

Algunos aspectos de las relaciones entre el desierto y los huicholes*

Presentación

En este texto presento, a partir del análisis de un caso concreto, algunos comentarios y reflexiones que puedan enriquecer el debate sobre el tema de las “culturas del desierto”. En términos comúnmente aceptados por todos, creo que al hablar de ellas nos referimos a grupos que desarrollan su existencia en ese espacio o ecosistema definido como desierto, aun tomando en cuenta los diferentes escenarios y tipologías que tal concepto implica. Cuestiones a desarrollar, discutir o comparar surgen de preguntas tales como: ¿de qué forma ese medio ambiente específico imprime determinadas características culturales a los pueblos que en él habitan?; ¿qué conocimientos y técnicas se emplean para el aprovechamiento de los recursos que ofrece el espacio desértico?; ¿cómo contribuye el desierto en la conformación del imaginario social, la religión o las creencias?; ¿existe una identidad común en las culturas del desierto o qué variaciones podemos encontrar?, etcétera.

En ese sentido, y en el contexto de la rica diversidad multiétnica de México, parece lógico que el tema debería centrarse en los pueblos y comunidades que son y viven en el desierto como algunos de Sonora (los pápagos) y la mayoría de las minorías étnicas de Baja California (cucapá, pai-pai, kiliwa, etc.), sin olvidar los asentamientos, poblaciones y ciudades mestizas, como Mexicali y otras.

Sin embargo, me parece que hay otros aspectos, tal vez no tan directamente relacionados con lo anterior, que se pueden plantear en torno a este tópico cuando pensamos en la existencia de pueblos o comunidades que no viven en el desierto, al menos como su medio ambiente, pero que de alguna forma tienen una más o menos estrecha relación con él. En estos casos, conocer la imagen y la concepción particular que otras culturas tienen del desierto ayuda a completar el amplio panorama de lo que implica la unión de esos dos conceptos: cultura y desierto. A una de estas culturas voy a referirme en lo que sigue.

El desierto y los huicholes

Aunque posiblemente la cultura del grupo étnico huichol o wixárika no puede estrictamente ser denominada una “cultura del desierto”, el peso que el desierto tiene en ella es sumamente importante, a pesar de que el medio ambiente en que se desarrolla su existencia lo constituye la amplia franja de la Sierra Madre Occidental denominada el Gran Nayar; comprende las porciones fronterizas de los estados de Nayarit, Zacatecas, Durango y Jalisco. También en numerosos asentamientos huicholes cercanos a las ciudades, colonias urbanas o ranchos —surcidos de los constantes procesos migratorios en los que desde siempre se ha desenvuelto la vida de los Wixáritari—, la presencia del desierto y su relación con él es constante y de obligada referencia. En efecto, la peregrinación que, de acuerdo con las obligaciones impuestas por su cultura, deben de realizar los huicholes al desierto de San Luis Potosí, es uno de los acontecimientos fundamentales en su vida y uno de los aspectos más destacados y atractivos de este pueblo indio.

El hecho de que el objetivo más conocido de ese viaje sea la obtención del peyote o *hículi* —un cacto con propiedades visionarias, enteogénicas o alucinógenas (términos siempre relativos) usado en las festividades religiosas del grupo y parte imprescindible de su camino de conocimiento— contribuye sin duda a la aureola de fama, exotismo, misticismo y misterio que en todas partes tienen los huicholes. También es uno de los factores que más inciden en las numerosas relaciones y convivencias que con los huicholes llevan muchas otras personas no sólo de México, sino ya de todo el mundo. Al mismo tiempo, ello ha contribuido enormemente a la difusión del peyote y a su uso en contextos muy alejados, tanto de la cultura huichol como del ámbito del desierto, en ceremonias y rituales propios de ese término ambiguo que se conoce como *New Age* y, también, a la aparición de nuevas formas de chamanismo.

Sin embargo, obviamente, las relaciones entre el desierto y los huicholes son mucho más complejas e intrincadas. En lo que sigue trataré de presentar, siquiera en forma somera, algunos de los aspectos, niveles o dimensiones que presenta esa vinculación; que han sido ya señalados, en mayor o menor medida, por la rica bibliografía en torno a esta etnia, y que considero permiten comprender mejor el término “culturas del desierto”. A la vez, quisiera aportar los datos —no únicamente etnográficos, sino sobre todo vivenciales— recabados en las cinco peregrinaciones realizadas con variados grupos de

* Schorr Wiener, M. (2006). *Estudios del desierto*. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California y Porruá, pp. 91-115.

peyoteros a lo largo de los casi veinte años de trabajo y acompañamiento (no siempre constante) con ellos, experiencia significativa que falta en muchos de los autores a los que nos vamos a referir.

