan en el charco elegido por el *mará'akame*. Así se completa el proceso de purificación.

Ya en la noche, alrededor del Abuelo Fuego, se cantan y cuentan historias. Entre danzas y cantos transcurre la noche. Al amanecer, antes de partir, recogen agua para bendecir su comunidad y sus milpas cuando regresen. El *mará'akame*, en nombre de todos, da gracias a las Madres del Agua y los jicareros tocan el violín, la *kanari* y los cuernos para decirle adiós al lugar.

4) La Puerta de las Nubes: la entrada a *Wirikuta*.

De acuerdo al mito, *Wirikuta* les dijo a los dioses que tenían que purificarse de la misma forma que lo hicieron los dioses en el Cerro de la Estrella para poder pasar por la Puerta de las Nubes. Cuando los peregrinos se acercan a este umbral, caminan entre arbustos secos y cactáceas espinosas hasta llegar a *Jaikitenie*; circundada por tres lomas: la del Primer Escalón; la del Abuelo Fuego y la del Hermano Mayor Viento. En este sitio sagrado oran, dejan ofrendas y asientan sus jícaras familiares entre las piedras. El *mará'akame* pide permiso a *Kayaumari* de pasar y con su *muvieri* abre y cierra la puerta mágica. Después de una larga jornada se llega a *Uxatikipa*, lugar donde se encuentra el Arbusto de la Pintura con el que los dioses se tiñeron de amarillo. Aquí, los peregrinos extraen la raíz del arbusto *uxa*. Con ella se obtiene una pasta amarilla que utilizan para dibujarse en las mejillas diversos grabados o figuras significativas relacionadas con la simbología solar, como el venado y los dioses relacionados. A su vez, con la pasta de la raíz pintan todo lo que se llevarán de vuelta a la comunidad. Cuando se lava el rostro y se remueve la *uxa*, ya no se responde al nombre cambiado o nuevo. Este acto ritual refiere al mito de origen del *itari*, altar sagrado de donde nació *Tamatz Kayaumari*, y que después se convirtió en flor:

Por la flor habla Nivétzika:

-Los pintaré de amarillo-.

¿Por qué los pintas con usha?

-Porque así lo ordena Tatevarí.

Luego el cantador congrega a los dioses en el itari y añade:

(...)

-El Venado es el itari

que se está renovando.

Para todos los dioses es el itari

y ellos serán los encargados

de llevarlos a los cuatro rumbos-.

Tercer canción del peyote.⁹

Los peregrinos, sumergidos en el silencio del desierto, continúan la marcha hasta llegar al umbral de la Puerta de las Nubes, la entrada a *Wirikuta* “en donde los antepasados dibujan los rostros”. Para el *wixarika*, este sitio es “el lugar donde los espíritus se ungen”.

El *mara'akame*, cantando con su *muvieri* en mano, invoca al Bisabuelo Cola de Venado para que les permita traspasar este último y decisivo umbral. Acto seguido cierra simbólicamente la puerta con el *muvieri* tras el ingreso de todos los *xukuritámete*.

Transcurre la noche y los peregrinos descansan alrededor de la hoguera, en el lugar donde habitan muchos dioses que vinieron del mar y donde nació *Takutsi Nakawé*, la Abuela Crecimiento, `creadora y dadora de todo´ quien rige el cosmos durante la temporada de lluvias.

Al amanecer, después de rezar, pintan nuevamente con *uxa* sus rostros, sus huaraches y sus instrumentos, el *mara'akame*, cantando, señala los puntos cardinales con su *muvieri*.

⁹ *Ibid.*, 139 p.

Antes de iniciar la cacería del *hikuri*, los jicareros sacan de sus bules el tabaco y lo enrollan en hojas de maíz. Lo colocan en su boca para que los guíe en la cacería. Posteriormente el *mara'akame* dibuja en el suelo con su *muvieri* un venado e indica el rumbo que debe seguir cada jicarero. Les advierte no perderse y, por primera vez en el rito, se rompe la fila y cada peregrino sigue su propio camino en busca de *hikuri*. Es norma ritual que la primer persona que encuentra el cacto divino llame a los demás, y entonces el *mara'akame* ponga una flecha votiva sobre el *hikuri* sin cortarlo. Lumholtz considera que la flecha es un pájaro de alargado cuello, a la que se le atribuye el poder de ver y oírlo todo como las mismas aves. "Necesito hablar con los dioses -le dijo un huichol a Lumholtz- y las plumas que le pongo a la flecha, el algodón, la cuerda y la pintura, expresan mis pensamientos."¹⁰ Quizá, colocar la flecha sobre el primer *hikuri* encontrado, sea un mensaje hacia los dioses en agradecimiento por el éxito de su jornada, fungiendo como una ofrenda más para el ámbito sagrado.

