



Johannes Neurath

“Ambivalencias del poder y del don
en el sistema político ritual wixarika”

p. 117-143

Los pueblos amerindios más allá del Estado

Berenice Alcántara Rojas y Federico Navarrete Linares
(coordinadores)

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2011

203 p.

Ilustraciones y mapas

(Serie Antropológica, 20)

ISBN 978-607-02-2347-1

Formato: PDF

Publicado: 12 de abril de 2016

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/pueblos/amerindios.html>

DR © 2016, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, Ciudad de México

AMBIVALENCIAS DEL PODER Y DEL DON EN EL SISTEMA POLÍTICO-RITUAL WIXARIKA¹

JOHANNES NEURATH
Museo Nacional de Antropología
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Las comunidades huichola (wixaritari) tienen una larga tradición de defender una organización política propia y una autonomía *de facto* en relación con el Estado. En este ensayo, refuto ciertos discursos primitivistas sobre este pueblo de la frontera mesoamericana y presento un análisis de su sistema político-ritual. Es, precisamente, la complejidad de su organización política la que les permite evitar una concentración del poder. Existe un antagonismo sistémico entre la asamblea y el poder religioso de los chamanes, mismo que se refleja también en la existencia simultánea de relaciones rituales contradictorias (intercambio recíproco versus don desinteresado). Sin embargo, a su manera, ambas instituciones frenan el surgimiento de una estratificación social exacerbada.

LAS SOCIEDADES CONTRA EL ESTADO

Pierre Clastres² revolucionó el pensamiento antropológico refutando la visión teleológica del Estado. El Estado no es el destino último de la humanidad. A las sociedades sin Estado no les falta nada y es una falacia pensar que las denominadas “sociedades complejas” sean más “desarrolladas” que el tipo de sociedades que antes se llamaban

¹ Agradezco las críticas constructivas, comentarios alentadores y sugerencias que me hicieron Paul Liffman, Carlos Mondragón y el dictaminador anónimo del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM.

² Pierre Clastres, *Society against the State: Essays in political anthropology*, Nueva York, Zone Books, 1987.

AMBIVALENCIAS DEL PODER Y DEL DON EN EL SISTEMA POLÍTICO-RITUAL WIXARIKA¹

JOHANNES NEURATH
Museo Nacional de Antropología
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Las comunidades huichola (wixaritari) tienen una larga tradición de defender una organización política propia y una autonomía *de facto* en relación con el Estado. En este ensayo, refuto ciertos discursos primitivistas sobre este pueblo de la frontera mesoamericana y presento un análisis de su sistema político-ritual. Es, precisamente, la complejidad de su organización política la que les permite evitar una concentración del poder. Existe un antagonismo sistémico entre la asamblea y el poder religioso de los chamanes, mismo que se refleja también en la existencia simultánea de relaciones rituales contradictorias (intercambio recíproco versus don desinteresado). Sin embargo, a su manera, ambas instituciones frenan el surgimiento de una estratificación social exacerbada.

LAS SOCIEDADES CONTRA EL ESTADO

Pierre Clastres² revolucionó el pensamiento antropológico refutando la visión teleológica del Estado. El Estado no es el destino último de la humanidad. A las sociedades sin Estado no les falta nada y es una falacia pensar que las denominadas "sociedades complejas" sean más "desarrolladas" que el tipo de sociedades que antes se llamaban

¹ Agradezco las críticas constructivas, comentarios alentadores y sugerencias que me hicieron Paul Liffman, Carlos Mondragón y el dictaminador anónimo del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM.

² Pierre Clastres, *Society against the State: Essays in political anthropology*, Nueva York, Zone Books, 1987.

“primitivas”. Con la misma vehemencia, Clastres criticaba el mito del salvaje inocente. Toda la humanidad *sabe* qué es el poder político. La diferencia entre las “sociedades contra el Estado” y nosotros es que ellos sí saben como frenar o imposibilitar el surgimiento de estructuras autoritarias.

Desde esta perspectiva, vale la pena recordar que tampoco a la “sociedad fría” de Lévi-Strauss le hace falta evolucionar. El primitivismo es una idea, una ficción, sostenida por estas sociedades. “Los que llamamos primitivos no lo son, pero quieren serlo. Sueñan con ser primitivos...”³ Pero no es fácil convertir este sueño en realidad. Como dice Assmann, el “frío” de estas sociedades debe entenderse como un logro civilizatorio muy especial. Se requiere de un esfuerzo de enfriamiento e instituciones con características muy particulares.⁴

En el siguiente ensayo analizaremos el caso de Tuapurie, una comunidad wixarika de Jalisco.⁵ Hablar de los huicholes en términos de una sociedad fría podría parecer particularmente absurdo. Como hemos insistido en numerosas ocasiones,⁶ no son una sociedad hiperbórea, aislada y anacrónica, como los quiso ver la antropología evolucionista, sino campeones de la globalización. Actúan con habilidad y dinamismo en el mundo moderno, logrando reproducir un estilo de vida muy particular. Lo que aquí queremos aclarar es que la refutación del discurso primitivista sobre los huicholes no excluye que se trate de una *sociedad contra el Estado* en el sentido de Clastres —una sociedad

³ Claude Lévi-Strauss y Didier Erbon, *Conversations with Claude Lévi-Strauss*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

⁴ Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, C. H. Beck, 1992, p. 68.

⁵ Según el censo de 2000, la lengua *wixarika* (esp.: huichol) tiene 43 939 hablantes. Los territorios tradicionales de las comunidades huicholas se ubican en el sur de la Sierra Madre Occidental, a ambos lados del río Chapalagana, y corresponden a los estados de Jalisco, Nayarit y Durango. Mi investigación se basa en un proyecto de trabajo de campo a largo plazo, realizado a partir de 1992 en la comunidad de Tuapurie (Santa Catarina Cuexcomatitán), municipio de Mezquitic, Jalisco. En este ensayo muchas temas no se podrán exponer detalladamente. Para una presentación más completa de los datos etnográficos que fundamentan mis interpretaciones, remito a: Johannes Neurath, *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, Universidad de Guadalajara/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002.

⁶ Véase Johannes Neurath, *op. cit.*, así como Johannes Neurath “Máscaras enmascaradas. Indígenas, mestizos y dioses indígenas mestizos”, *Relaciones*, v. 26, 2005, p. 22-50, y Johannes Neurath, “Ahnen in Werden. Mexikos Huichol und die Kritik des historischen Essentialismus”, en Cora Bender et al. (ed.), *Ding- Bild- Wissen. Ergebnisse und perspektiven nordamerikanistischer Forschung in Frankfurt aM*, Colonia, Rüdiger Köppe Verlag, 2005, p. 128-142.

que evita la concentración de poder y posee, por ende, mecanismos eficientes de enfriamiento social.

Ahora bien, creemos que el éxito de los huicholes en el mundo globalizado y su rechazo de adoptar formas políticas centralizadas no son una simple coincidencia. Lo que debemos analizar es la articulación entre estas tendencias que, a primera vista, puedan parecer opuestas.

UNA SOCIEDAD FRÍA, PERO POLITIZADA

Jan Assmann plantea que, en sociedades frías, el devenir tiene su lugar en el mito cosmogónico y en el ritual, mientras que la historia es un ámbito donde se enfatiza la continuidad.⁷ En los huicholes observamos que se niegan, incluso, los casos más obvios de cambio. Por ejemplo, se ha documentado la incorporación de la presa hidroeléctrica de Aguamilpa a la mitología cosmogónica.⁸ Todo el mundo sabe y recuerda que esta obra fue construida a principios de la década de los 1990 y que afectó profundamente la ecología y la economía regionales. Sin embargo, según la mitología, la presa surgió junto con los grandes ríos de la sierra, en “aquellos tiempos remotos” de la cosmogonía. En ocasión de la construcción de esta planta hidroeléctrica, Enrique Krauze publicó un texto intitulado “La historia llega a Aguamilpa”.⁹ Aparentemente, se refiere a la importancia que los historiadores deben dar a grandes obras de ingeniería, aunque también parece aludir a la modernización de una región atrasada. Sea como sea, los huicholes no estarían de acuerdo con esta afirmación. La presa se incorporó a su mitología cosmogónica.

Podrían mencionarse muchos ejemplos. Al caracterizar a los huicholes como un grupo de la “modernidad indígena” —en el sentido de Sahlins,¹⁰ como es, sin duda, lo políticamente correcto— corremos el riesgo de no tomar en cuenta que existe entre ellos un tipo de conservadurismo muy pronunciado, que niega el cambio y exagera la continuidad. Pero debemos entender esta construcción tan particular

⁷ Jan Assmann, *op. cit.*, p. 75.

⁸ Héctor Medina, *Las andanzas de los dioses continúan: mitología wixarika del sur de Durango*, tesis de maestría, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

⁹ Enrique Krauze, “La historia llega a Aguamilpa”, en Carlos González Manterola (ed.), *Aguamilpa: ojo de luz en territorio mágico*, México, Comisión Federal de Electricidad, 1994.

¹⁰ Marshall D. Sahlins, “What is anthropological enlightenment? Some lessons of the twentieth century”, *Annual Review of Anthropology*, v. 28, 1999, p. I-XXIII.

de la historia en el contexto de sus estrategias de enfriamiento, mismas que requieren, además de la negación del cambio, de un sistema político-ritual complejo y dinámico.

Definitivamente, los huicholes no son una sociedad sin política. Más bien, dan la impresión de estar obsesionados con el poder político y ritual.

Tres o cuatro veces al año los comuneros celebran asambleas generales que duran por lo menos cuatro o cinco días y donde las decisiones deben ser tomadas por unanimidad. Las fiestas religiosas, incluso, son más frecuentes y se celebran en tres diferentes niveles de la organización parental y social: adoratorio, *xiriki*; centro ceremonial, *tukipa*, y cabecera.¹¹ Aquí no podemos ofrecer todos los detalles, pero es asombroso ver cuánta energía humana, cuántos recursos se movilizan, permanentemente, para llevar a cabo rituales y peregrinaciones.

En estos contextos, mucha gente busca poder, político y/o chamánico, pero resulta sumamente difícil, si no imposible, obtener una posición de influencia que tenga cierta estabilidad. Cualquier posición de poder es cuestionada. Los especialistas rituales y portadores de cargos son criticados sin piedad y, generalmente, no son tratados con tanto respeto. El cargo, efectivamente, es un “sacrificio”, mientras que el prestigio es difícil de obtener y no muy duradero. Ni los chamanes más famosos pueden descansar en sus laureles.

Pero ésta no es toda la explicación para la debilidad de las posiciones de poder. Lo que aquí queremos enfatizar es que la comunidad cuenta con una pluralidad de subsistemas político-rituales que no armonizan el uno con el otro. Este punto nos obliga a discrepar con Clastres. La sociedad huichola no es indivisa y contradice, así, a lo que el teórico francés plantea en sus *Investigaciones en antropología política*.¹² Para entender la dinámica ritual y política de los huicholes no debemos confiar en la imagen holista de una sociedad integrada. Lo que encontramos es, más bien, lo que Marilyn Strathern ha llamado “partes sin un todo”.¹³

Políticamente, los huicholes han gozado de una autonomía *de facto*. En México hay estados donde la autonomía indígena está constitucionalmente reconocida, pero este no es el caso de Jalisco, Nayarit

¹¹ Véase Johannes Neurath, *Las fiestas de la Casa Grande...*

¹² Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 112.

¹³ Marilyn Strathern, “Parts and wholes: refiguring relationships in a post-plural world”, en Adam Kuper (ed.), *Conceptualizing society*, Londres, Routledge, 1992, p. 75-104.

y Durango, las entidades donde viven los huicholes. En estos estados, el estatus legal de la comunidad indígena es endeble, fundamentado, principalmente, en la ley agraria.

Sea como sea, en el México Indígena, contar con un sistema político propio, “tradicional”, no es garantía de libertad o autogestión. En todas las regiones indígenas existen formas tradicionales de autogobierno pero, en la mayoría de los casos, suelen estar integradas en estructuras de poder corporativas y/o controladas por personajes como los caciques. La relevancia del concepto de autonomía no suele rebasar el nivel discursivo. Entre los huicholes de Tuapurie, la situación es diferente. Aquí, algo de la autonomía indígena es real. No se puede decir que las autoridades huicholas estén al servicio de un sistema hegemónico.

Sin embargo, la lucha huichola por defender su autonomía, generalmente, no se manifiesta en conflictos políticos abiertos con el exterior. Durante las últimas décadas, la comunidad de Tuapurie raras veces se ha opuesto abiertamente a los programas de los gobiernos municipales, estatales y federal. Lo que no permiten es que representantes de una instancia externa, gubernamental o no gubernamental, lleguen a controlar aspectos importantes de la vida comunitaria.

Durante los últimos años, los huicholes de Tuapurie se han vuelto bastante sensibles a la cuestión de procedimientos administrativos. Exigen ser consultados antes de que se tome cualquier decisión que los afecte, como lo plantean, de hecho, las reformas impulsadas durante el gobierno de Fox. Cuando esto no sucede, no dudan en tomar acciones relativamente drásticas, como en 2008, cuando bloquearon la construcción de una carretera que había sido iniciada sin un proceso previo de consulta. Pero, normalmente, los huicholes no son nada contestatarios. Más bien, en su trato con instituciones oficiales prevalece una actitud pragmática.¹⁴ Se busca mantener un *statu quo* y se pretende cooperar con las instancias oficiales.

Para las instancias gubernamentales o para las ONG el trato con los huicholes suele ser complicado. La organización política es demasiado compleja para que la pueda entender un funcionario, y aun para un antropólogo profesional es difícil entenderla. El ritual wixarika se caracteriza como barroco y excesivo, pero la política no queda muy atrás.