El desierto como “nicho ecológico”

El desierto de San Luis Potosí es denominado por los huicholes Wirikuta. Ese territorio es visto y vivenciado por el grupo huichol, en un primer nivel (no jerárquico), en contraste con el medio ambiente de la sierra en la que pasan la mayor parte de su tiempo. Frente a la vegetación; bosques; barrancas; plantas a recolectar; árboles frutales o no; campos de cultivo; animales de caza y ríos con sus peces —los elementos, en definitiva, propios del espacio conocido de los que obtienen los medios de subsistencia para cubrir sus necesidades materiales—, la geografía del desierto es concebida como extraña, peligrosa, no apta para la convivencia duradera. Llena de espinas, carente de leña, incultivable, en ella habitan animales peligrosos, desconocidos y míticos. Temor y respeto son actitudes comunes ante ese paisaje del que dan testimonio algunos de los autores que estuvieron en la peregrinación, cada uno con su singular estilo y su particular mirada:

Los troncos de las yucas ennegrecidos y casi sin hojas se yerguen como columnas de templos incendiados sobre un matorral grisáceo, uniforme y desgarrado, por cuyas aberturas asoma la áspera caliza del suelo. Se tiene la impresión de que estas plantas sufren intensamente y que sus sufrimientos forman parte de un vasto conjunto donde el tiempo hubiera sido suprimido. La inmovilidad y el silencio propios de los desiertos son agobiantes y las montañas desnudas del fondo, unas montañas de suaves pliegues minerales, sobreponen un nuevo silencio, una nueva inmovilidad, una nueva sensación de intemperalidad absoluta (Benítez, 2002, p. 90).

La flora del desierto —y es otra de sus paradojas— tiene algo que recuerda en su forma a una flora marina. Los bosques de corales, de madréporas, con sus frondosos ramajes, sus tallos carnosos inmóviles, las esponjas redondas, las algas, las asociaciones caprichosas de la cal, evocan los densos arbustos ramosos del *Myrtillocactus geometrizans*, las serpientes recamadas del *Aporacactus flagelliformis* o las texturas y las formas de las hojas de la opuncia (Benítez, 2002, p. 97).

Por donde uno mire sólo hay matorrales. Tremendo chaparral que se extiende hasta el infinito en cualquier dirección y da la impresión de estar en el centro de un enorme disco de flora desértica; ni más ni

menos que parados en el centro del universo, en el ombligo del mundo (Blanco, 1992, p. 42).

Se corre gran peligro físico porque casi siempre pasa algún contratiempo o accidente y porque en el desierto hay víboras de cascabel, alacranes con picadura mortal —todo el mundo debe llevar a la mano el suero antialacránico—; además, no resulta descabellado encontrarse con coyotes y hasta lobos en algunas ocasiones y, por supuesto, alimañas de todo tipo, y no me refiero a los abogados, como tarántulas, viudas negras, capulinas, ciempiés y demás monerías. El peligro sobrenatural está siempre presente, pues nos metemos en Wirikuta, donde habitan no sólo los dioses y antepasados huicholes, sino también los kakayares, sus demonios. Y por lo visto todos tienen mal genio y pueden arremeterla contra nosotros [...] La prueba de que “ir a Wirikuta es una verdadera chingá” es que, de doce mil huicholes que existen aproximadamente, divididos en cinco comunidades, sólo asisten a la peregrinación anual al peyote alrededor de ciento cincuenta; esto es, unos treinta huicholes por comunidad y, además, ¡nadie quiere ir! La mayor parte de los peregrinos van forzados porque las autoridades religiosas huicholas les dan “cargo”. El cargo dura cinco años consecutivos, después de los cuales difícilmente regresan por su voluntad. ¡Y nosotros vamos por gusto! (Blanco, 1992, p. 24).

También las condiciones climáticas del desierto son muy distintas a las que se viven en la sierra. No parece haber allí ciclos estacionales y todo ese ecosistema es percibido, sobre todo, como temperatura, calor y frío: elementos que conllevan sufrimiento y demuestran el valor y coraje de quienes a él viajan con muy limitadas pertenencias.

La noche es fría y de una oscuridad profunda. La temperatura desciende bajo cero. Los peregrinos sólo cargan una cobija de franela y su traje típico de algodón, el cual no los protege del intenso frío [...] El clima del día en un asfixiante calor de más de cuarenta grados (Gutiérrez, 2002, p. 181-183).