5) La Puerta del Bisabuelo Cola de Venado

Cuando llegan al Cerro del Quemado inicia la cacería. Los peregrinos se dispersan por el desierto y sus movimientos personifican a cazadores que tensan sus arcos para tirar a los venados. Entonces el *mara'akame* suena su cuerno indicando a los jicareros-cazadores que regresen. Se levanta un altar con jícaras, velas, cabeza de venado y otras ofrendas y cada *xukuritame* acomoda su caza de *hikuri*. El *mara'akame* indica la cantidad que debe consumir cada *matewame*. Se vendan los ojos y el *mara'akame*, con mímica y valiéndose de su machete, arranca un corazón de venado del *hikuri*. Luego unge con un pedazo de *hikuri* a todos los participantes en las mejillas, el corazón, las muñecas, ombligo y tobillos. Es la prueba suprema, ya que el cantador se puede enterar si alguno de los peregrinos ocultó un pecado, de lo que depende el éxito o fracaso del rito.

¹⁰ *Ibid.*, 523-524 pp.

El lugar se llama *Kayaumari Muyeka*, una colina pedregosa en medio del llano desértico. Ahí el *mará akame* dice: “Delante de ti, *Tamatz Kayaumari*, que estás en el Cerro Quemado, delante de ti vamos a comerte.”¹¹

Frente al Quemado, luego de comulgar con el divino *hikuri*, alrededor del Abuelo Fuego, cada quien canta las palabras que le enseña el *hikuri* al ritmo de la música. Sumergidos en este éxtasis silencioso, durante dos o más días, se avocan a recorrer el desierto para recolectar el *hikuri* que llevarán a la comunidad. El primer jicarero que coloca el peyote en su jícara votiva es *Tsaurika*, quien pone una flecha al lado del cactus cortado entre otras ofrendas. Todo el *hikuri* cortado es insertados en un hilo formando un collar.

Posteriormente, la mayoría de los *xukuritamete* acuden a la cima del cerro Quemado a depositar ofrendas. Se atraviesa la Puerta del Venado, guardada por el Bisabuelo Cola de Venado, el dios más remoto, *Tatutsi Xuweri Timaiweme*. En la cima, mientras la música los estimula para danzar, se realiza la última velación durante toda la noche, bajo los efectos del *hikuri*. Los *wixaritari* comen y se ungen con la sagrada sustancia del luminoso cactus *hikuri* porque creen que dicho cactus le agrada a *Tayaupá* (Dios del Sol) y que de esta manera se congracian con la divinidad, con quien podrán comunicarse gracias a su efecto por ingestión. La intención es que los iniciados, a través de los efectos del cacto, aprendan a ver a las divinidades y comunicarse con ellas. Al danzar, el *wixarika* golpea la tierra durante un prolongado tiempo. Este golpeteo de los pies en el piso puede estar vinculado a la idea que de la tierra brota un torrente energético, invisible para ojos humanos, que al ascender se pone en contacto con la región pélvica del danzante, incitándola a ascender a lo largo de la médula espinal y llegar al cerebro, factor que probablemente propicia el éxtasis ritual.

En este momento comienzan las visiones y los sueños iniciáticos, todo en víspera de contactar a *Tamatz Kayaumari* y poder obtener así el don de ver la estructura del mundo. Es

¹¹ *Ibid.*, 541 p.

en estos sueños extáticos-visionarios provocados por el divino cactus, que el peregrino neófito llega a comprobar por sí mismo la verdad de lo que los mayores le han transmitido durante toda su existencia.