¹⁴ Me refiero, sobre todo, a las últimas décadas. En siglos previos, los huicholes participaron activamente en rebeliones como en la guerra de castas liderada por Manuel Lozada (1856-1873).

Existe un estatuto comunitario, reconocido por el gobierno federal, que ofrece una especie de organigrama y aclara algunas cosas. En la práctica, nos damos cuenta de que las jerarquías no son estables ni fijas. Aparte de la asamblea comunal, hay por lo menos tres instancias que compiten por ser la máxima autoridad: el consejo de ancianos (*kawiterutsixi*),¹⁵ el gobierno tradicional (encabezado por el *tatuwani*)¹⁶ y la presidencia de bienes comunales. La negociación entre estas instituciones es laboriosa y poco transparente. No sorprende que observadores exteriores, tanto funcionarios gubernamentales como activistas de ONG, consideren que la organización comunitaria de los huicholes es extremadamente ineficiente. Pero, a la luz de la teoría de Clastres, debemos evaluar la política wixarika a partir de otras premisas. No se trata, en primer lugar, de tener una buena administración, sino de evitar la concentración del poder.

La asamblea es una instancia que la mayoría de los comuneros toma muy en serio. El principio de consenso hace que el proceso de toma de decisión sea extremadamente lento. Como en otras democracias, también aquí existe toda clase de manipulaciones de parte de “demagogos” que, en ocasiones, pueden volverse bastante influyentes. Normalmente, lo que triunfa no es el sentido común, sino la retórica. Para el observador externo, lo más curioso es la volatilidad de las decisiones de la asamblea. Después de días de debate se aprueba, finalmente, una resolución. Sin embargo, en la siguiente asamblea vuelve a discutirse el mismo asunto y el voto termina siendo, a veces, exactamente el opuesto. Así sucedió hace unos años cuando se debatía el asunto de la electrificación de algunas localidades de la Sierra Huichola.

El poder de los chamanes (*mara'akate*)¹⁷ y de los ancianos (*kawiterutsixi*) se considera amenazado. Permanentemente se escuchan voces que se quejan de que los “nuevos” (los jóvenes) ya no respetan a los miembros del consejo de ancianos. En la práctica, tanto los chamanes como los ancianos gozan de una influencia considerable, aunque la

¹⁵ Este término probablemente deriva de “cabildo”, aunque los huicholes en su etimología *folk* lo relacionan con *kawi*, “oruga”. *Kawitu* es una narración mitológica trazada como camino por la oruga que guía a los peregrinos y buscadores de visiones. Los *kawiterutsixi* son los que mejor conocen los caminos de la oruga. Véase Johannes Neurath, *Las fiestas de la Casa Grande...*

¹⁶ Gobernador tradicional identificado con el Padre Sol. El término *tatuwani* es un nahuatlismo derivado de *tlatoani*.

¹⁷ “Soñador” o “el que sabe soñar”.

ejercen de una manera discreta. Los ancianos, muchas veces, hacen un gran esfuerzo para que se tomen decisiones de sentido común.

Los chamanes más influyentes suelen ser los dirigentes de los grupos de peyotereros (*hikuritamete*) de los centros ceremoniales *tukipa*. Su poder carismático choca, frecuentemente, con fuerzas “modernizadoras” no basadas en el ritual, como los maestros bilingües. Puede decirse, con cierta razón, que éste es el principal conflicto político interno de los huicholes. Los maestros adquieren influencia por dominar técnicas modernas de poder, mientras que los chamanes —como hemos explicado con cierto detalle en otro lugar¹⁸— se identifican con los dioses o ancestros deificados. Ambos intentan influenciar a la asamblea y acusan a sus adversarios de abusar de su poder, sea como brujo o como agente de intereses externos.

Durante las sesiones nocturnas de canto chamánico,¹⁹ los *mara'akate* sostienen largas conversaciones con los dioses y ancestros y, en este mismo proceso, se identifican con sus interlocutores. Incluso, durante ciertos pasajes de los cantos, se transforman en ellos. Pareciera fácil abusar del poder que deriva de esta posición privilegiada. Sin embargo, la mayoría de los *mara'akate* no lo hace. Practicar el chamanismo huichol implica participar en la creación del mundo, pero esto no provoca delirios de omnipotencia. Más bien, soñar el mundo es un trabajo que se considera y se vive como un servicio. Los chamanes usan su poder para promover la participación en los ritos y para reforzar lo que se considera la autoridad tradicional. Desde luego, actúan, a menudo, con una cierta vanidad o “actitud de estrella”. Sin embargo, para no despertar sospechas, su actitud suele ser demostrativamente humilde. Por ejemplo, visten ropa vieja, durante las fiestas recogen latas de cerveza para reciclar y se niegan a sentarse en las sillas reservadas para los chamanes. Tampoco presumen su conocimiento, más bien, suelen expresarse con escepticismo y *understatement*. Tienen mucho trabajo, pero sus privilegios económicos son escasos. Una típica curación se paga con dos latas de cerveza Modelo. Por otra parte, se les responsabiliza por lo que nosotros consideraríamos desastres naturales, como la ausencia o el exceso de lluvias, epidemias, etcétera. La sospecha de brujería pende sobre las cabezas de los chamanes como la espada de Damocles. He visto como, en un abrir y cerrar de ojos,

¹⁸ Johannes Neurath, *Las fiestas de la Casa Grande...*

¹⁹ *Ibidem*.

aun *mara'akate* realmente famosos pueden perder todo su prestigio. Los que promueven acusaciones de brujería son, muchas veces, los maestros bilingües, rivales principales de los chamanes en la política comunitaria.

Tener cualquier posición de poder es un asunto de alto riesgo: los chamanes al ser denunciados como hechiceros corren incluso el peligro de ser asesinados, pero también los cargos del gobierno tradicional y de la autoridad agraria pueden tener resultados desastrosos para su portador.

En Tuapurie, a diferencia de otras comunidades wixaritari, el cargo del gobernador tradicional o *tatuwani* no es tan importante. Más que nada, es un cargo representativo que implica gastos fuertes, así que se le suele dar a algún "rico" (dueño de una tienda o ganadero) que, de esta manera, se ve obligado a redistribuir una parte de su riqueza. El cargo del presidente de bienes comunales es mucho más importante, sobre todo porque representa a la comunidad hacia el exterior. Frecuentemente se trata de un maestro bilingüe con un estilo de vida que se considera menos tradicional. Durante un lapso de tiempo limitado (tres años) puede acumular un poder considerable, pero, todo el tiempo su actuar es sometido a un escrutinio escrupuloso por parte de los comuneros. En su caso, son los chamanes quienes lo suelen criticar por vivir como un *teiwari* (mestizo o no indígena), por no participar en los ritos, por nada más gozar de sus privilegios pero no defender los intereses de los huicholes, por recibir dinero del gobierno, etcétera. En resumen, la presidencia permite acumular algo de poder, aunque también es un puesto muy "delicado". Algunos de los presidentes que he conocido quedaron totalmente desprestigiados, padeciendo una especie de ostracismo de parte de la comunidad.

Lo que quiero señalar con este esbozo de análisis es que, más que defender su autonomía frente el exterior, los huicholes evitan concentraciones mayores de poder en el interior. No puede decirse que eviten la desigualdad económica al interior de la comunidad. Sí existe una diferencia notable entre ricos y pobres. Hay ganaderos prósperos y campesinos que apenas sobreviven. Sin embargo, al tener todas estas instancias políticas y rituales que tienden a neutralizarse mutuamente, se evita que se forme una elite demasiado fuerte que concentre los poderes económicos, políticos y religiosos.

Al evitar una concentración del poder rechazan que se establezca una lógica estatal al interior de la comunidad. Por otra parte, en lo que

se refiere al Estado propiamente dicho, es importante aclarar que los huicholes, de ninguna manera, están totalmente en contra. De hecho, tienen un gran respeto por los símbolos de la nación, como la bandera, el Escudo Nacional, y el presidente de la República. Tienden a reinterpretar estos símbolos de acuerdo con su lógica. Por ejemplo, se considera que el águila azteca es la diosa huichola del cielo (Tatei Wierika Wimari) que, un día, voló al Zócalo de la ciudad de México, donde se paró en un nopal.

En términos económicos, el Estado se considera fuente de riqueza. Su función es repartir dinero y apoyos. Pero en la lógica huichola, aceptar todos los dones que reparten gobierno y ONG's jamás implica una subordinación. Esta actitud explica por qué los recursos raras veces se ejercen exactamente como lo estipulan los proyectos y programas.

El amor de los huicholes por los símbolos patrios puede compararse con su actitud hacia la Iglesia. También ahí se puede observar un gran respeto por ciertas imágenes o la figura del papa (Juan Pablo II), pero esto de ninguna manera implica una aceptación del catolicismo. De hecho, en Tuapurie, ni siquiera se permite la presencia de curas o misioneros.

La relación de los huicholes con la sociedad no indígena se caracteriza por una serie de ambivalencias que han sido analizadas con cierto detalle,²⁰ por ejemplo, en el contexto de la producción y comercialización de artesanía.²¹ En resumen, puede decirse que los huicholes tratan de controlar su "imagen" y de cuidar su "marca". Muchos huicholes viven bastante bien de vender la imagen esencialista que la sociedad urbana-indigenista tiene de ellos. Al mismo tiempo logran mantener un estilo de vida propio que, obviamente, no tiene mucho

²⁰ Véase Paul Liffman, "Huicholes y proto-aztecas en el ritual oficial de Nayarit", *Ateliers de Caravelle: Cahiers du Monde Hispanique et Lusso-Brésilien*, v. 11, 1998, p. 103-116; Paul Liffman, "The Wixarika (huichol) construction of landscape and ethnic relations in ceremonial narrative: Red Gringo, Blue Mestizo, Spaniards and Indigenous ancestors", ponencia presentada en el CI Annual Meeting de la American Anthropological Association, Chicago, 2003, Paul Liffman, "Huichol histories and territorial claims in two national anthropology museums", en Susan Sleeper-Smith (ed.), *Contesting knowledge: museums and indigenous perspectives*, Omaha, University of Nebraska Press, 2009, p. 192-217, y Paul Liffman, "Historias huicholas y reivindicaciones territoriales en los dos museos nacionales de Antropología", en Elizabeth Araiza Hernández (ed.), *Las artes del ritual. Nuevas propuestas para la antropología del arte desde el Occidente de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, en prensa.

²¹ Véase Johannes Neurath, "Máscaras enmascaradas. Indígenas, mestizos y dioses indígenas mestizos"; Johannes Neurath, "Ahnen in Werden. Mexikos Huichol und die kritik des historischen Essentialismus".

que ver con los clichés mediatizados del “pueblo del peyote”²² o del “pueblo de artistas”.²³ Los estereotipos, promovidos por los mismos huicholes, pueden entenderse como una estrategia de distracción que les permite mantener la privacidad de ciertas experiencias rituales.

RITUALES CONTRADICTORIOS

La complejidad de la política comunitaria se entiende un poco mejor si la ubicamos en el contexto de las relaciones rituales. Éstas se caracterizan por la “simultaneidad de relaciones nominalmente incompatibles”.²⁴ Es decir, que las contradicciones expresadas en las relaciones rituales no deben considerarse un problema para la interpretación. Más bien es, precisamente, este rasgo el que caracteriza la acción ritual como forma específica de interacción humana. El modelo para analizar este tipo de situaciones es *Naven* de Bateson.²⁵

Mi hipótesis es que el contraste entre rituales de reciprocidad y rituales de transformación refleja o reproduce el conflicto permanente —la *cismogénesis* en términos de Bateson— entre la asamblea comunal y el poder carismático de los chamanes. El secreto de esta sociedad contra el Estado es la complejidad de su sistema ritual, donde existen prácticas y discursos contradictorios que compiten el uno con el otro.

Desde luego, resulta necesario cuestionar los modelos establecidos en el estudio de las cosmologías mesoamericanas. En el ritual huichol no hay armonía entre los opuestos,²⁶ sino que se producen mundos paralelos que son imbricados pero separados por abismos conceptuales y esquemas de la práctica no reconciliables. Una síntesis entre los mundos, o una visión holista de un todo, no son posibles.

²² Stacy B. Schaefer y Peter T. Furst (eds.), *People of the peyote. Huichol Indian history, religion and survival*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1996.

²³ Robert M. Zingg, *Los huicholes. Una tribu de artistas*, 2 v., traducción de Celia Paschero, México, Instituto Nacional Indigenista, 1982.

²⁴ Michael Houseman y Carlo Severi, *Naven or the other self. A relational approach to ritual action*, Leiden, Brill, 1998.

²⁵ Gregory Bateson, *Naven. The culture of the latmul people of New Guinea as revealed through a study of the “naven” ceremonial*, 2a. ed., Palo Alto, Stanford University Press, 1958.

²⁶ En el sentido de Alfredo López-Austín, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, y Alfredo López-Austín, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.

“Cosmos” y “persona” son categorías polivalentes e inestables. Incluso, no siempre resulta fácil diferenciar entre “persona”, “ancestro” y “enemigo”. Llama la atención que *téwí*, *tewári*, *teíwari* son términos muy parecidos. El primero, etimológicamente relacionado con “téwi” (largo), significa “persona”, “gente”, “ser humano”, “indígena”; el segundo, “abuelo/nieto”²⁷ y, metafóricamente, “ancestro deificado”; el tercero, “vecino”, literalmente: “distante”, también “foráneo”, “mestizo”, incluso “enemigo”. Estas similitudes no revelan una relación etimológica de las palabras; más bien se trata de coincidencias que dan lugar a juegos de palabras. Éstos, al igual que las etimologías *folk*, son muy comunes y populares entre los huicholes, así que sus implicaciones semánticas son significativas para el análisis etnológico. Lo que los hablantes quieren expresar es, aparentemente, que estas categorías no son tan fáciles de diferenciar.²⁸

En ciertos contextos por lo menos, los tres términos tienden a traslaparse o confundirse. Estudiando los nombres de los dioses, uno encuentra deidades que a veces se llaman “vecino”, a veces “abuelo”, a veces “persona”. Por ejemplo, el dios del viento, Eaka Teíwari, también puede llamarse Eaka Tewari o Eaka Tewiyari. Hay muchos casos similares. Otro ejemplo sería Kieri Tewiyari (la persona Kieri)²⁹ también conocido como Kieri Teíwari (el mestizo Kieri, representado como el charro negro), aunque no he encontrado aún la mención de un Kieri Tewari.³⁰

En el politeísmo huichol, “nada es todo”,³¹ todo es metamorfosis³² y todo es contradicción. El sacrificio es un acto ritual que expresa toda la gama de las posibles contradicciones.³³

²⁷ *Tewari* para “abuelo”/“nieto” es un término del lenguaje ritual, en la vida cotidiana se usa *teukari*.