El desierto como lugar de los ancestros y origen de los huicholes: geografía sagrada

Sin embargo, contra lo que pudiera suponerse, no se trata de un espacio completamente salvaje, opuesto en forma tajante al territorio domesticado que sería el de la sierra, sino que el desierto también tiene un orden, una lógica y se encuentra poblado, habitado por seres que existieron antes de los actuales indígenas, ya sean considerados como antepasados, dioses, diablos o seres peligrosos. Por un lado, sin duda se puede con-

siderar a Wirikuta como una topografía sagrada en la que los lugares están bien determinados y con accesos específicos, al menos para los que conocen sus puertas que, aunque invisibles, requieren de una apertura ritual:

Eusebio siguió la forma invisible de la primera de las puertas sagradas hasta que ésta queda abierta. Antes de cruzarla todos arrancamos ramas de unos pequeños arbustos y nos limpiamos de la cabeza a los pies. Acto seguido traspasamos la primera puerta: Valparaíso [...] el estanque donde habita la diosa del Agua Tatei Matinieri [...] Ahí se abrió la Segunda Puerta Sagrada de Wirikuta y vino la ceremonia de los Matewames, los novatos que asisten por primera vez [...] El Capitán con La Vara fue el primero en traspasarla [...] Tercera Puerta Sagrada de Wirikuta: Toymaiao. Se trata de otro estanque, más profundo, pero con menos agua que Tatei Matinieri. Y mucho más lodoso [...] atrás de unos arbustos está el laguito donde habita Kauyumare, El Venado Azul. Eusebio abre la Cuarta Puerta Sagrada de Wirikuta. Se arrojan varias ofrendas al laguito [...] Santa Gertrudis. En este pueblo, al que los huicholes llaman Wakarikiteme, está la Quinta Puerta Sagrada de Wirikuta, la puerta de Nakawé, la última puerta. ¡La entrada a Wirikuta! Con gran nerviosismo se llevó a cabo la ceremonia de apertura (Blanco, 1992, pp. 31-37).

Por otro lado, Wirikuta es también el lugar de origen de los antepasados y el escenario donde sucedieron muchas de las aventuras y hazañas que recuerdan los mitos y leyendas que son narradas en las fiestas o en la intimidad de los hogares a través de diálogos alegres o de los cantos sagrados. Actualizar el pasado imitando los desplazamientos y realizando las acciones que aquéllos llevaron a cabo, es uno de los propósitos del viaje:

De acuerdo con su tradición, los huicholes se originaron en el sur, se perdieron debajo de la tierra y resurgieron de nueva cuenta en el este, en el país del híkuli (peyote), que es el altiplano central de México, cerca de San Luís Potosí (Lumholtz, 1986, p. 13).

Los huicholes aseguran que tienen que dejar ofrendas como lo hicieron sus primeros antepasados, basándose en el mito de la creación [...] cuando Tawewiekame salió del Cerro Quemado, saltó por los cuatro rumbos del universo: primero salió de Teaákata y brincó a Xapawilleme, enseguida a Haramara y luego a Hawxamanaka hasta llegar a Wirikuta. Los huicholes dicen que en su salto formó un Tsikuri, causando así la división entre el cielo y la tierra (Gutiérrez, 2002, p. 207).

De este modo, los elementos físicos o materiales que presenta la naturaleza propia del desierto, son interpretados a la luz de la cultura huichol como signos palpables de la realidad de sus mitos, como pruebas de la validez de lo que estos narran, huellas que se hallan en los detalles más diminutos y escondidos que presentan la geografía con sus accidentes, rocas, cuevas, montañas y arroyos.

Primera cueva (rumbo al Reunar) la de takutsi [...] “aquí están los que quedaron sin salir perdidos; cuando salió el sol los convirtió en piedritas, así chiquititas, ya las vas a ver adentro y hay que pedirles y hablar con ellos” [...] Por dentro, las paredes son calizas y húmedas; conforme se avanza, el interior se va oscureciendo más y más, dando la sensación de entrar al fondo de la tierra, a la noche, al útero primordial o quizás a una jícara [...] El interior es amplio y de sus paredes escurren hilos de agua, la cual untan los peregrinos en algunas zonas del cuerpo [...] pequeñas estalactitas a las que se les reza [...] ésos eran los antepasados, “nuestros ancestros” [...] aroma a vainilla [...] de unos arbustos a lroce de las ropas [...] olor de los antepasados pues “estamos cerca de donde ellos nacieron” [...] gruta de Pariteka [...] las lluvias vienen del centro de la tierra y salen de la cueva en forma de nubes hasta llegar a allá arriba [...] asimismo, aquí el sol salió después que los antepasados arrojaron a un niño al fuego [...] un maraákame de San Andrés comentó: “la cueva es como la panza de una mujer, por eso todos venimos de ahí” [...] La cueva como matriz primordial y el fuego como principio seminal [...] para los huicholes de San Andrés, Wirikuta es semen, sangre y agua: tres principios de fecundidad (Gutiérrez, 2002, p. 204).

Por el camino a Huiricuta están regados Cacaayarixi, antepasados convertidos en rocas y en picachos; ellos no lograron alcanzar Huiricuta, en el camino erraron dejando la huella de su historia (Negrín, 1977, p. 21).