El *hikuri* (*Lophophora williamsii*) es ante todo una planta medicinal, un enteógeno que al ser usado en el rito iniciático *wixarika*, revela las profundidades de lo sagrado y el misterio de la mente humana. La mezcalina, alcaloide y agente activo principal del *hikuri*, posee casi la misma estructura química que la noradrenalina. Ambas se derivan de una sustancia llamada feniletilamina. La noradrenalina o norepinefrina es un neurotransmisor¹² de la familia de las catecolaminas que regula la conducta y el sistema de motivación y recompensa. Esta droga cerebral actúa instalándose en los receptores celulares ocasionando alteraciones en la conciencia y en la percepción, principalmente a nivel visual. “Al igual que la mezcalina, existen otros alcaloides del *hikuri* como la peyotina que presentan efectos narcóticos cuando se consume en cierta dosis.”¹³

Los peregrinos se reencuentran en *Re'unaxi*, Leunar, cerro del Quemado, conocido también como Pariyatsie, “lugar donde amanece, donde salió el sol.” Ahí el *mará'akame* se despide diciendo: *Usha Atuniwarie Kakaulerishe*, frase que significa “adiós a todos los *kakauyarite*”. Según la mitología *wixarika*, después del diluvio nació el sol y muchos dioses errantes se convirtieron en piedras de forma humana o *kakauyarite*, que ahora están regadas

¹² Un neurotransmisor o neuropéptido, es una sustancia producida por neuronas, parecida a una llave que entra en un cerrojo, capaz de alterar el funcionamiento de otras células; ya sea ocupando los receptores específicos en la célula que activan sustancias que producen efectos biológicos, o por medio de la activación de mecanismos iónicos y/o metabólicos. Puede actuar como una hormona y ser liberada en la sangre para actuar sobre muchas otras células a distancia, para permitir, facilitar o antagonizar los efectos de otros neurotransmisores.

¹³ Schultes y Hoffmann, *Plantas de los Dioses, Orígenes del uso de los alucinógenos*, FCE / Solar Servicios Editoriales, México, 2000, 63 p.

por todo el desierto de San Luis Potosí. La palabra *kakauyari* es el nombre genérico con el que los *wixaritari* se refieren a sus antepasados deificados.

De regreso, donde levantaron su altar y están las cestas con el *hikuri* recolectado, dan gracias al Abuelo Fuego por la cruzada y por haber logrado atravesar los umbrales. Finalmente, limpios de corazón, inician el retorno a la comunidad. Los *hikuritámete*, nombre que se les da a los peregrinos que regresan de *Wirikuta*, van cargados de *hikuri*, agua sagrada y visiones enigmáticas por resolver. Se despiden de *Wirikuta* tocando sus violines y rompen el silencio del desierto al sonar sus cuernos como despedida. Desde este momento, cuando los peregrinos duerman deberán dirigir su cabeza hacia el poniente, ya que, al igual que *Tatewari*, todo el camino a *Wirikuta* se han alineado al oriente. Ahora, los *matewate* están completos, iniciados como *hikuritame*. Benítez cuenta de visiones recurrentes entre los *wixaritari* en forma de serpientes de lluvia que, según él, son las mismas que se representan en el baile de *Hikuri Neixa* (la danza del peyote). Estas son las “serpientes de lluvia que matan al fuego en *Namawita Neixa* o fiesta de la siembra”.¹⁴

Al regresar del viaje de *Wirikuta*, cuando los *wixaritari* arriban de nuevo *Tapearimatimana*, toman una piedra cuadrada o *tepari*, de las que abundan en ese lugar. Nadie puede tomar más de cinco piedras. El cantador se dirige a los *matewate* y les dice: “Tomen esta piedra; en ella molerán la raíz ‘*uxa* con la que se pintarán la cara. Así los dioses sabrán que volverán a Catorce. Ahora conocen el camino; ya no son *matewate*.”¹⁵ Según el mito cosmogónico, en el lugar donde cayeron los cuernos de *Kayaumari* nacieron estas plantas de raíces amarillas.

El camino de regreso suele ser más sencillo, ya que no paran en cada lugar para otorgar las ofrendas. Una vez llegando a la comunidad, los peregrinos mandan a un mensajero que

¹⁴ Op. cit., 256 p.