²⁸ En otras palabras, no se trata de un “linguistic magic bullet” en el sentido de Charles L. Briggs, “Linguistic magic bullets in the making of a modernist anthropology”, *American Anthropologist*, v. 104, 2002, p. 481-498.

²⁹ Kieri es la planta *Solandra berevicalyx*; contiene una droga potente usada por hechiceros y gente que busca fama y riqueza individuales.

³⁰ Véase Johannes Neurath, “Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza”, *Cuiculco*, v. 15, 2008, p. 29-44.

³¹ Cfr. Viveiros de Castro, “C. Lévi-Strauss, *Oeuvres en pléiade*”, *Gradhiva*, v. 8, 2008, p. 130-135.

³² Véase Octavio Paz, “La piedra y el movimiento”, en *Los privilegios de la vista*, v. 3, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 48.

³³ Véase Johannes Neurath, “Cacería ritual y sacrificios huicholes. Entre depredación y alianza, intercambio e identificación”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 94, 2008, p. 251-283.

¿AUTO O ALOSACRIFICIO?

Como hemos señalado en otros trabajos,³⁴ la relación dinámica y ambivalente entre cazador y presa, sacrificador y víctima es uno de los aspectos más fascinantes de la religión huichola. Se busca la identificación con el venado-peyote que se entrega a los cazadores-peregrinos. En este sentido, la cacería puede definirse como una situación donde una persona se entrega (a sí misma) a otro aspecto de su propia persona. Retomando una propuesta terminológica de M. Strathern³⁵ podemos hablar de una “dividualidad”.

La cacería³⁶ es un rito chamánico, donde el cazador se convierte en presa, y la presa en cazador. Lo más importante es que el chamán tiene la capacidad de experimentar ambos papeles a la vez, situación que puede compararse con la multiplicación de la persona del chamán en los cantos kunas donde, según el análisis de Severi,³⁷ la identificación del chamán con el jaguar no representa un impedimento para luchar contra el felino. En otras palabras, los especialistas rituales tienen la “capacidad de ver” (*nierika*), simultáneamente, desde diferentes perspectivas y de diferentes maneras. El cazador huichol se identifica con la presa y puede tomar su perspectiva, sin embargo no deja de tener el punto de vista del cazador.³⁸

³⁴ Johannes Neurath, “El doble personaje del planeta Venus en las religiones indígenas del Gran Nayar: mitología, ritual agrícola y sacrificio”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 90, 2004, p. 93-118; Johannes Neurath, “The ambivalent character of Xurawe: Venus-related ritual and mythology among West Mexican Indians”, *Archaeoastronomy. The Journal of Astronomy in Culture*, v. 19, 2005, p. 74-102, y Johannes Neurath, “Cacería ritual y sacrificios huicholes”.

³⁵ Marilyn Strathern, *The gender of the gift*, Berkeley/Los Ángeles, University of California Press, 1988, p. 13. También véase Eduardo Viveiros de Castro, “Le don et le donné: trois nano-essais sur la parenté et la magie”, en *ethnographiques.org*, n. 6, noviembre 2004, <http://www.ethnographiques.org/2004/Viveiros-de-Castro.html>.

³⁶ Hoy en día, la cacería se realiza casi siempre con rifles de calibre 22. Únicamente en las porciones selváticas y tropicales del territorio huichol (en la rancharía de Roseta, estado de Nayarit) me han asegurado que aún se practica la cacería con redes. En todos los casos, la técnica de cacería más usual es colectiva y consiste en correr atrás del venado, hasta que éste se cansa, queda parado y, aparentemente, renuncia a la posibilidad de escapar. Por esto, la importancia de la idea de una entrega voluntaria del venado a los cazadores. A diferencia de lo que Roberte Hamayon, en *La chassé à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 1990, describe de los cazadores siberianos, no necesariamente es el señor o dueño de los venados quien permite que se maten algunos de sus hijos, sino que es el mismo venado quien se entrega al cazador.

³⁷ Carlo Severi, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1996, y Carlo Severi, “Memory, reflexivity and belief. Reflexions on the ritual use of language”, *Social Anthropology*, v. 10, 2002, p. 36.

³⁸ Para marcar las diferencias con el perspectivismo amazónico (Eduardo Viveiros de Castro, “Cosmological deixis and Amerindian perspectivism”, *Journal of the Royal Anthropological Institu-*

En el chamanismo huichol, el éxito en la cacería de venado no es, simplemente, el resultado de una habilidad individual como la puntería. Cazar venado de cola blanca es una cuestión de concentración, un acto mágico, una vía de aprendizaje para el chamanismo. La trampa que se usaba en el método tradicional de cacería es un “objeto para ver” (también *nierika*),³⁹ equivalente a los instrumentos que usa el chamán en las curaciones y sesiones de canto. Por otra parte, la muerte del venado es un autosacrificio cosmogónico que asegura la continuidad de la costumbre y del universo, un gesto donativo y voluntario que permite la transformación de los dioses-venado en todo lo que los hombres necesitan para vivir.⁴⁰ En particular, el venado se transforma en peyote, lo que implica que se siga reproduciendo el conocimiento chamánico. Por otra parte, ingiriendo el venado ya convertido en peyote, el cazador se transforma en venado y garantiza la continuidad de la cacería.

Para los huicholes, la entrega voluntaria del cérvido es el paradigma de las prácticas de la gente que busca la iniciación. Es decir, con prácticas como la peregrinación a Wirikuta, el ayuno, la abstinencia del sueño, la abstinencia sexual y la confesión se busca una experiencia equivalente a la del venado. Es con estos ejercicios de austeridad y sacrificio que los cazadores se purifican y logran un estado de ánimo que les permita obtener la visión del venado, la comunicación con el venado y, sobre todo, la identificación con la presa. Los buscadores de visión, es decir, los que quieren convertirse en chamanes, también practican la cacería de venado y toda la gama de autosacrificios que hemos mencionado. Lograr matar a un venado en la cacería equivale a obtener el “don de ver”, es decir, la visión iniciática de la luz del amanecer.

te, v. 4, 1998, p. 469-488, y Eduardo Viveiros de Castro, “Exchanging perspectives. The transformation of objects into subjects in American ontologies”, *Common Knowledge*, v. 10, 2004, p. 463-484), en uno de los talleres de un grupo franco-mexicano de investigación sobre antropología del arte en el museo del Quai Branly se propuso el término multiempatía (véase Margarita Valdovinos, “La multiempatía en perspectiva”, *Diario de Campo. Suplemento*, v. 48, 2008, p. 85-93). Una persona asume, simultáneamente, dos o más modos de ver, visiones o perspectivas, identificándose con más de uno o transformándose en diferentes personas, dioses y animales a la vez.

³⁹ *Nierika* es un término ritual polisémico que, entre otras cosas, puede referir al chamánico “don de ver”, así como a ciertos instrumentos rituales para ver que son usados por los chamanes. Véase Olivia Kindl, “L’art du *nierika* chez les huichol du Mexique. Un instrument pour voir”, en M. Croquet, B. D. y M. Jeudy-Ballini (eds.), *Les cultures à l’oeuvre. Rencontres en art*, París, Biro Éditeur/Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 2005, p. 225-248, y Johannes Neurath, “Simultanéité de visions: le *nierika* dans les rituels et l’art des huichols”, en Philippe Descola (ed.), *La fabrique des images*, París, Musée du Quai Branly/Somogy Éditions d’Art, 2010, p. 202-213.

⁴⁰ Juan Negrín, *Nierica: espejo entre dos mundos. Arte contemporáneo huichol*, México, Museo de Arte Contemporáneo Bosque de Chapultepec, 1986.

En términos de ética política, la disposición del venado a entregarse a los cazadores se compara con la disposición del chamán o del portador de algún cargo de prestar servicio a la comunidad. Sin embargo, también hay una connotación política más violenta. El autosacrificio del venado es, como vimos, el paradigma de toda una gama de prácticas que implican, entre otras cosas, el rechazo de aspectos de la vida asociados a la oscuridad (*t+kari*). La represión de *t+kari* fomenta la generación de vida asociada a la luz (*tukari*). Pero, al mismo tiempo, existe la idea que las fuerzas de la luz conquistan, aniquilan o domestican todo lo asociado a la oscuridad. Este aspecto corresponde a lo que Bloch⁴¹ plantea en su teoría de la *rebounding violence*. La lucha del Sol contra la oscuridad legitima el sistema de autoridad tradicional.⁴²

La complicación es que, en un rito particular, raras veces es evidente si se trata de un sacrificio o de un autosacrificio. No se trata de establecer una clasificación taxonómica entre los diferentes tipos de sacrificio, sino analizar la “condensación ritual”⁴³ que, en este caso, se define como la simultaneidad del sacrificio y del autosacrificio dentro de una misma secuencia de acción ritual.

Tamatsi, Nuestro Hermano Mayor venado, es el fundador de la costumbre huichola y, como tal, es el principal interesado en que ésta se siga realizando. Incluso, podría hablarse de un sacrificio de la deidad en el sentido de Hubert y Mauss.⁴⁴ Su muerte sacrificial representa lo más sublime. Matarlo en la cacería es un acto violento, como dicen Hubert y Mauss, un “crimen”, un “sacrilegio”.⁴⁵ Los hombres matan a un animal tierno y puro, su hermano mayor, al héroe fundador de su religión. El venado no resiste y, antes de morir, todavía enseña las técnicas de cacería.

Por otra parte, el héroe cultural, también es un *trickster*, un personaje ambivalente o “medio-malo”.⁴⁶ Documenté historias donde el venado se transforma en una mujer humana seductora que destruye

⁴¹ Maurice Bloch, *Prey into hunter. The politics of religious experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

⁴² Véase Johannes Neurath, *Las fiestas de la Casa Grande...*

⁴³ Michael Housemann y Carlo Severi, *op. cit.*

⁴⁴ Henri Hubert y Marcel Mauss, “De la naturaleza y de la función del sacrificio”, en Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Barcelona, Barral, 1970, p. 143-262.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 181.

⁴⁶ Peter T. Furst, “The half-bad Káuyumari: a Huichol version of the Pan-American trickster-culture hero”, en *Rocks crystals and peyote dreams. Explorations in the Huichol universe*, Salt Lake City, University of Utah Press, 2006, p. 24.

al hombre que lo persigue, devorándolo con su *vagina dentata*. En otras versiones,⁴⁷ un cazador llamado Tamatsi o Parikuta Muyeka, “el que camina en el amanecer”, hiere a algunos venados con sus flechas. En seguida, los animales heridos se transforman en mujeres que seducen al cazador, quien tan sólo quiere recuperar sus proyectiles. Ellas lo llevan hasta el inframundo en el poniente, donde se encuentra la casa de la madre de las muchachas venado, lugar circular que se describe en términos de un centro ceremonial *tukipa*. Parikuta Muyeka prueba la comida ofrecida por la madre de los venados. Asimismo, se pone como adorno algunas de las plumas que hay en este lugar y, en consecuencia, se transforma en venado. Resulta, que estas plumas se convierten en sus astas.

Según la versión documentada por Lumholtz, el cazador seducido tiene que ponerse las astas para poder ingerir el pasto que le ofrecen como comida.⁴⁸ Pero la historia no termina ahí. La madre de las muchachas venado ayuda a Parikuta Muyeka a escapar, junto con su hermano menor, el conejo. En seguida, el venado y el conejo son perseguidos por una segunda pareja de cazadores: Xurawe Tamai, “el joven estrella”, y Kuka Tamai, “el joven perla”. Finalmente, llegando al desierto en el oriente (Wirikuta), el venado y el conejo se entregan voluntariamente a los cazadores, les enseñan las técnicas tradicionales de cacería y se meten a la trampa.⁴⁹

La transformación del cazador en su presa y la inversión de la cacería son motivos que encontramos en muchos mitos huicholes vinculados con el venado. Desde luego, el tema de la cacería invertida alude a los peligros que corre un cazador indigno.⁵⁰ De manera equivalente, la búsqueda e ingesta de peyote puede volverse un asunto peligroso si uno no se prepara y purifica. Pero, el problema principal

⁴⁷ Carls S. Lumholtz, *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986, p. 12; Konrad Theodor Preuss, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.), México, Instituto Nacional Indigenista/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998, p. 278; Konrad Theodor Preuss y Ernest Mengin (eds.), *Historia tolteca-chichimeca*, Berlín, Baessler Archive, Beiheft 9, v. 1, 1937-1938, p. 30-31.

⁴⁸ Ambas versiones son de gran interés en términos de la teoría perspectivista. Eduardo Viveiros de Castro, “Cosmological deixis and Amerindian perspectivism”.

⁴⁹ Véase Johannes Neurath, *Las fiestas de la Casa Grande...*; Johannes Neurath, “El doble personaje del planeta Venus”; Johannes Neurath, “The ambivalent character of Xurawe”.