Además, tomando en cuenta los datos proporcionados por el contexto histórico, parece ser que los huicholes participaron de algún modo como proveedores de sal para los enclaves mineros de Real de Catorce y alrededores a lo largo del siglo XIX, lo que en parte explicaría o potenciaría la sacralización de esas rutas y de los lugares visitados, así como el conocimiento exhaustivo que poseen sobre ellos. Una de las primeras referencias del viaje a Wirikuta procede de un documento franciscano fechado en 1845, precisamente en la época del auge de la minería en la zona de San Luís Potosí (Rojas, 1992, p. 145). De modo que:

La ruta de creación (mítica) de su mundo sigue un eje este-oeste y une los sitios sagrados que parten

desde la Costa del Pacífico, en San Blas, con los del desierto de San Luis Potosí [...] Los Wixaritari participaban del comercio de la sal: la cargaban en San Blas para luego cambiarla en las minas de la región (Durin, 2003, pp. 1-3).

El viaje al desierto como rito de paso

La peregrinación a Wirikuta constituye, sobre todo, un rito de paso, un viaje iniciático por el cual sus participantes adquieren una nueva condición social y simbólica dentro del conjunto social o familiar al que pertenecen. Según las normas no escritas de su cultura, al menos en cinco ocasiones a lo largo de su vida todo individuo debe realizar esta experiencia para poderse considerar un verdadero wixárika. En el periodo preliminar se pueden incluir todas las actividades previas a la peregrinación, en las que los sujetos se preparan para el viaje ritual: la participación en la cacería del venado; la asistencia a las ceremonias con las que se conectan al resto de los peyoteros o teokaris; el trabajo de confección de las ofrendas (flechas, jícaras, entre otras) que obligatoriamente han de llevar al desierto, etcétera. El viaje debe realizarse en la época de secas, aproximadamente de septiembre a mayo, equivalente al día cósmico y regido por las divinidades masculinas asociadas al sol y al fuego. Antiguamente éste se realizaba a pie acompañados de remudas o animales de carga y tenía una duración variable pero mucho más larga que actualmente:

En septiembre los representantes de los diversos distritos del territorio inician su viaje para recoger la planta, que se encuentra cerca de la ciudad de San Luis Potosí, en el estado del mismo nombre. Pernocan en los mismos lugares todos los años, tanto de ida como de regreso, y tienen dioses a lo largo de todo el camino en forma de montañas o arroyos. El viaje de ida dura 17 jornadas. Permanecen en el lugar du-



Porras, E. (2004). Lluve dorado en el rostro de Custodio. Yurahta, Nayarit.

rante tres días completos y tardan 23 más en regresar (Lumholtz, 1986, p. 16).

Sin embargo, hoy en día, la peregrinación se lleva a cabo utilizando medios de transporte como el autobús, el carro y el tren debido a las numerosas cercas que existen, al surgimiento de nuevos asentamientos y a la expansión de las ciudades que han interrumpido o hecho desaparecer los viejos senderos. Algunos grupos viajan por su cuenta utilizando el transporte público o rentando algún vehículo, pero son muchos los que reciben apoyo de instituciones tales como la Comisión de Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), que a menudo ponen a su disposición vehículos oficiales, aunque ello genera una inagotable polémica que hunde sus raíces en el cuestionamiento del significado y función final de este evento cuando se recibe una ayuda exterior al grupo:

Algunas personas mayores nos han comentado que el ritual, en cierta forma, se ha vuelto demasiado “fácil”. Ir en camión implica menos sacrificio, o sea, menos posibilidad de tener visiones importantes (Neurath, 2002, p. 294).

La primera peregrinación que se realizó a Wirikuta en coche fue gracias a Fernando Benítez, quien contrató un camión para poder acompañarlos (Jesús Jáuregui, comunicación personal). Desde entonces acostumbran a ir en coche, aunque dicen que para poder ser maráakame hay que hacer la peregrinación caminando, aunque sea una vez en la vida (Gutiérrez, 2002, p. 219).

Podemos considerar que el denominado por Van Gennep (1986) “periodo liminal” se inicia desde la fiesta de despedida de sus familiares y, sobre todo, a partir de la primera reunión nocturna celebrada fuera de la comunidad de origen en la que tiene lugar una particular confesión pública y, tras ella, la imposición de un nuevo nombre a cada uno de los peregrinos que, a partir de esos momentos, empezarán a adquirir cada vez con más intensidad la condición de seres sagrados, según ellos “delicados” y, por lo tanto, peligrosos:

Acto de purificación, se realiza una confesión pública por la que cada uno de los aspirantes está obligado a manifestar las relaciones extramaritales mantenidas desde la última peregrinación a la que asistió. El mará'kame es el encargado de la confesión y de recibir de cada uno los nombres de las personas con quienes se tuvo relaciones sexuales, nombres que se convierten en nudos de una cuerda que será finalmente arrojada al fuego para borrar los posibles efectos negativos que esa conducta pudiera provocar...