¹⁵ Op. cit., 602-604 p.

entregará el *hikuri* al *Teomana*, quien lo repartirá entre las mujeres que esperan a sus maridos en el *tuki*. Una vez consumido el cactus divino por ellas y por el *Teomana*, los peregrinos pueden entrar a la comunidad y reencontrarse con sus mujeres. Esta es una noche de éxtasis en la que toda la comunidad festeja que el rito de la cacería del *hikuri* ha sido realizado sin agravios y que estarán protegidos por un año más. Las cosechas crecerán rápidamente, alimentadas por la lluvia que se ha invocado. Los niños tendrán salud y las mujeres serán lo suficientemente fértiles para asegurar la procreación.

Consideraciones finales

El símbolo existe no sólo en el mito y en objetos sagrados referentes al rito iniciático *wixarika* dirigido al *matewame* durante la peregrinación a *Wirikuta*, sino que cada acción realizada por los participantes, por pequeña que sea, está codificada por un sistema simbólico. La forma de hablar, de cantar, de moverse en el espacio y danzar, la vestimenta, el ritmo del paso y la palabra, así como el código en el comportamiento, lo correcto y lo incorrecto; adquieren valor, función y significado. Otros códigos que estructuran al rito son la música y la danza, conformando metalenguajes capaces de dirigirse a una posible conciencia simbólica del individuo. Su comunicación no es fija, lineal u objetiva; sino dinámica, multivalente y polisemántica, es decir, poética.

El código conformado en la etnia *wixarika*, es constantemente revalidado y, al ser efectuado continuamente en el rito, también es actualizado, por lo que surgen cambios significativos. Por ejemplo, los registros del rito aquí estudiado, rastreados desde inicios del siglo XIX, informan que la peregrinación a *Wirikuta* se realizaba a pie, mientras los estudios más recientes indican que la peregrinación actual se efectúa en gran parte por transporte terrestre. Este tipo de modificaciones, aunque es probable que no alteren la esencia del rito, si modifican su estructura, en tanto que cambian ciertos elementos de la estructura original del rito.

El rito iniciático del *matewame* comprende una transformación total del individuo a partir de signos y símbolos diversos que a veces solamente están indicados en el vestuario o directamente en el cuerpo. De este modo conjeturo que las acciones rituales del *matewame* tienen la capacidad de crear, en conjunción con el resto del grupo, un estado emocional y bioquímico distinto, por lo que su percepción del entorno cambia. Visto así, la actividad ritmada y sincronizada con los ciclos de la naturaleza, genera un estado de alerta en el

matewame, en donde interactúan factores como la agudización de la percepción auditiva-visual, el estado contemplativo, el ayuno, la velación, aunado a vivencias corporales extracotidianas, lo que introduce al *matewame* en un movimiento interno capaz de relajar las defensas conscientes y dar paso a las experiencias preceptuales que se encuentran en niveles más profundos. Al cambiar su percepción se motiva a un reordenamiento de su visión del cosmos y por tanto, un cambio ontológico que lo reditúa en su contexto, modificando su interacción con el mismo. Este cambio ontológico hace que el individuo reevalúe y reordene las prioridades de su vida, lo que redefine su posición en la vida y refuerza el lazo cultural con su comunidad, generándose la actualización de su identidad y la revitalización de su mirada.

Dentro del ámbito del rito iniciático, cuando todo el grupo participa de un mismo ritmo provocado por danzas, cantos y música, se genera un sentimiento de cohesión y unidad grupal que sólo es posible cuando se encuentra contextualizado en una narrativa y una cosmovisión que dirigen y validan cada acto, en este caso, dentro del marco cultural de la etnia *wixarika*.

También he comprobado que la mitología *wixarika* sustenta de alguna manera los siguientes aspectos de la ritualidad agrícola: la encendida ritual del fuego que demarca un espacio sagrado; el nacimiento del hombre en razón de la dualidad; asimismo el hombre como *axis mundi* determinado por cinco puntos referentes de su fisonomía; el nacimiento del sol como punto indicador que determina ciclos en función del tiempo. Estos mitos también notifican los cimientos de la acción ritual de delimitar los espacios por rumbos-niveles, donde la diversidad de entidades cobran presencia; por lo que adquieren nombre. Cuando estas entidades transitan otros rumbos-niveles cercados, cambian su nomenclatura. Asimismo, se fundamenta la creación del sustento alimenticio de todos los entes, incluidos los dioses, como un elemento para recuperar 'poder'. En términos generales, se acota en los diversos mitos, la importancia del alimento del hombre y también el sentido cíclico de los dioses.