⁵⁰ D. Dehouve discute este aspecto en su trabajo comparativo sobre la cacería en Mesoamérica. Véase Danièle Dehouve, *El venado, el maíz y el sacrificio*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008 (Cuadernos de Etnología, 4).

es que los ancestros (*tewari*) siempre pueden convertirse en enemigos (*teiwari*).

Carlos Fausto⁵¹ describe cómo, en muchas tradiciones amerindias, los animales depredan a los seres humanos causándoles enfermedades. En el caso de los huicholes, no puede obviarse la observación que la experiencia iniciática-transformativa, basada en un concepto de don libre y desinteresado, no solamente produce el cosmos sino también toda clase de fuerzas peligrosas y potencialmente patógenas. Los dioses creados en el autosacrificio son poderosos, dotados de una voluntad propia que escapa al control del chamán y, cuando no se les trata de manera correcta, se convierten en enfermedades, es decir, piedras u otros objetos que, durante los ritos de curación, deben extraerse de los cuerpos de los pacientes. Por ejemplo, el venado puede causar la “enfermedad de venado” que se manifiesta como una diarrea.

El chamanismo siempre corre el riesgo de volverse brujería y, dado que participar en la iniciación y practicar el autosacrificio cosmogónico conlleva este peligro, mucha gente prefiere limitarse al nivel exotérico del ritual que consiste, principalmente, en practicar intercambios recíprocos. La ambivalencia de los seres o fuerzas creados en el autosacrificio visionario explica por qué los chamanes tienen dificultades para mantener su prestigio y no siempre gozan de una buena reputación. Asimismo, nos ayuda comprender por qué, en ciertos momentos rituales, puede observarse una actitud tan despectiva hacia los peregrinos de peyote. Por ejemplo, durante la coreografía de la fiesta Hikuli Neixa (danza de peyote), los peyoteros, ya transformados en venados, son atrapados por los comuneros que habían quedado en casa. Pero, en lugar de tratarlos como los “hermanos mayores”, los cazadores se burlan de ellos. Podrían mencionarse otros contextos donde se observa una total falta de respeto de los no iniciados hacia los iniciados.

La importancia de fracasar en la iniciación

En el caso de los peyoteros aplica lo que han dicho los indólogos: *A free gift makes no friends*. El don libre es un veneno, *pure poison* (Gift en alemán). En este contexto es importante tomar en cuenta que, según

⁵¹ Carlos Fausto, “Feasting on people. Eating animals and humans in Amazonia”, *Current Anthropology*, v. 48, 2007, p. 497-530.

la teoría de Derrida,⁵² el sacrificio o don desinteresado destruye o interrumpe las relaciones sociales, a la vez que crea cosas nuevas y diferentes. En el caso de los huicholes, la práctica del autosacrificio cosmogónico crea el mundo solar de los ancestros, pero se trata de un mundo potencialmente destructivo.

Considerada la experiencia más importante dentro de lo que es la iniciación chamánica, la visión del amanecer es un buen ejemplo para apreciar esta ambivalencia. Según la mitología, el Padre Sol, una vez que nació del autosacrificio y/o de la experiencia visionaria de los primeros peregrinos que habían llegado a Wirikuta, mata, ciega o enferma a todos los demás antepasados, que no han alcanzado la meta.⁵³ De manera similar, los peregrinos actuales, sobre todo los que no logran la iniciación, se exponen a una contaminación ritual bastante peligrosa.

Sin embargo, el fracaso en la búsqueda de visión, ejemplificado por todos estos dioses castigados por no encontrar el lugar del Amanecer, también tiene muchas consecuencias positivas. Sobre todo hay que destacar que es el fracaso en la cacería y en la iniciación que hace posible que se establezca una alianza entre “los de arriba” y “los de abajo”, los cazadores y las presas, los cultivadores y el maíz.

La historia ominosa del cazador que tiene relaciones sexuales con la venada hace eco del mito de la boda entre el héroe cultural y las cinco muchachas maíz.⁵⁴ El cazador errante, solitario y hambriento, frecuentemente descrito como un joven sin casa y sin parientes, a través de su matrimonio con una o varias mujeres del inframundo, se convierte en “gente” (*tewi*) y adquiere un modo de vida sedentario y en familia.

Watakame, el primer cultivador, es un cazador fracasado. Como no pudo cazar, padecía hambre y se fue a buscar un lugar donde ven-

⁵² Jacques Derrida, *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Barcelona, Paidós Básica, 1995. Véanse también James Laidlaw, “A free gift makes no friends”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 6, 2000, p. 617-634, y Knut Rio, “Denying the gift: aspects of ceremonial exchange and sacrifice of Ambryn Island, Vanuatu”, *Anthropological Theory*, v. 7, 2007, p. 449-470.

⁵³ Carl S. Lumholtz, *Unknown Mexico. A record of five year's exploration among the tribes of the Western Sierra Madre, in the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco; and among the Tarascos in Michoacan*, 2 v., Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1902, p. 107-108; Juan Negrín, *Nierica: espejo entre dos mundos. Arte contemporáneo huichol*, p. 16.

⁵⁴ Konrad Theodor Preuss, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, p. 61; Peter T. Furst, “The maiden who ground herself: myths of the origin of maize from the Sierra Madre Occidental, Mexico”, *Latin American Indian Literatures Journal. A review of American Indians texts and studies*, v. 10, 1994, p. 101-155; Johannes Neurath, *Las fiestas de la Casa Grande...*, p. 159.

dieran comida. Llegando a un rancho ubicado en el fondo de una barranca, conoce el alimento maravilloso que son las tortillas de maíz, pero la dueña del rancho se niega a vendérselas. Más bien, ofrece sus hijas como esposas. Cada una de las esposas representa una variante de maíz cultivada en la región. Sin embargo, pronto surge un conflicto entre parientes políticos: la madre del cultivador no respeta a sus nueras, las regaña y las obliga a trabajar, rompiendo así el trato que se había establecido con la madre de las muchachas maíz.

Ser “gente sedentaria” implica haber fracasado en la cacería e iniciación, pero tampoco resulta fácil mantener la alianza matrimonial. La relación entre las familias de arriba y abajo es conflictiva y puede llevar al desastre: las nueras regañadas se mueren desangradas al ser obligadas a moler maíz, que son ellas mismas; la suegra regañona se muere de hambre. Para recuperar el alimento o el calor del fuego se establece toda una serie de trabajos rituales, basados en el principio de la reciprocidad, cuyo objetivo es reconciliar a las familias antagónicas de arriba y de abajo. Concretamente, se inicia la celebración de la fiesta Namawita Neixa, que es el único día del año que se respeta plenamente el acuerdo con la madre del maíz. Este día, el maíz y, por ende, las mujeres no trabajan. Únicamente se consume alimento preparado a base de maíz no nixtamalizado, las mujeres descansan y los hombres son los que tienen que barrer y preparar el alimento. Por otra parte, en esta fiesta, el cantador se identifica con Takutsi Nakawé, la vieja diosa de la fertilidad que es la suegra de Watakame.

Una serie de ritos celebrados en Namawita Neixa pueden interpretarse como la destrucción del cosmos.⁵⁵ Estos ritos son mucho más que una “inversión”. Durante el resto del año se crea orden, las fuerzas de la oscuridad son reprimidas, según una ideología del (auto)sacrificio. En la fiesta de la siembra, se suspende la práctica del sacrificio, se rompe la linealidad del tiempo construida en la iniciación y se procede a construir una alianza con el “otro enemigo”.

En otras palabras, el ritualismo de las lluvias se aparta de la lógica sacrificial del don libre. Aquí se trata de adquirir la humanidad propiamente dicha, convertirse en una simple persona, gente, *tewi*, es decir, en una persona que *no* es ancestro. En este contexto, se necesita construir una alianza entre enemigos y ancestros, *teiwari* y *tewari*.

⁵⁵ Johannes Neurath, *Las fiestas de la Casa Grande...*

La celebración de Namawita Neixa implica un cambio de cosmovisión. Durante los rituales de la temporada de lluvias aquello que, de acuerdo con la ideología solar es considerado una especie de “caos original”, repentinamente se convierte en un cosmos por derecho propio. Según la cosmovisión solar —válida durante la temporada de secas—, el “caos prehistórico” es ubicado en el extremo devaluado del cronotopo: el inframundo. Desde esta perspectiva del poder ancestral, los seres de la oscuridad deben ser controlados por las fuerzas asociadas con el sol ascendente y los antepasados. Desde el punto de vista no solar, los poderes oscuros son positivos y deben ser liberados. La cosmovisión alternativa, vigente durante la temporada de las lluvias, representa el punto de vista de las deidades de la fertilidad. La diosa suprema ahora no es el dios del Fuego, Tatewarí, sino la gran diosa de la fertilidad, Takutsi Nakawé. En su mundo, indígenas y mestizos se diferencian poco. De hecho, un gran número de dioses huicholes de la oscuridad son clasificados como no-indígenas.⁵⁶ Ahora, el quehacer chamánico no importa mucho. Todo el énfasis ritual se pone en la reciprocidad, la cooperación, la alianza.

Considerando su dominio solar, la tradición huichola puede definirse como visionaria y creadora de cosas efímeras, aunque siempre radicalmente nuevas. Las visiones chamánicas son eventos originales, invenciones en un sentido poético.⁵⁷ No son simplemente repeticiones. De cierta manera, cada ritual es el primero, cada amanecer es un evento único.⁵⁸ Por otro lado, el ámbito nocturno de la tradición huichola puede ser definido como una recuperación del pasado. Involucrarse con la vida nocturna y prechamánica también significa entablar una relación constructiva con los mestizos.⁵⁹

La articulación siempre problemática entre prácticas de reciprocidad y rituales de sacrificio y transformación puede analizarse en tér-

⁵⁶ Johannes Neurath, “Máscaras enmascaradas”.

⁵⁷ Roy Wagner, *The invention of culture*, Chicago, Chicago University Press, 1982.

⁵⁸ Konrad Theodor Preuss, *Der religiöse gehalt der mythen*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1933 (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus den Gebieten der Theologie und Religionswissenschaft, 162), 1933.

⁵⁹ En otro trabajo (Johannes Neurath, “Entre ritual y arte. Anacronismo, *pathos* y fantasma en un cuadro de Juan Ríos Martínez”, *Suplemento Diario de Campo*, v. 48, 2008, p. 59-73), analizo con más detalle cuál es la ambivalencia que puede existir en este involucrarse con la vida nocturna mestiza. Transformarse en una deidad no indígena o identificarse con ella tiene un carácter potencialmente peligroso, ya que puede producir poderes individuales difíciles de controlar. No observamos estos peligros cuando se trata simplemente de relacionarse con esta clase de dioses con base en intercambios.

minos de una coexistencia de analogismo y animismo.⁶⁰ El ciclo anual de fiestas agrícolas e iniciáticas implica una alternancia estacional del énfasis general de los ritos que oscila entre alianza y sacrificio, pero no puede obviarse que la misma alternancia también está presente en cada uno de los rituales huicholes.

Cada ceremonia comienza con una fase de preparación de las ofrendas durante la cual el énfasis se pone en el intercambio recíproco de dones. Al iniciar la sesión de canto chamánico, poco a poco, la lógica sacrificial e iniciática gana terreno. Esta fase culmina en los sacrificios de animales que se realizan en el amanecer. Pero, a partir de este momento, se retoman las prácticas de intercambio recíproco y comienzan las peregrinaciones para depositar los objetos votivos en los lugares sagrados y recoger "agua bendita". Podría decirse que la reciprocidad prevalece en las fases iniciales y posliminales, mientras que el sacrificio aparece en las fases centrales y más dramáticas del ritual.

Por otra parte, también es cierto que la coexistencia de esquemas de la práctica nominalmente incompatibles es, en primer lugar, una cuestión de las intenciones y experiencias de los diferentes participantes. Para los legos el sacrificio es una forma de intercambio, ya que sirve para obtener sangre sacrificial, misma que sirve para alimentar a los dioses. Desde la perspectiva de los chamanes, el intercambio es de poca importancia y lo único que cuenta es la experiencia visionaria, cosmogónica y sacrificial.

La experiencia de los chamanes implica una negación de las prácticas de intercambio recíproco que constituyen el meollo de la acción ritual de los legos. En el contexto de la iniciación y transformación, los humanos no se relacionan con los ancestros por medio de intercambios sino se convierten en ellos. Los objetos de la cosmovisión se transforman en sujetos.⁶¹ Sin embargo, lo que se produce en este proceso son (también) fuerzas peligrosas y patógenas. En consecuencia, los no iniciados tienden a no confiar en los chamanes. Hay ritos que expresan, de hecho, la negación del don libre de parte de los no iniciados. Por ejemplo, en la fiesta Hikuli Neixa, cuando los peyoteros reparten generosamente el peyote, las semillas y las demás cosas que ellos han

⁶⁰ Véase Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, París, Bibliothèque des Sciences Humaines, Gallimard, 2005; Johannes Neurath, "Simultanéité de visions".

⁶¹ Véase Johannes Neurath, "El don de ver: el proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola", *Desacatos*, v. 5, 2002, p. 57-77, y Johannes Neurath, *Las fiestas de la Casa Grande...*

creado (y en las cuales se han transformado), se les obliga a aceptar contra-dones (como monedas o cigarros). Es decir, no se aceptan regalos, se impone una dinámica del intercambio recíproco.

Uno podría preguntar si existe algo así como una “institución cero” que comprendiera las dos formas de relacionarse con el mundo. En todo caso se trataría de algo no simbolizable.⁶² La *dividualidad* huichola se presenta en la confluencia y la coexistencia de dos órdenes transaccionales esencialmente no compatibles. Los iniciados cuestionan las creencias ingenuas de los no iniciados, mientras que los legos desconfían de los poderes cosmogónicos de los chamanes. El contraste entre las diferentes prácticas rituales despierta la duda, la reflexividad ritual y, sobre todo, la crítica de los otros. Este permanente cuestionamiento de lo que practican los otros tiene implicaciones políticas muy importantes.