Todos los nombres comienzan por wirikuta tutú [...] denominación del lugar y nombre cariñoso, “flor”;

que se le da al híkuri. A esa marca común se añade otro nombre que se refiere a una de las posibles situaciones, condiciones o propiedades del peyote: por ejemplo, cimaron, de cimarrón, salvaje o “peyote que no se deja atrapar”, u, otro ejemplo, wirikuta tutú nierikayari que alude al nierika, espejo, rostro, faz. Vemos, pues, que una de las características del proceso tiende a saturar de personalidad al iniciado y mantenerlo en contacto, en comunicación, por un lado, con la comunidad y, por otro, con la nueva dimensión, la sagrada, en la que paulatinamente se penetra (Porras, 1986, p. 198).

Por medio del contacto con los distintos lugares considerados sagrados del desierto, al tomar el agua de Tatei Matinieri (manantial que se encuentra a la entrada de wirikuta) y al ser bañados con ella por el guía de la peregrinación; al cortar la uxá (urrá), raíz de una planta que tiñe de amarillo cuando es tallada en una piedra y con la que dibujan en sus rostros signos de lluvia, venados, peyote, espirales, etc.; y, sobre todo, a través de la cacería simbólica del peyote y de los efectos producidos por su ingestión, se profundiza la liminalidad de los peregrinos, híkuritame, y la sensación de estar en otro mundo, en el de los antepasados y el de las visiones:

Los peregrinos se encuentran en un estado prenatal donde las cosas apenas se van creando: se hayan en el origen de las cosas, cuando aún no había luz (Gutiérrez, 2002, p. 187).

El compromiso adquirido por los peyotereros finalizará hasta que se realice la ceremonia del peyote, hikuli neixa, ya de regreso a su comunidad, después de haber culminado la cacería ritual del venado y de visitar cuántos más lugares sagrados mejor. Por lo general es en el mes de mayo, cuando están a punto de iniciarse los trabajos para la siembra del maíz. Solo hasta entonces la cuerda con la que estaban unidos será arrojada al fuego. Los nombres que obtuvieron como peyotereros desaparecerán, así como sus características divinas y sagradas, y todos volverán a ser de nuevo seres profanos, pero ya con la indeleble experiencia de la iniciación.

Los ritos que deben de realizar para que puedan reincorporarse al pueblo son muy elaborados; apuntan a la reintegración con sus familiares y a las labores cotidianas. Los peregrinos (xukurikate) se han alejado de la normatividad humana; algo en ellos ha cambiado; el contacto con los antepasados los convierte en “intocables”, en antepasados, lo que significa una condición no humana, es decir “delicada” [...] los familiares representan a los hombres mientras que los peregrinos a los antepasados (Gutiérrez, 2002, pp. 219-229).

El desierto como inversión simbólica del mundo cotidiano

Estrechamente relacionado con el punto anterior se encuentra el hecho de que en el desierto todas las cosas son cambiadas de nombre, además del de los peyotereros, con lo que se acentúa la posición de liminalidad de los peregrinos y la sensación de percibir la realidad extramundana de Wirikuta. Aunque aparentemente arbitrarios e infinitos, los nombres —que se eligen mediante acuerdo de esporádicas propuestas de cada uno luego de realizar “la confesión”— guardan, la mayor parte de las veces, una lógica metonímica que ayuda a recordarlos. De alguna forma, corresponde a lo que algunos autores denominan “inversión simbólica” de la realidad, definida como:

[...] cualquier acción expresiva que invierta contradição, abrogue o de alguna manera presente una alternativa para los códigos culturales, los valores y las normas considerados como comunes, sean éstos lingüísticos, literarios o artísticos, religiosos, sociales o políticos (Babcock, 1978).

Esta sucesión nos muestra diversos niveles y diferentes campos semánticos de las relaciones simbólicas. Nos habla de la estructura integral, de la etnicidad huichol y de los pasajes propios de cada peregrinación en particular, aunque algunas denominaciones se repiten una y otra vez, cruzando lo ideológico con lo material y lo individual con lo social, como muestran los siguientes ejemplos de muy distintos tiempos y condiciones:

El primer nombre, “máquina”, se refiere al fuego; le siguen “Salinas de Gortari” para referirse al sol; luego, “Cuauhtemoc Cárdenas” para la luna, y la serie de objetos más usados como: “cerveza” para el agua; “pluma” o “lápiz” para los cigarrillos; “manguera” para la garganta; “camellos” o “elefantes” para las vacas, etcétera (Porras, 1986, p. 199).

El desierto es el mar; el camión el barco; las camionetas pangas; los peregrinos nadadores (Blanco, 1992).