Es así que dilucido que la gran importancia que los *wixaritari* le dan al proceso liminal de la iniciación ritual se debe a que gracias a ella se transmite muy eficazmente el conocimiento de la cultura, la tradición y las costumbres. Tal vez sea esto lo que ha causado que, en la actualidad, los *wixaritari* sean de las etnias que más conservan su bagaje cultural, exentos de contaminación cultural y del exterminio parcial o total. La iniciación ritual es importante, por ende, para consolidar su sistema de creencias y su cosmovisión, razón por la cual el proceso iniciático tiene como función principal consolidar al individuo dentro de su comunidad, regulando su comportamiento para consigo, los otros y lo otro. Aunado a lo anterior, la iniciación representa un reto para el *matewame*, que fortalecerá su cuerpo y su espíritu, además de conformar una lección profunda acerca del funcionamiento de su cuerpo, su mente y la estructura del cosmos.

Asimismo, considero importante profundizar en la investigación iconológica de la representación ritual e integrar ese conocimiento, a medida de lo posible, en la representación teatral. Así, sería viable utilizar las estructuras y códigos de diferentes ritos para integrarlos en el entrenamiento actoral o incluso en el montaje de puestas en escena y en su dramaturgia. En este caso, el rito iniciático *wixarika*, ofrece bastante técnicas que pueden integrarse en otras áreas de representación, como es el uso de la respiración, el estado de disponibilidad, meditación y contemplación, la introspección, reflexión, purificación. La narrativa ritual y el bagaje mitológico podrían consolidar el material para generar puestas en escena que invoquen a lo ritual.

Bibliografía citada

- Anguiano, Marina y Peter T. Furst, *La endoculturación entre los huicholes*, México, Instituto Nacional Indigenista, (Investigaciones Sociales, 3), México, 1987.
- Atlas Cultural de México*, SEP / INAH / Planeta, México, 1987.
- Benítez, Fernando, *Los Huicholes*, Ediciones ERA, (*Los indios de México*, Serie Mayor, 2), México, 1968
- Benítez, Fernando, *En la tierra mágica del peyote*, Ediciones Era, México, 2001.
- Corby, Donald, *Mexican Masks*, University of Texas Press / Austin, Londres, 1980.
- Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española / Editorial Espasa-Calpe (19ª edición, tomo V.), Madrid, 2001.
- Eliade, Mircea, *Mito y Realidad*, Kairós, Barcelona, 1999,
- Harrison, Jane E., *Epilogemena to the Study of Greek Religion*, Holmes Publication Group, London, 1991.
- Kindl, Olivia, *La jícara huichola, Un microcosmos mesoamericano*, CONACULTA-INAH y Universidad de Guadalajara, (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), México, 2003.
- López Austin, Alfredo, “Los ritos: un juego de definiciones”. En: *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, 1998, vol. VI, 34.
- Lumholtz, Carl, *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, Instituto Nacional Indigenista, (Serie de Artes Populares), México, 1986.
- Neurath, Johanes, “El centro ceremonial Tukipa en la comunidad huichol Tiapurie”. En: Ingrid Geist (coord.), *Procesos de escenificación y contextos rituales*, Plaza y Valdés / Universidad Iberoamericana, México, 1996.
- Prieto, Antonio y G. Muñoz, *El teatro como vehículo de comunicación*, Trillas, México, 1992.
- Schultes, R. E. y A. Hoffmann, *Plantas de los Dioses, Orígenes del uso de los alucinógenos*, FCE / Solar Servicios Editoriales, México, 2000.
- Spencer, Robert. F. (ed.), *Many sided language*, UM, Minnesota, 1969.
- Turner, Victor W., *Ndembu divination: Its symbolism and techniques*, Manchester University Press, (Rhodes-Livingstone, 31.), Manchester, 1961.