En otro trabajo hemos señalado que el contraste entre alianza y sacrificio, entre *t+kari* y *tukari*, entre Namawita Neixa y las demás fiestas del *tukipa* huichol, refleja el antagonismo entre iniciados y no-iniciados y, al mismo tiempo, los conflictos estructurales entre comunidad y familia, entre el centro ceremonial *tukipa* y el adoratorio parental *xiriki*.⁶³ Pero esto no es todo. El antagonismo entre ritos de alianza y ritos de sacrificio expresa el conflicto latente entre la democracia de la asamblea y el poder carismático de los chamanes. La práctica de la reciprocidad se relaciona con la cooperación entre comuneros e implica un cierto igualitarismo. Sacrificio y transformación son aspectos esotéricos del ritual y, por ende, más elitistas. Solamente los practican los iniciados, los mismos que, por ser chamanes, reclaman una posición política privilegiada.

⁶² Véase la discusión de Rastko Mocnik, “Das ‘Subjekt, dem unterstellt wird zu glauben’ und die Nation als eine Null-Institution”, en Henning Böke, Jens Christian Müller, Sebastián Reindet (eds.), *Denk-prozesse nach Althusser*, Hamburgo, Argument-Verlag, 1994, p. 225-273, y Slavoy Zizek (<http://www.lacan.com/zizek-matrix.htm>, 1999) sobre el análisis que hace Lévi-Strauss de las mitades winnebago en “¿Existen las organizaciones dualistas?”, en *Antropología estructural*, 2a. ed., Barcelona, Paidós, 1992, p. 165-1991.

⁶³ Véase Johannes Neurath, “Cosmogonic myths, ritual groups and initiation: toward a comparative ethnology of the Gran Nayar and the Southwest of the U. S.”, *Journal of the Southwest*, v. 4, 2005, p. 571-614, y Johannes Neurath, “Simultanéité de visions”. Sin duda una de las enseñanzas más importantes de la antropología lévi-straussiana (y la que plantea más desafíos a la comprensión científica de la sociedad) es aquella que, en lugar de la dicotomía individuo-sociedad, problematiza la articulación entre la sociedad y la familia. En su propuesta, familia y sociedad son dos momentos diferentes donde “la existencia de la familia es al mismo tiempo la condición y la negación de la sociedad”. Claude Lévi-Strauss, “La familia”, en Claude Lévi-Strauss, Melford E. Spiro, Kathleen Gough, *Polémica sobre el origen y universalidad de la familia*, 7a. ed., Barcelona, Anagrama, 1995, p. 49.

CONCLUSIONES

Reenfocar la etnografía del ritual huichol en la relación sacrificio-reciprocidad (o depredación-alianza) permite desarrollar una teoría de la reproducción cultural de este grupo étnico que integre en el análisis no sólo los procesos de diferenciación o producción de jerarquía, encaminados a garantizar la continuidad de la comunidad con su sistema de autoridad tradicional identificada con el poder solar, sino también aquellos otros procesos que, en lugar de enfatizar la diferenciación, buscan fortalecer la cooperación entre los polos opuestos de la misma diferencia. El conflicto político entre la organización comunitaria democrática (que enfatiza la ayuda mutua, la cooperación, la reciprocidad) y los especialistas rituales tienen que ser parte de este análisis enfocado en demostrar su carácter irresoluble. El igualitarismo democrático controla el poder carismático-religioso. Sin embargo, la tradición chamánica sí es lo suficientemente fuerte para posibilitar y reproducir la posición privilegiada de los *mara'akate*.

El conflicto es irresoluble porque tanto la tradición democrática como el chamanismo son importantes para la reproducción de la cultura. Pero esta no es la única razón. Como vimos, los chamanes no viven exactamente en el mismo mundo que los legos, así que, de cierta manera, puede decirse que el conflicto político tiene lugar en una tierra de nadie ontológica. Los mundos huicholes están imbricados, pero no parece viable acumular poder en ambos mundos. Los modelos holistas usuales en antropología resultan insuficientes para comprender esta situación. Más bien se tiene que trabajar a partir de marcos conceptuales que consideran la existencia de dividualidades y de ontologías complejas. Estas complicaciones no son gratuitas. Son mundos que, en términos de Roy Wagner (2001),⁶⁴ pueden caracterizarse como “sincopados”, son difíciles de dominar. En otras palabras: las sociedades contra el Estado también se oponen a las ontologías demasiado simples.

⁶⁴ Roy Wagner, *An anthropology of the subject. Holographic worldview in New Guinea and its meaning and significance for the world of anthropology*, Berkeley, University of California Press, 2001.

BIBLIOGRAFÍA

- ASSMANN, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, C. H. Beck, 1992.
- BATESON, Gregory, *Naven. The culture of the Iatmul people of New Guinea as revealed through a study of the "naven" ceremonial*, 2a. edición, Palo Alto, Stanford University Press, 1958.
- BLOCH, Maurice, *Prey into hunter. The politics of religious experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- BRIGGS, Charles L., "Linguistic magic bullets in the making of a modernist anthropology", *American Anthropologist*, v. 104 (2), 2002, p. 481-498.
- CLASTRES, Pierre, *Society against the State: essays in political anthropology*, Nueva York, Zone Books, 1987.
- , *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1996 [1980].
- DEHOUE, Danièle, *El venado, el maíz y el sacrificio*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008 (Cuadernos de Etnología 4).
- DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, París, Bibliothèque des Sciences Humaines, Éditions Gallimard, 2005.
- DERRIDA, Jacques, *Dar (el) tiempo, I. La moneda falsa*, Barcelona, Paidós Básica, 1995 [1991].
- ERDHEIM, Mario, *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit*, Frankfurt/Meno, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1984.
- FAUSTO, Carlos, "Feasting on people. Eating animals and humans in Amazonia", *Current Anthropology*, v. 48 (4), 2007, p. 497-530.
- FURST, Peter T., "The maiden who ground herself: myths of the origin of maize from the Sierra Madre Occidental, Mexico", *Latin American Indian Literatures Journal. A Review of American Indian Texts and Studies*, v. 10 (2), 1994, p. 101-155.
- , "The half-bad Káuyumari: a Huichol version of the Pan-Native American trickster – culture hero", en *Rock crystals and peyote dreams. Explorations in the Huichol universe*, Salt Lake City, University of Utah Press, 2006, p. 240-275.

- HAMAYON, Roberte, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 1990.
- HOUSEMAN, Michael y Carlo Severi, *Naven or the other self. A relational approach to ritual action*, Brill, Leiden, 1998.
- HUBERT, Henri y Marcel Mauss, "De la naturaleza y de la función del sacrificio", en Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Barral, Barcelona, 1970 [1899], p. 143-262.
- KINDL, Olivia, "L'art du *nierika* chez les huichol du Mexique. Un instrument pour voir", en M. Coquet, B. D y M. Jeudy-Ballini (ed.), *Les cultures à l'œuvre. Rencontres en art*, París, Biro Éditeur/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2005, p. 225-248.
- KRAUZE, Enrique, "La historia llega a Aguamilpa", en Carlos González Manterola (ed.), *Aguamilpa: ojo de luz en territorio mágico*, México, Comisión Federal de Electricidad, 1994.
- LAIDLAW, James, "A free gift makes no friends", *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), v. 6, 2000, p. 617-634.
- LÉVI-STRAUSS, Claude y Didier Erbon, *Conversations with Claude Lévi-Strauss*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, "¿Existen las organizaciones dualistas?", en *Antropología estructural*, 2a. edición, Barcelona, Paidós, 1992 [1958, 1974], p. 165-191.
- , "La familia", en Claude Lévi-Strauss, Melford E. Spiro, Kathleen Gough, *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*, 7a. edición, Barcelona, Cuadernos Anagrama, 1995 [1956].
- LIFFMAN, Paul, "Huicholes y proto-aztecas en el ritual oficial de Nayarit", *Atelier de Caravelle: Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien*, v. 11, 1998, p. 103-116.
- , "The Wixarika (Huichol) construction of landscape and ethnic relations in ceremonial narrative: Red Gringo, Blue Mestizo, Spaniards and Indigenous ancestors", ponencia presentada en el CI Annual Meeting de la American Anthropological Association, Chicago, 2003.
- , "Huichol histories and territorial claims in two national anthropology museums", en Susan Sleeper-Smith (ed.), *Contesting knowledge: museums and indigenous perspectives*, Omaha, University of Nebraska Press, 2009, p. 192-217.
- , "Historias huicholas y reivindicaciones territoriales en dos museos nacionales de antropología", en Elizabeth Araiza Hernández (ed.), *Las*

artes del ritual. Nuevas propuestas para la antropología del arte desde el Occidente de México, Zamora, El Colegio de Michoacán, en prensa.

LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

———, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996 [1980].

LUMHOLTZ, Carl S., *Unknown Mexico. A record of five year's exploration among the tribes of the Western Sierra Madre; in the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco, and among the Tarascos of Michoacan*, 2 v., Nueva York, Charles Scribner's & Sons, 1902.

———, *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986 [1900].

MEDINA, Héctor, *Las andanzas de los dioses continúan: mitología Wixarika del sur de Durango*, tesis de maestría, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

MOCNIK, Rastko, "Das 'Subjekt, dem unterstellt wird zu glauben' und die Nation als eine Null-Institution", en Henning Böke, Jens Christian Müller y Sebastián Reinfeldt (eds.), *Denk-Prozesse nach Althusser*, Hamburgo, Argument-Verlag, 1994, p. 225-273.

NEGRÍN, Juan, *Nierica: espejo entre dos mundos. Arte contemporáneo huichol*, México, Museo de Arte Moderno Bosque de Chapultepec, 1986.

NEURATH, Johannes, "'El don de ver': el proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola", *Desacatos*, v. 5, 2000, p. 57-77.

———, *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, Universidad de Guadalajara/ Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000.

———, "El doble personaje del planeta Venus en las religiones indígenas del Gran Nayar: mitología, ritual agrícola y sacrificio", *Journal de la Société des Américanistes*, v. 90 (1), 2004, p. 93-118.

———, "Máscaras enmascaradas. Indígenas, mestizos y dioses indígenas mestizos", *Relaciones*, v. 26 (101), 2005, p. 22-50.

———, "Ahnen im Werden. Mexikos Huichol und die Kritik des historischen Essentialismus", en Cora Bender, Christian Carstensen, Henry Kammler, Sylvia S. Kasprzycki (eds.), *Ding – Bild – Wissen. Ergebnisse und Perspektiven nordamerikanistischer Forschung in Frankfurt aM*, Colonia, Rüdiger Köppe Verlag, 2005, p. 128-142.

- _____, "The ambivalent character of Xurawe: Venus-related ritual and mythology among West Mexican Indians", *Archaeoastronomy. The Journal of Astronomy in Culture*, v. 19, 2005, p. 74-102.
- _____, "Cosmogonic myths, ritual groups, and initiation: toward a new comparative ethnology of the Gran Nayar and the Southwest of the U. S.", *Journal of the Southwest*, v. 47 (4), 2005, p. 571-614.
- _____, "Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza", *Cuicuilco*, v. 15 (42), 2008, p. 29-44.
- _____, "Entre ritual y arte. Anacronismo, *pathos* y fantasma en un cuadro de Juan Ríos Martínez", *Suplemento Diario de Campo*, v. 48, mayo-junio 2008, p. 59-73.
- _____, "Cacería ritual y sacrificios huicholes. Entre depredación y alianza, intercambio e identificación", *Journal de la Société des Américanistes*, v. 94 (1), 2008, p. 251-283.
- _____, "Simultanéité de visions: le *nierika* dans les rituels et l'art des huichols", en Philippe Descola (ed.), *La Fabrique des Images, Musée du Quai Branly*, París, Somogy Éditions d'Art, 2010, p. 202-213.
- PAZ, Octavio, "La piedra y el movimiento", en *Los privilegios de la vista*, v. 3, México, Fondo de Cultura Económica, 1987 [1977].
- PREUSS, Konrad Theodor, *Der religiöse Gehalt der Mythen* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus den Gebieten der Theologie und Religionswissenschaft, 162), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1933.
- _____, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.), México, Instituto Nacional Indigenista/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998.
- PREUSS, Konrad Theodor y Ernst Mengin (eds.), *Historia tolteca-chichimeca*, Berlín, Baessler Archiv, Beiheft 9, 1937.
- RIO, Knut, "Denying the gift: aspects of ceremonial exchange and sacrifice on Ambrym Island, Vanuatu", *Anthropological Theory*, v. 7 (4), 2007, p. 449-470.
- SAHLINS, Marshall D., "What is anthropological enlightenment? Some lessons of the twentieth century", *Annual Review of Anthropology*, v. 28, 1999, p. I-XXIII.
- SCHAEFER, Stacy B. y Peter T. Furst (eds.), *People of the peyote. Huichol Indian history, religion, and survival*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1996.