A los niños se les llama costal para llevar; a los huarches, bicicleta; a las piedras, ranas; a los árboles, peces (Benítez 2002: 86).

Por ejemplo, el sol es llamado Vicente Fox; los peregrinos son los gringos; Wirikuta es Nueva York; al ocote le llaman velas; el híkuri es la manzana, y la leña es sollate (Fresán, 2002, p. 40).

También acompañan a estos nombres cómicas referencias a hechos o acontecimientos vividos a lo largo del trayec-

to, presentados en estricto orden desde la salida. Incluso, para no olvidarse, se elige a un secretario de actas quien, satírica y escrupulosamente, apunta en un cuaderno los nombres y sucesos que les parecen más sobresalientes o jocosos, y cada noche, junto a la lumbre, se repiten y rememoran entre todos. De esta forma, a través de esta especie de “lenguaje secreto” y de esa construcción imaginaria de la “aventura en el desierto”, se fortifican los vínculos grupales y se hace posible distinguir con claridad entre los individuos que estuvieron en la peregrinación y los que se quedaron aguardando en la comunidad; por eso comparten las historias inventadas que cuentan.

El desierto como espacio de identidad social y familiar

El desierto es también uno de los espacios que intervienen en la construcción, reforzamiento, interpretación o cuestionamiento de la identidad social de los wixaritari. En primer lugar, muchas de las peregrinaciones están organizadas por un centro ceremonial o tukipa, que agrupa a quienes tienen algún cargo tradicional, religioso o civil, propio de la cultura y organización social de los huicholes. Podríamos decir que, en realidad, quienes peregrinan son los objetos que representan o simbolizan a cada uno de estos cargos o a los antepasados familiares y matewamite (principalmente las jícaras y las varas de mando de las autoridades), mientras que las personas no son más que sus portadores y cuidadores. Con el viaje, también estos objetos reciben las bendiciones del desierto y se “cargan” de la fuerza que luego es transmitida a la comunidad o a la familia extensa en forma de protección y prestigio, sobre todo en las distintas ceremonias y festividades en las que están presentes:

Durante la peregrinación los jicareros llevan consigo las jícaras-efigie del tukipa al que pertenecen. Si se trata de un grupo de parientes, los individuos cargan en sus morrales las jícaras de sus antepasados cercanos, las cuales provienen de los xirikite localizados en sus rancherías. Los jicareros por lo general van a Wirikuta en marzo mientras que la demás gente lo hace cuando quiere o puede (Kindl, 2003, p. 112).

En segundo lugar, como sucede en algunas organizaciones de carácter militar, también en la peregrinación existe un ordenamiento de acuerdo a una escala jerárquica mediante la cual se distribuyen funciones y responsabilidades. El orden de la fila de peyoteros debe de mantenerse estrictamente durante todo el viaje y en las ceremonias que tienen lugar en la comunidad u otros lugares a visitar hasta que no se acabe el compromiso, como se dijo, con la celebración de la fiesta de hikuli neixa. Tampoco se deben de cruzar unos con otros para “no enredarse” mutuamente, sobre todo a la entrada o

salida del círculo que forman alrededor del fuego, ejemplo de sano comportamiento en la vida cotidiana:

[...] el naurrá lleva los símbolos y las ofrendas de las autoridades tradicionales de la comunidad a la que pertenecen. Cada uno de los participantes encarna algunas de esas [...] tsauríríka, sacerdote o encargado del kaligüey (centro ceremonial o templo circular comunitario) [...] tlatoani o gobernador [...] topiles, policías, servidores o agentes del gobernador. Otro más será el alguacil, etc. Estos nombres serán convocados cada noche al reunirse alrededor del fuego y realizar esa especie de juego ritual que en una de las peregrinaciones llamaron “el teléfono” (Porras, 1986, p. 198).

En tercer lugar, la peregrinación refuerza los nexos familiares y proporciona una identidad de pertenencia al grupo de cada uno de sus miembros, ya que muchos de estos viajes al desierto se realizan por parte de familias extensas o de rancherías en las que los participantes están emparentados. Las posiciones dentro del seno familiar se definen con mayor precisión a través de los rituales que se realizan en el desierto, a la vez que se establecen alianzas y parejas de compañeros entre los parientes que perdurarán después de la peregrinación en forma de compadrazgo ritual. Por otro lado, los peyotes suelen encontrarse en grupos de distintos tamaños y números, que son comparados a familias y cuya unión es considerada como modelo de la armonía familiar que hay que conservar.

Se va a la peregrinación como un grupo familiar y allá se encuentra “nuestra vida” en la representación de una familia de hikuli, para luego ofrecerse en forma de hikuli como familia (Gutiérrez, 2002, p. 190).