- SEVERI, Carlo, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1996.
- , "Memory, reflexivity and belief. Reflexions on the ritual use of language", *Social Anthropology*, v. 10 (1), 2002, p. 23-40.
- STRATHERN, Marilyn, *The gender of the gift*, Berkeley/Los Ángeles, University of California Press, 1988.
- , "Parts and wholes: refiguring relationships in a post-plural world", en Adam Kuper (ed.), *Conceptualizing society*, Londres, Routledge, 1992, p. 75-104.
- VALDOVINOS, Margarita, "La multiempatía en perspectiva", *Diario de Campo*, 2008. *Suplemento*, v. 48, 2008, p. 85-93.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism", *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), v. 4, 1998, p. 469-488.
- , "Exchanging perspectives. The transformation of objects into subjects in American ontologies", *Common Knowledge*, v. 10 (3), 2004, p. 463-484.
- , "Le don et le donné: trois nano-essais sur la parenté et la magie", *ethnographiques.org*, n. 6, noviembre 2004 [en línea], <http://www.ethnographiques.org/2004/Viveiros-de-Castro.html>.
- , "Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico", en Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda Camacho y Jan-François Bouchard (eds.), *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*, Bogotá, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005, p. 335-347.
- , "C. Lévi-Strauss, *Cŕuvres en pléiade*", *Gradhiva*, 2008, v. 8, p. 130-135.
- WAGNER, Roy, *The invention of culture*, Chicago, Chicago University Press, 1981 [1975].
- , *An anthropology of the subject. Holographic worldview in New Guinea and its meaning and significance for the world of anthropology*, Berkeley University of California Press, 2001.
- ZINGG, Robert M., *Los huicholes. Una tribu de artistas*, 2 v., traducción de Celia Paschero, México, Instituto Nacional Indigenista, 1982.
- ZIZEK, Slavoj, "Matrix, o los dos aspectos de la perversión", en *La suspensión política de la ética*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 149-187.

UNAM - IIH

“primitivas”. Con la misma vehemencia, Clastres criticaba el mito del salvaje inocente. Toda la humanidad *sabe* qué es el poder político. La diferencia entre las “sociedades contra el Estado” y nosotros es que ellos sí saben como frenar o imposibilitar el surgimiento de estructuras autoritarias.

Desde esta perspectiva, vale la pena recordar que tampoco a la “sociedad fría” de Lévi-Strauss le hace falta evolucionar. El primitivismo es una idea, una ficción, sostenida por estas sociedades. “Los que llamamos primitivos no lo son, pero quieren serlo. Sueñan con ser primitivos...”³ Pero no es fácil convertir este sueño en realidad. Como dice Assmann, el “frío” de estas sociedades debe entenderse como un logro civilizatorio muy especial. Se requiere de un esfuerzo de enfriamiento e instituciones con características muy particulares.⁴

En el siguiente ensayo analizaremos el caso de Tuapurie, una comunidad wixarika de Jalisco.⁵ Hablar de los huicholes en términos de una sociedad fría podría parecer particularmente absurdo. Como hemos insistido en numerosas ocasiones,⁶ no son una sociedad hiperbórea, aislada y anacrónica, como los quiso ver la antropología evolucionista, sino campeones de la globalización. Actúan con habilidad y dinamismo en el mundo moderno, logrando reproducir un estilo de vida muy particular. Lo que aquí queremos aclarar es que la refutación del discurso primitivista sobre los huicholes no excluye que se trate de una *sociedad contra el Estado* en el sentido de Clastres —una sociedad

³ Claude Lévi-Strauss y Didier Erbon, *Conversations with Claude Lévi-Strauss*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

⁴ Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, C. H. Beck, 1992, p. 68.

⁵ Según el censo de 2000, la lengua *wixarika* (esp.: huichol) tiene 43 939 hablantes. Los territorios tradicionales de las comunidades huicholas se ubican en el sur de la Sierra Madre Occidental, a ambos lados del río Chapalagana, y corresponden a los estados de Jalisco, Nayarit y Durango. Mi investigación se basa en un proyecto de trabajo de campo a largo plazo, realizado a partir de 1992 en la comunidad de Tuapurie (Santa Catarina Cuexcomatitán), municipio de Mezquitic, Jalisco. En este ensayo muchas temas no se podrán exponer detalladamente. Para una presentación más completa de los datos etnográficos que fundamentan mis interpretaciones, remito a: Johannes Neurath, *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, Universidad de Guadalajara/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002.

⁶ Véase Johannes Neurath, *op. cit.*, así como Johannes Neurath “Máscaras enmascaradas. Indígenas, mestizos y dioses indígenas mestizos”, *Relaciones*, v. 26, 2005, p. 22-50, y Johannes Neurath, “Ahnen in Werden. Mexikos Huichol und die Kritik des historischen Essentialismus”, en Cora Bender et al. (ed.), *Ding- Bild- Wissen. Ergebnisse und perspektiven nordamerikanistischer Forschung in Frankfurt aM*, Colonia, Rüdiger Köppe Verlag, 2005, p. 128-142.

que evita la concentración de poder y posee, por ende, mecanismos eficientes de enfriamiento social.

Ahora bien, creemos que el éxito de los huicholes en el mundo globalizado y su rechazo de adoptar formas políticas centralizadas no son una simple coincidencia. Lo que debemos analizar es la articulación entre estas tendencias que, a primera vista, puedan parecer opuestas.

UNA SOCIEDAD FRÍA, PERO POLITIZADA

Jan Assmann plantea que, en sociedades frías, el devenir tiene su lugar en el mito cosmogónico y en el ritual, mientras que la historia es un ámbito donde se enfatiza la continuidad.⁷ En los huicholes observamos que se niegan, incluso, los casos más obvios de cambio. Por ejemplo, se ha documentado la incorporación de la presa hidroeléctrica de Aguamilpa a la mitología cosmogónica.⁸ Todo el mundo sabe y recuerda que esta obra fue construida a principios de la década de los 1990 y que afectó profundamente la ecología y la economía regionales. Sin embargo, según la mitología, la presa surgió junto con los grandes ríos de la sierra, en “aquellos tiempos remotos” de la cosmogonía. En ocasión de la construcción de esta planta hidroeléctrica, Enrique Krauze publicó un texto intitulado “La historia llega a Aguamilpa”.⁹ Aparentemente, se refiere a la importancia que los historiadores deben dar a grandes obras de ingeniería, aunque también parece aludir a la modernización de una región atrasada. Sea como sea, los huicholes no estarían de acuerdo con esta afirmación. La presa se incorporó a su mitología cosmogónica.

Podrían mencionarse muchos ejemplos. Al caracterizar a los huicholes como un grupo de la “modernidad indígena” —en el sentido de Sahlins,¹⁰ como es, sin duda, lo políticamente correcto— corremos el riesgo de no tomar en cuenta que existe entre ellos un tipo de conservadurismo muy pronunciado, que niega el cambio y exagera la continuidad. Pero debemos entender esta construcción tan particular

⁷ Jan Assmann, *op. cit.*, p. 75.

⁸ Héctor Medina, *Las andanzas de los dioses continúan: mitología wixarika del sur de Durango*, tesis de maestría, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

⁹ Enrique Krauze, “La historia llega a Aguamilpa”, en Carlos González Manterola (ed.), *Aguamilpa: ojo de luz en territorio mágico*, México, Comisión Federal de Electricidad, 1994.

¹⁰ Marshall D. Sahlins, “What is anthropological enlightenment? Some lessons of the twentieth century”, *Annual Review of Anthropology*, v. 28, 1999, p. I-XXIII.

de la historia en el contexto de sus estrategias de enfriamiento, mismas que requieren, además de la negación del cambio, de un sistema político-ritual complejo y dinámico.

Definitivamente, los huicholes no son una sociedad sin política. Más bien, dan la impresión de estar obsesionados con el poder político y ritual.

Tres o cuatro veces al año los comuneros celebran asambleas generales que duran por lo menos cuatro o cinco días y donde las decisiones deben ser tomadas por unanimidad. Las fiestas religiosas, incluso, son más frecuentes y se celebran en tres diferentes niveles de la organización parental y social: adoratorio, *xiriki*; centro ceremonial, *tukipa*, y cabecera.¹¹ Aquí no podemos ofrecer todos los detalles, pero es asombroso ver cuánta energía humana, cuántos recursos se movilizan, permanentemente, para llevar a cabo rituales y peregrinaciones.

En estos contextos, mucha gente busca poder, político y/o chamánico, pero resulta sumamente difícil, si no imposible, obtener una posición de influencia que tenga cierta estabilidad. Cualquier posición de poder es cuestionada. Los especialistas rituales y portadores de cargos son criticados sin piedad y, generalmente, no son tratados con tanto respeto. El cargo, efectivamente, es un “sacrificio”, mientras que el prestigio es difícil de obtener y no muy duradero. Ni los chamanes más famosos pueden descansar en sus laureles.

Pero ésta no es toda la explicación para la debilidad de las posiciones de poder. Lo que aquí queremos enfatizar es que la comunidad cuenta con una pluralidad de subsistemas político-rituales que no armonizan el uno con el otro. Este punto nos obliga a discrepar con Clastres. La sociedad huichola no es indivisa y contradice, así, a lo que el teórico francés plantea en sus *Investigaciones en antropología política*.¹² Para entender la dinámica ritual y política de los huicholes no debemos confiar en la imagen holista de una sociedad integrada. Lo que encontramos es, más bien, lo que Marilyn Strathern ha llamado “partes sin un todo”.¹³

Políticamente, los huicholes han gozado de una autonomía *de facto*. En México hay estados donde la autonomía indígena está constitucionalmente reconocida, pero este no es el caso de Jalisco, Nayarit

¹¹ Véase Johannes Neurath, *Las fiestas de la Casa Grande...*

¹² Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 112.

¹³ Marilyn Strathern, “Parts and wholes: refiguring relationships in a post-plural world”, en Adam Kuper (ed.), *Conceptualizing society*, Londres, Routledge, 1992, p. 75-104.

y Durango, las entidades donde viven los huicholes. En estos estados, el estatus legal de la comunidad indígena es endeble, fundamentado, principalmente, en la ley agraria.

Sea como sea, en el México Indígena, contar con un sistema político propio, “tradicional”, no es garantía de libertad o autogestión. En todas las regiones indígenas existen formas tradicionales de autogobierno pero, en la mayoría de los casos, suelen estar integradas en estructuras de poder corporativas y/o controladas por personajes como los caciques. La relevancia del concepto de autonomía no suele rebasar el nivel discursivo. Entre los huicholes de Tuapurie, la situación es diferente. Aquí, algo de la autonomía indígena es real. No se puede decir que las autoridades huicholas estén al servicio de un sistema hegemónico.

Sin embargo, la lucha huichola por defender su autonomía, generalmente, no se manifiesta en conflictos políticos abiertos con el exterior. Durante las últimas décadas, la comunidad de Tuapurie raras veces se ha opuesto abiertamente a los programas de los gobiernos municipales, estatales y federal. Lo que no permiten es que representantes de una instancia externa, gubernamental o no gubernamental, lleguen a controlar aspectos importantes de la vida comunitaria.

Durante los últimos años, los huicholes de Tuapurie se han vuelto bastante sensibles a la cuestión de procedimientos administrativos. Exigen ser consultados antes de que se tome cualquier decisión que los afecte, como lo plantean, de hecho, las reformas impulsadas durante el gobierno de Fox. Cuando esto no sucede, no dudan en tomar acciones relativamente drásticas, como en 2008, cuando bloquearon la construcción de una carretera que había sido iniciada sin un proceso previo de consulta. Pero, normalmente, los huicholes no son nada contestatarios. Más bien, en su trato con instituciones oficiales prevalece una actitud pragmática.¹⁴ Se busca mantener un *statu quo* y se pretende cooperar con las instancias oficiales.

Para las instancias gubernamentales o para las ONG el trato con los huicholes suele ser complicado. La organización política es demasiado compleja para que la pueda entender un funcionario, y aun para un antropólogo profesional es difícil entenderla. El ritual wixarika se caracteriza como barroco y excesivo, pero la política no queda muy atrás.

¹⁴ Me refiero, sobre todo, a las últimas décadas. En siglos previos, los huicholes participaron activamente en rebeliones como en la guerra de castas liderada por Manuel Lozada (1856-1873).

Existe un estatuto comunitario, reconocido por el gobierno federal, que ofrece una especie de organigrama y aclara algunas cosas. En la práctica, nos damos cuenta de que las jerarquías no son estables ni fijas. Aparte de la asamblea comunal, hay por lo menos tres instancias que compiten por ser la máxima autoridad: el consejo de ancianos (*kawiterutsixi*),¹⁵ el gobierno tradicional (encabezado por el *tatuwani*)¹⁶ y la presidencia de bienes comunales. La negociación entre estas instituciones es laboriosa y poco transparente. No sorprende que observadores exteriores, tanto funcionarios gubernamentales como activistas de ONG, consideren que la organización comunitaria de los huicholes es extremadamente ineficiente. Pero, a la luz de la teoría de Clastres, debemos evaluar la política wixarika a partir de otras premisas. No se trata, en primer lugar, de tener una buena administración, sino de evitar la concentración del poder.

La asamblea es una instancia que la mayoría de los comuneros toma muy en serio. El principio de consenso hace que el proceso de toma de decisión sea extremadamente lento. Como en otras democracias, también aquí existe toda clase de manipulaciones de parte de “demagogos” que, en ocasiones, pueden volverse bastante influyentes. Normalmente, lo que triunfa no es el sentido común, sino la retórica. Para el observador externo, lo más curioso es la volatilidad de las decisiones de la asamblea. Después de días de debate se aprueba, finalmente, una resolución. Sin embargo, en la siguiente asamblea vuelve a discutirse el mismo asunto y el voto termina siendo, a veces, exactamente el opuesto. Así sucedió hace unos años cuando se debatía el asunto de la electrificación de algunas localidades de la Sierra Huichola.

El poder de los chamanes (*mara'akate*)¹⁷ y de los ancianos (*kawiterutsixi*) se considera amenazado. Permanentemente se escuchan voces que se quejan de que los “nuevos” (los jóvenes) ya no respetan a los miembros del consejo de ancianos. En la práctica, tanto los chamanes como los ancianos gozan de una influencia considerable, aunque la

¹⁵ Este término probablemente deriva de “cabildo”, aunque los huicholes en su etimología *folk* lo relacionan con *kawi*, “oruga”. *Kawitu* es una narración mitológica trazada como camino por la oruga que guía a los peregrinos y buscadores de visiones. Los *kawiterutsixi* son los que mejor conocen los caminos de la oruga. Véase Johannes Neurath, *Las fiestas de la Casa Grande...*

¹⁶ Gobernador tradicional identificado con el Padre Sol. El término *tatuwani* es un nahuatlismo derivado de *tlatoani*.

¹⁷ “Soñador” o “el que sabe soñar”.

ejercen de una manera discreta. Los ancianos, muchas veces, hacen un gran esfuerzo para que se tomen decisiones de sentido común.

Los chamanes más influyentes suelen ser los dirigentes de los grupos de peyotereros (*hikuritamete*) de los centros ceremoniales *tukipa*. Su poder carismático choca, frecuentemente, con fuerzas “modernizadoras” no basadas en el ritual, como los maestros bilingües. Puede decirse, con cierta razón, que éste es el principal conflicto político interno de los huicholes. Los maestros adquieren influencia por dominar técnicas modernas de poder, mientras que los chamanes —como hemos explicado con cierto detalle en otro lugar¹⁸— se identifican con los dioses o ancestros deificados. Ambos intentan influenciar a la asamblea y acusan a sus adversarios de abusar de su poder, sea como brujo o como agente de intereses externos.

Durante las sesiones nocturnas de canto chamánico,¹⁹ los *mará akate* sostienen largas conversaciones con los dioses y ancestros y, en este mismo proceso, se identifican con sus interlocutores. Incluso, durante ciertos pasajes de los cantos, se transforman en ellos. Pareciera fácil abusar del poder que deriva de esta posición privilegiada. Sin embargo, la mayoría de los *mará akate* no lo hace. Practicar el chamanismo huichol implica participar en la creación del mundo, pero esto no provoca delirios de omnipotencia. Más bien, soñar el mundo es un trabajo que se considera y se vive como un servicio. Los chamanes usan su poder para promover la participación en los ritos y para reforzar lo que se considera la autoridad tradicional. Desde luego, actúan, a menudo, con una cierta vanidad o “actitud de estrella”. Sin embargo, para no despertar sospechas, su actitud suele ser demostrativamente humilde. Por ejemplo, visten ropa vieja, durante las fiestas recogen latas de cerveza para reciclar y se niegan a sentarse en las sillas reservadas para los chamanes. Tampoco presumen su conocimiento, más bien, suelen expresarse con escepticismo y *understatement*. Tienen mucho trabajo, pero sus privilegios económicos son escasos. Una típica curación se paga con dos latas de cerveza Modelo. Por otra parte, se les responsabiliza por lo que nosotros consideraríamos desastres naturales, como la ausencia o el exceso de lluvias, epidemias, etcétera. La sospecha de brujería pende sobre las cabezas de los chamanes como la espada de Damocles. He visto como, en un abrir y cerrar de ojos,

¹⁸ Johannes Neurath, *Las fiestas de la Casa Grande...*

¹⁹ *Ibidem*.

aun *mara'akate* realmente famosos pueden perder todo su prestigio. Los que promueven acusaciones de brujería son, muchas veces, los maestros bilingües, rivales principales de los chamanes en la política comunitaria.

Tener cualquier posición de poder es un asunto de alto riesgo: los chamanes al ser denunciados como hechiceros corren incluso el peligro de ser asesinados, pero también los cargos del gobierno tradicional y de la autoridad agraria pueden tener resultados desastrosos para su portador.

En Tuapurie, a diferencia de otras comunidades wixaritari, el cargo del gobernador tradicional o *tatuwani* no es tan importante. Más que nada, es un cargo representativo que implica gastos fuertes, así que se le suele dar a algún "rico" (dueño de una tienda o ganadero) que, de esta manera, se ve obligado a redistribuir una parte de su riqueza. El cargo del presidente de bienes comunales es mucho más importante, sobre todo porque representa a la comunidad hacia el exterior. Frecuentemente se trata de un maestro bilingüe con un estilo de vida que se considera menos tradicional. Durante un lapso de tiempo limitado (tres años) puede acumular un poder considerable, pero, todo el tiempo su actuar es sometido a un escrutinio escrupuloso por parte de los comuneros. En su caso, son los chamanes quienes lo suelen criticar por vivir como un *teiwari* (mestizo o no indígena), por no participar en los ritos, por nada más gozar de sus privilegios pero no defender los intereses de los huicholes, por recibir dinero del gobierno, etcétera. En resumen, la presidencia permite acumular algo de poder, aunque también es un puesto muy "delicado". Algunos de los presidentes que he conocido quedaron totalmente desprestigiados, padeciendo una especie de ostracismo de parte de la comunidad.

Lo que quiero señalar con este esbozo de análisis es que, más que defender su autonomía frente el exterior, los huicholes evitan concentraciones mayores de poder en el interior. No puede decirse que eviten la desigualdad económica al interior de la comunidad. Sí existe una diferencia notable entre ricos y pobres. Hay ganaderos prósperos y campesinos que apenas sobreviven. Sin embargo, al tener todas estas instancias políticas y rituales que tienden a neutralizarse mutuamente, se evita que se forme una elite demasiado fuerte que concentre los poderes económicos, políticos y religiosos.

Al evitar una concentración del poder rechazan que se establezca una lógica estatal al interior de la comunidad. Por otra parte, en lo que

se refiere al Estado propiamente dicho, es importante aclarar que los huicholes, de ninguna manera, están totalmente en contra. De hecho, tienen un gran respeto por los símbolos de la nación, como la bandera, el Escudo Nacional, y el presidente de la República. Tienden a reinterpretar estos símbolos de acuerdo con su lógica. Por ejemplo, se considera que el águila azteca es la diosa huichola del cielo (Tatei Wierika Wimari) que, un día, voló al Zócalo de la ciudad de México, donde se paró en un nopal.

En términos económicos, el Estado se considera fuente de riqueza. Su función es repartir dinero y apoyos. Pero en la lógica huichola, aceptar todos los dones que reparten gobierno y ONG's jamás implica una subordinación. Esta actitud explica por qué los recursos raras veces se ejercen exactamente como lo estipulan los proyectos y programas.

El amor de los huicholes por los símbolos patrios puede compararse con su actitud hacia la Iglesia. También ahí se puede observar un gran respeto por ciertas imágenes o la figura del papa (Juan Pablo II), pero esto de ninguna manera implica una aceptación del catolicismo. De hecho, en Tuapurie, ni siquiera se permite la presencia de curas o misioneros.

La relación de los huicholes con la sociedad no indígena se caracteriza por una serie de ambivalencias que han sido analizadas con cierto detalle,²⁰ por ejemplo, en el contexto de la producción y comercialización de artesanía.²¹ En resumen, puede decirse que los huicholes tratan de controlar su "imagen" y de cuidar su "marca". Muchos huicholes viven bastante bien de vender la imagen esencialista que la sociedad urbana-indigenista tiene de ellos. Al mismo tiempo logran mantener un estilo de vida propio que, obviamente, no tiene mucho

²⁰ Véase Paul Liffman, "Huicholes y proto-aztecas en el ritual oficial de Nayarit", *Ateliers de Caravelle: Cahiers du Monde Hispanique et Lusso-Brésilien*, v. 11, 1998, p. 103-116; Paul Liffman, "The Wixarika (huichol) construction of landscape and ethnic relations in ceremonial narrative: Red Gringo, Blue Mestizo, Spaniards and Indigenous ancestors", ponencia presentada en el CI Annual Meeting de la American Anthropological Association, Chicago, 2003, Paul Liffman, "Huichol histories and territorial claims in two national anthropology museums", en Susan Sleeper-Smith (ed.), *Contesting knowledge: museums and indigenous perspectives*, Omaha, University of Nebraska Press, 2009, p. 192-217, y Paul Liffman, "Historias huicholas y reivindicaciones territoriales en los dos museos nacionales de Antropología", en Elizabeth Araiza Hernández (ed.), *Las artes del ritual. Nuevas propuestas para la antropología del arte desde el Occidente de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, en prensa.

²¹ Véase Johannes Neurath, "Máscaras enmascaradas. Indígenas, mestizos y dioses indígenas mestizos"; Johannes Neurath, "Ahnen in Werden. Mexikos Huichol und die kritik des historischen Essentialismus".

que ver con los clichés mediatizados del “pueblo del peyote”²² o del “pueblo de artistas”.²³ Los estereotipos, promovidos por los mismos huicholes, pueden entenderse como una estrategia de distracción que les permite mantener la privacidad de ciertas experiencias rituales.

RITUALES CONTRADICTORIOS

La complejidad de la política comunitaria se entiende un poco mejor si la ubicamos en el contexto de las relaciones rituales. Éstas se caracterizan por la “simultaneidad de relaciones nominalmente incompatibles”.²⁴ Es decir, que las contradicciones expresadas en las relaciones rituales no deben considerarse un problema para la interpretación. Más bien es, precisamente, este rasgo el que caracteriza la acción ritual como forma específica de interacción humana. El modelo para analizar este tipo de situaciones es *Naven* de Bateson.²⁵

Mi hipótesis es que el contraste entre rituales de reciprocidad y rituales de transformación refleja o reproduce el conflicto permanente —la *cismogénesis* en términos de Bateson— entre la asamblea comunal y el poder carismático de los chamanes. El secreto de esta sociedad contra el Estado es la complejidad de su sistema ritual, donde existen prácticas y discursos contradictorios que compiten el uno con el otro.

Desde luego, resulta necesario cuestionar los modelos establecidos en el estudio de las cosmologías mesoamericanas. En el ritual huichol no hay armonía entre los opuestos,²⁶ sino que se producen mundos paralelos que son imbricados pero separados por abismos conceptuales y esquemas de la práctica no reconciliables. Una síntesis entre los mundos, o una visión holista de un todo, no son posibles.

²² Stacy B. Schaefer y Peter T. Furst (eds.), *People of the peyote. Huichol Indian history, religion and survival*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1996.

²³ Robert M. Zingg, *Los huicholes. Una tribu de artistas*, 2 v., traducción de Celia Paschero, México, Instituto Nacional Indigenista, 1982.

²⁴ Michael Houseman y Carlo Severi, *Naven or the other self. A relational approach to ritual action*, Leiden, Brill, 1998.

²⁵ Gregory Bateson, *Naven. The culture of the latmul people of New Guinea as revealed through a study of the “naven” ceremonial*, 2a. ed., Palo Alto, Stanford University Press, 1958.

²⁶ En el sentido de Alfredo López-Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, y Alfredo López-Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.

“Cosmos” y “persona” son categorías polivalentes e inestables. Incluso, no siempre resulta fácil diferenciar entre “persona”, “ancestro” y “enemigo”. Llama la atención que *téwí*, *tewári*, *teíwari* son términos muy parecidos. El primero, etimológicamente relacionado con “téwi” (largo), significa “persona”, “gente”, “ser humano”, “indígena”; el segundo, “abuelo/nieto”²⁷ y, metafóricamente, “ancestro deificado”; el tercero, “vecino”, literalmente: “distante”, también “foráneo”, “mestizo”, incluso “enemigo”. Estas similitudes no revelan una relación etimológica de las palabras; más bien se trata de coincidencias que dan lugar a juegos de palabras. Éstos, al igual que las etimologías *folk*, son muy comunes y populares entre los huicholes, así que sus implicaciones semánticas son significativas para el análisis etnológico. Lo que los hablantes quieren expresar es, aparentemente, que estas categorías no son tan fáciles de diferenciar.²⁸

En ciertos contextos por lo menos, los tres términos tienden a traslaparse o confundirse. Estudiando los nombres de los dioses, uno encuentra deidades que a veces se llaman “vecino”, a veces “abuelo”, a veces “persona”. Por ejemplo, el dios del viento, Eaka Teíwari, también puede llamarse Eaka Tewari o Eaka Tewiyari. Hay muchos casos similares. Otro ejemplo sería Kieri Tewiyari (la persona Kieri)²⁹ también conocido como Kieri Teíwari (el mestizo Kieri, representado como el charro negro), aunque no he encontrado aún la mención de un Kieri Tewari.³⁰

En el politeísmo huichol, “nada es todo”,³¹ todo es metamorfosis³² y todo es contradicción. El sacrificio es un acto ritual que expresa toda la gama de las posibles contradicciones.³³

²⁷ *Tewari* para “abuelo”/“nieto” es un término del lenguaje ritual, en la vida cotidiana se usa *teukari*.

²⁸ En otras palabras, no se trata de un “linguistic magic bullet” en el sentido de Charles L. Briggs, “Linguistic magic bullets in the making of a modernist anthropology”, *American Anthropologist*, v. 104, 2002, p. 481-498.

²⁹ Kieri es la planta *Solandra berevicalyx*; contiene una droga potente usada por hechiceros y gente que busca fama y riqueza individuales.

³⁰ Véase Johannes Neurath, “Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza”, *Cuiculco*, v. 15, 2008, p. 29-44.

³¹ Cfr. Viveiros de Castro, “C. Lévi-Strauss, *Oeuvres en pléiade*”, *Gradhiva*, v. 8, 2008, p. 130-135.

³² Véase Octavio Paz, “La piedra y el movimiento”, en *Los privilegios de la vista*, v. 3, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 48.

³³ Véase Johannes Neurath, “Cacería ritual y sacrificios huicholes. Entre depredación y alianza, intercambio e identificación”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 94, 2008, p. 251-283.

¿AUTO O ALOSACRIFICIO?

Como hemos señalado en otros trabajos,³⁴ la relación dinámica y ambivalente entre cazador y presa, sacrificador y víctima es uno de los aspectos más fascinantes de la religión huichola. Se busca la identificación con el venado-peyote que se entrega a los cazadores-peregrinos. En este sentido, la cacería puede definirse como una situación donde una persona se entrega (a sí misma) a otro aspecto de su propia persona. Retomando una propuesta terminológica de M. Strathern³⁵ podemos hablar de una “dividualidad”.