La peregrinación [...] es un “acto total” en la medida en que no fragmenta ninguna parte de la cultura (familia, religión, parentesco, etc.) donde lo “físico” es al mismo tiempo “elemento de significación”, cuya escenificación es la posibilidad de confirmar una “realidad cultural” (Gutiérrez, 2002, p. 224).

El desierto como campo de experiencia mística o paranormal

El último aspecto que podemos mencionar sobre lo que para los huicholes representa el desierto y su viaje iniciático, tiene que ver con las experiencias de carácter psicológico que allí viven producto de la ingestión del peyote y de las condiciones de esfuerzo, tensión y emoción que los peyoteros adquieren a lo largo del camino, a lo que contribuyen los ayunos y abstinencias que realizan. En ese sentido, el desierto se convierte en un gran centro ceremonial, en el que los pe-



Porras, E. (2004). Tatei Matinieri. Wiricuta, San Luís Potosí.

regirinos entran en contacto con los seres que componen su mundo mítico-divino gracias a los efectos provocados por la química del cacto y a la guía de los experimentados marakate (curanderos, chamanes) a través de sus cantos, narraciones y consejos. En cuanto a estos efectos, las descripciones no son homogéneas ni objetivas pues dependen mucho de la personalidad de cada uno y del estado anímico, expectativas y condición física en las que cada uno se encuentre, pero desde luego, esa embriaguez vegetal es muy diferente a la obtenida por medio de bebidas fermentadas o destiladas, como ya señalaba Diguét, uno de los primeros investigadores modernos que convivió con los huicholes:

Un hecho digno de ser notado es que entre los indios que se entregan al peyote, la ebriedad y la sobreexcitación producidas son muy diferentes de las que da el alcohol; este último les da en general un humor agresivo, mientras que el peyote, pese a que los sobreexcita, les deja cierta tristeza que los vuelve más bien temerosos y los lleva a evitar las disputas (Diguét, 1992, p. 153)

El de las experiencias extrasensoriales es uno de los temas que más ha llamado la atención de quienes, desengañados por las condiciones del “mundo occidental”, buscan en los

indígenas y en sus prácticas estados de conciencia alterados, “realidades aparte” y nuevos mundos de significación a través de experiencias denominadas, a veces muy a la ligera, como místicas. Estos estados paranormales contribuyen a dibujar una imagen un tanto deformada de la religiosidad huichola que fácilmente es comparada con otras sacralidades de acuerdo con la particular vivencia de cada quien y a sus experiencias de vida:

Yo podía ver como se congestionaban los rostros de los hombres al sentir dentro de sus bocas al Dios Híkuri que estaba siendo ofrecido en comunión. Con los ojos cerrados y la cabeza inclinada se entregaban a la meditación mientras masticaban lentamente el cacto. La ceremonia de la Comunión era bellísima. Los jóvenes llegaron con su jícara de Híkuri [...] a ofrecernos la Sagrada Eucaristía Huichola [...] la sola idea de que estaba comulgando con mis hermanos huicholes, participando activamente en la más sagrada de sus ceremonias y practicando los ritos ancestrales de nuestros antepasados, hacía que me sobrepusiera a la náusea (Blanco, 1991, p. 192).

Uno de los temas más recurrentes es la alusión a la “primitividad” y “naturalidad” de estos rituales como si el tiempo no hubiera transcurrido y se conservara estrictamente una situación original, inmutable y pura, equiparable a la que despiertan otras civilizaciones, siempre alejadas culturalmente del mundo de quien relata o expone su testimonio quien, en muchas ocasiones, pareciera que habla más de sí mismo que de los huicholes:

La música se interrumpe de tiempo en tiempo y todos gritamos eufóricos, mientras algunos hacen sonar cuernos de toro. En la misma forma en como los lamas tibetanos interrumpen sus cantos rituales y hacen muchísimo ruido con platillos y con enormes cornetas que llegan hasta el suelo. Ambos, huicholes y lamas, con el mismo propósito: desatar energía. Como los aplausos en el teatro o las porras en el estadio [...] Sus cantos (de Eusebio) son hipnóticos; su interpretación tan sentida siempre me hace catalogar su música como una especie de blues primitivo, pues cantan con el mismo sentimiento y la misma tristeza con que lo hacen los descendientes de los negros africanos (Blanco, 1992, p. 102-103).

Como concreción práctica de esas experiencias, los huicholes entran en lo que podría llamarse “el universo de la magia”, caracterizado principalmente por la obtención de poder o control sobre los elementos naturales y atmosféricos a través del contacto con seres sobrenaturales o espíritus. De esa forma, además de la cacería del peyote y su transporte a las

comunidades de origen donde será compartido en las reuniones festivas, los peyoteros se transforman fundamentalmente en gotas, y el agua que llevan del manantial —que llaman *tatei matinieri*— se transformará en lluvia una vez que se haya “sembrado” en los coamiles donde se plantará el maíz. Este conocimiento es parte de las revelaciones y visiones que despierta esta experiencia mística, paranormal o mágica, y que hace comprender a los huicholes el poder de sus rituales, el sentido de sus actos y el valor de sus instrumentos.

Aprende a invocar las serpientes del agua, que se transforman en nubes caminando por el aire con sus plumas. Las llama a Huiricuta, donde brotan de debajo de la tierra, abriéndose canales subterráneos desde el oeste, en el Océano Pacífico (Nuestra Madre Jaramara) aflorando en los ojos de agua de la sierra, en el centro (Ixruapa) y siguiendo hasta llegar al Este. Así, el agua, llevada del Oeste al polo opuesto, buscará volver a su morada principal en el mar. Las serpientes de nubes aparecidas en Huiricuta seguirán el camino de regreso de los peregrinos, precipitándose sobre el centro de la tierra, nutriendo los arroyos de la Sierra para poder volver al mar en los ríos que son serpientes también (Negrín, 1977, p. 23).

Conclusiones

Tras este breve recorrido en torno a algunas de las significaciones que el desierto tiene para los huicholes y sobre las diversas funciones que tiene la compleja peregrinación que hacia él emprenden anualmente, agrupados familiarmente o por centros ceremoniales, podemos concluir que se trata de un espacio fundamental para la reproducción de su cultura, sus creencias y sus prácticas religiosas. Sin el desierto resulta impensable la existencia de la sociedad huichola, pues allá radica el origen de su vida y del “divino luminoso”, otra caracterización del peyote. Aunque no constituye su medio ambiente natural en el que desarrollen su existencia cotidiana, las referencias al desierto son constantes en la vida de los huicholes, ya sea en conversaciones interpersonales o en el seno familiar, como en algunas festividades en las que los cantos narran los mitos del viaje que hicieron los antiguos. Especialmente en la fiesta del tambor, de las calabacitas o de los elotes, *tatei neixa*, el eje es el viaje imaginario por el que el cantador conduce a Wirikuta a los niños que en ella participan como una forma de preparación a la peregrinación real que en su día deberán de realizar.

Por otro lado, este ejemplo nos muestra que la territorialidad étnica no se limita en muchos casos al lugar específico donde se hallan asentadas las comunidades o pueblos indígenas, sino que trascienden estas fronteras, a menudo arbitrariamente impuestas por la administración pública, para extenderse a otras zonas o regiones de acuerdo con contenidos históricos o la memoria mítica que aún conservan y actuali-

zan; también, debido al carácter nómada y transhumante de la mayoría de los wixáritari, ya que únicamente un 10 por ciento de su población es sedentaria y habita en la sierra. Ello plantea la existencia de lo que Durin llama “territorios vividos” definidos como:

[...] espacio de convivencia multiétnica y registra los movimientos poblacionales, de tal manera que rebasa los límites de los territorios que el Estado reconoce como propiedad comunal de los indígenas (comunidades agrarias) (Durin, 2003, p. 1).

Bibliografía

- Benítez, F. (1968). *Los indios de México*. Vol. II.
- Blanco Labra, V. (1991). *El venado azul*. México: Diana.
- Blanco Labra, V. (1992). *Wirikuta. La tierra sagrada de los huicholes*. México: Daimon.
- Diguet, L. (1992). *Por tierras occidentales entre sierras y barrancas*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos e Instituto Nacional Indigenista.
- Diguet, L. (1907). “El peyote y su uso ritual entre los indios de Nayarit”. *Journal de la Société d’Americanistes de Paris*, pp. 151-159.
- Durin, S. (2003). Territorio vivido, espacio sagrado y comunidades agrarias. Sobre la movilidad estacional de los Wixaritari-Huichol. Congreso Internacional de Americanistas. Chile.
- Fresán Jiménez, M. (2002). *Nierika. Una ventana al mundo de los antepasados*. México: CONACULTA y FONCA.
- Gutiérrez, A. (2002). *La peregrinación a Wirikuta*. México: INAH y Universidad de Guadalajara.
- Kindl, O. (2003). *La jícara huichola: un microcosmos mesoamericano*. México: INAH y Universidad de Guadalajara.
- Lumholtz, Carl. (1986). *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*. México: INI.
- Negrín, J. (1977). *El arte contemporáneo de los huicholes*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara e INAH Occidente.
- Neurath, J. (2002). *Las fiestas de la casa grande*. México: INAH y Universidad de Guadalajara.
- Porras, E. (1996). *Costumbre y comunicación: notas sobre la ritualidad huichol en torno al peyote*. *Cultura y comunicación: Edmund Leach in memoriam*. México: Universidad Autónoma Metropolitana y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 195-203.
- Rojas, B. (1992). *Los huicholes: documentos históricos*. México: INI-CIESAS.
- Van Gennep, A. (1986). *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.