La cacería³⁶ es un rito chamánico, donde el cazador se convierte en presa, y la presa en cazador. Lo más importante es que el chamán tiene la capacidad de experimentar ambos papeles a la vez, situación que puede compararse con la multiplicación de la persona del chamán en los cantos kunas donde, según el análisis de Severi,³⁷ la identificación del chamán con el jaguar no representa un impedimento para luchar contra el felino. En otras palabras, los especialistas rituales tienen la “capacidad de ver” (*nierika*), simultáneamente, desde diferentes perspectivas y de diferentes maneras. El cazador huichol se identifica con la presa y puede tomar su perspectiva, sin embargo no deja de tener el punto de vista del cazador.³⁸

³⁴ Johannes Neurath, “El doble personaje del planeta Venus en las religiones indígenas del Gran Nayar: mitología, ritual agrícola y sacrificio”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 90, 2004, p. 93-118; Johannes Neurath, “The ambivalent character of Xurawe: Venus-related ritual and mythology among West Mexican Indians”, *Archaeoastronomy. The Journal of Astronomy in Culture*, v. 19, 2005, p. 74-102, y Johannes Neurath, “Cacería ritual y sacrificios huicholes”.

³⁵ Marilyn Strathern, *The gender of the gift*, Berkeley/Los Ángeles, University of California Press, 1988, p. 13. También véase Eduardo Viveiros de Castro, “Le don et le donné: trois nano-essais sur la parenté et la magie”, en *ethnographiques.org*, n. 6, noviembre 2004, <http://www.ethnographiques.org/2004/Viveiros-de-Castro.html>.

³⁶ Hoy en día, la cacería se realiza casi siempre con rifles de calibre 22. Únicamente en las porciones selváticas y tropicales del territorio huichol (en la rancharía de Roseta, estado de Nayarit) me han asegurado que aún se practica la cacería con redes. En todos los casos, la técnica de cacería más usual es colectiva y consiste en correr atrás del venado, hasta que éste se cansa, queda parado y, aparentemente, renuncia a la posibilidad de escapar. Por esto, la importancia de la idea de una entrega voluntaria del venado a los cazadores. A diferencia de lo que Roberte Hamayon, en *La chassé à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 1990, describe de los cazadores siberianos, no necesariamente es el señor o dueño de los venados quien permite que se maten algunos de sus hijos, sino que es el mismo venado quien se entrega al cazador.

³⁷ Carlo Severi, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1996, y Carlo Severi, “Memory, reflexivity and belief. Reflexions on the ritual use of language”, *Social Anthropology*, v. 10, 2002, p. 36.

³⁸ Para marcar las diferencias con el perspectivismo amazónico (Eduardo Viveiros de Castro, “Cosmological deixis and Amerindian perspectivism”, *Journal of the Royal Anthropological Institu-*

En el chamanismo huichol, el éxito en la cacería de venado no es, simplemente, el resultado de una habilidad individual como la puntería. Cazar venado de cola blanca es una cuestión de concentración, un acto mágico, una vía de aprendizaje para el chamanismo. La trampa que se usaba en el método tradicional de cacería es un “objeto para ver” (también *nierika*),³⁹ equivalente a los instrumentos que usa el chamán en las curaciones y sesiones de canto. Por otra parte, la muerte del venado es un autosacrificio cosmogónico que asegura la continuidad de la costumbre y del universo, un gesto donativo y voluntario que permite la transformación de los dioses-venado en todo lo que los hombres necesitan para vivir.⁴⁰ En particular, el venado se transforma en peyote, lo que implica que se siga reproduciendo el conocimiento chamánico. Por otra parte, ingiriendo el venado ya convertido en peyote, el cazador se transforma en venado y garantiza la continuidad de la cacería.

Para los huicholes, la entrega voluntaria del cérvido es el paradigma de las prácticas de la gente que busca la iniciación. Es decir, con prácticas como la peregrinación a Wirikuta, el ayuno, la abstinencia del sueño, la abstinencia sexual y la confesión se busca una experiencia equivalente a la del venado. Es con estos ejercicios de austeridad y sacrificio que los cazadores se purifican y logran un estado de ánimo que les permita obtener la visión del venado, la comunicación con el venado y, sobre todo, la identificación con la presa. Los buscadores de visión, es decir, los que quieren convertirse en chamanes, también practican la cacería de venado y toda la gama de autosacrificios que hemos mencionado. Lograr matar a un venado en la cacería equivale a obtener el “don de ver”, es decir, la visión iniciática de la luz del amanecer.

te, v. 4, 1998, p. 469-488, y Eduardo Viveiros de Castro, “Exchanging perspectives. The transformation of objects into subjects in American ontologies”, *Common Knowledge*, v. 10, 2004, p. 463-484), en uno de los talleres de un grupo franco-mexicano de investigación sobre antropología del arte en el museo del Quai Branly se propuso el término multiempatía (véase Margarita Valdovinos, “La multiempatía en perspectiva”, *Diario de Campo. Suplemento*, v. 48, 2008, p. 85-93). Una persona asume, simultáneamente, dos o más modos de ver, visiones o perspectivas, identificándose con más de uno o transformándose en diferentes personas, dioses y animales a la vez.

³⁹ *Nierika* es un término ritual polisémico que, entre otras cosas, puede referir al chamánico “don de ver”, así como a ciertos instrumentos rituales para ver que son usados por los chamanes. Véase Olivia Kindl, “L’art du *nierika* chez les huichol du Mexique. Un instrument pour voir”, en M. Croquet, B. D. y M. Jeudy-Ballini (eds.), *Les cultures à l’oeuvre. Rencontres en art*, París, Biro Éditeur/Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 2005, p. 225-248, y Johannes Neurath, “Simultanéité de visions: le *nierika* dans les rituels et l’art des huichols”, en Philippe Descola (ed.), *La fabrique des images*, París, Musée du Quai Branly/Somogy Éditions d’Art, 2010, p. 202-213.

⁴⁰ Juan Negrín, *Nierica: espejo entre dos mundos. Arte contemporáneo huichol*, México, Museo de Arte Contemporáneo Bosque de Chapultepec, 1986.

En términos de ética política, la disposición del venado a entregarse a los cazadores se compara con la disposición del chamán o del portador de algún cargo de prestar servicio a la comunidad. Sin embargo, también hay una connotación política más violenta. El autosacrificio del venado es, como vimos, el paradigma de toda una gama de prácticas que implican, entre otras cosas, el rechazo de aspectos de la vida asociados a la oscuridad (*t+kari*). La represión de *t+kari* fomenta la generación de vida asociada a la luz (*tukari*). Pero, al mismo tiempo, existe la idea que las fuerzas de la luz conquistan, aniquilan o domestican todo lo asociado a la oscuridad. Este aspecto corresponde a lo que Bloch⁴¹ plantea en su teoría de la *rebounding violence*. La lucha del Sol contra la oscuridad legitima el sistema de autoridad tradicional.⁴²

La complicación es que, en un rito particular, raras veces es evidente si se trata de un sacrificio o de un autosacrificio. No se trata de establecer una clasificación taxonómica entre los diferentes tipos de sacrificio, sino analizar la “condensación ritual”⁴³ que, en este caso, se define como la simultaneidad del alosacrificio y del autosacrificio dentro de una misma secuencia de acción ritual.

Tamatsi, Nuestro Hermano Mayor venado, es el fundador de la costumbre huichola y, como tal, es el principal interesado en que ésta se siga realizando. Incluso, podría hablarse de un sacrificio de la deidad en el sentido de Hubert y Mauss.⁴⁴ Su muerte sacrificial representa lo más sublime. Matarlo en la cacería es un acto violento, como dicen Hubert y Mauss, un “crimen”, un “sacrilegio”.⁴⁵ Los hombres matan a un animal tierno y puro, su hermano mayor, al héroe fundador de su religión. El venado no resiste y, antes de morir, todavía enseña las técnicas de cacería.

Por otra parte, el héroe cultural, también es un *trickster*, un personaje ambivalente o “medio-malo”.⁴⁶ Documenté historias donde el venado se transforma en una mujer humana seductora que destruye

⁴¹ Maurice Bloch, *Prey into hunter. The politics of religious experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

⁴² Véase Johannes Neurath, *Las fiestas de la Casa Grande...*

⁴³ Michael Housemann y Carlo Severi, *op. cit.*

⁴⁴ Henri Hubert y Marcel Mauss, “De la naturaleza y de la función del sacrificio”, en Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Barcelona, Barral, 1970, p. 143-262.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 181.

⁴⁶ Peter T. Furst, “The half-bad Káuyumari: a Huichol version of the Pan-American trickster-culture hero”, en *Rocks crystals and peyote dreams. Explorations in the Huichol universe*, Salt Lake City, University of Utah Press, 2006, p. 24.

al hombre que lo persigue, devorándolo con su *vagina dentata*. En otras versiones,⁴⁷ un cazador llamado Tamatsi o Parikuta Muyeka, “el que camina en el amanecer”, hiere a algunos venados con sus flechas. En seguida, los animales heridos se transforman en mujeres que seducen al cazador, quien tan sólo quiere recuperar sus proyectiles. Ellas lo llevan hasta el inframundo en el poniente, donde se encuentra la casa de la madre de las muchachas venado, lugar circular que se describe en términos de un centro ceremonial *tukipa*. Parikuta Muyeka prueba la comida ofrecida por la madre de los venados. Asimismo, se pone como adorno algunas de las plumas que hay en este lugar y, en consecuencia, se transforma en venado. Resulta, que estas plumas se convierten en sus astas.

Según la versión documentada por Lumholtz, el cazador seducido tiene que ponerse las astas para poder ingerir el pasto que le ofrecen como comida.⁴⁸ Pero la historia no termina ahí. La madre de las muchachas venado ayuda a Parikuta Muyeka a escapar, junto con su hermano menor, el conejo. En seguida, el venado y el conejo son perseguidos por una segunda pareja de cazadores: Xurawe Tamai, “el joven estrella”, y Kuka Tamai, “el joven perla”. Finalmente, llegando al desierto en el oriente (Wirikuta), el venado y el conejo se entregan voluntariamente a los cazadores, les enseñan las técnicas tradicionales de cacería y se meten a la trampa.⁴⁹

La transformación del cazador en su presa y la inversión de la cacería son motivos que encontramos en muchos mitos huicholes vinculados con el venado. Desde luego, el tema de la cacería invertida alude a los peligros que corre un cazador indigno.⁵⁰ De manera equivalente, la búsqueda e ingesta de peyote puede volverse un asunto peligroso si uno no se prepara y purifica. Pero, el problema principal

⁴⁷ Carls S. Lumholtz, *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986, p. 12; Konrad Theodor Preuss, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.), México, Instituto Nacional Indigenista/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998, p. 278; Konrad Theodor Preuss y Ernest Mengin (eds.), *Historia tolteca-chichimeca*, Berlín, Baessler Archive, Beiheft 9, v. 1, 1937-1938, p. 30-31.

⁴⁸ Ambas versiones son de gran interés en términos de la teoría perspectivista. Eduardo Viveiros de Castro, “Cosmological deixis and Amerindian perspectivism”.

⁴⁹ Véase Johannes Neurath, *Las fiestas de la Casa Grande...*; Johannes Neurath, “El doble personaje del planeta Venus”; Johannes Neurath, “The ambivalent character of Xurawe”.

⁵⁰ D. Dehouve discute este aspecto en su trabajo comparativo sobre la cacería en Mesoamérica. Véase Danièle Dehouve, *El venado, el maíz y el sacrificio*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008 (Cuadernos de Etnología, 4).

es que los ancestros (*tewari*) siempre pueden convertirse en enemigos (*teiwari*).

Carlos Fausto⁵¹ describe cómo, en muchas tradiciones amerindias, los animales depredan a los seres humanos causándoles enfermedades. En el caso de los huicholes, no puede obviarse la observación que la experiencia iniciática-transformativa, basada en un concepto de don libre y desinteresado, no solamente produce el cosmos sino también toda clase de fuerzas peligrosas y potencialmente patógenas. Los dioses creados en el autosacrificio son poderosos, dotados de una voluntad propia que escapa al control del chamán y, cuando no se les trata de manera correcta, se convierten en enfermedades, es decir, piedras u otros objetos que, durante los ritos de curación, deben extraerse de los cuerpos de los pacientes. Por ejemplo, el venado puede causar la “enfermedad de venado” que se manifiesta como una diarrea.

El chamanismo siempre corre el riesgo de volverse brujería y, dado que participar en la iniciación y practicar el autosacrificio cosmogónico conlleva este peligro, mucha gente prefiere limitarse al nivel exotérico del ritual que consiste, principalmente, en practicar intercambios recíprocos. La ambivalencia de los seres o fuerzas creados en el autosacrificio visionario explica por qué los chamanes tienen dificultades para mantener su prestigio y no siempre gozan de una buena reputación. Asimismo, nos ayuda comprender por qué, en ciertos momentos rituales, puede observarse una actitud tan despectiva hacia los peregrinos de peyote. Por ejemplo, durante la coreografía de la fiesta Hikuli Neixa (danza de peyote), los peyoteros, ya transformados en venados, son atrapados por los comuneros que habían quedado en casa. Pero, en lugar de tratarlos como los “hermanos mayores”, los cazadores se burlan de ellos. Podrían mencionarse otros contextos donde se observa una total falta de respeto de los no iniciados hacia los iniciados.

La importancia de fracasar en la iniciación

En el caso de los peyoteros aplica lo que han dicho los indólogos: *A free gift makes no friends*. El don libre es un veneno, *pure poison* (Gift en alemán). En este contexto es importante tomar en cuenta que, según

⁵¹ Carlos Fausto, “Feasting on people. Eating animals and humans in Amazonia”, *Current Anthropology*, v. 48, 2007, p. 497-530.

la teoría de Derrida,⁵² el sacrificio o don desinteresado destruye o interrumpe las relaciones sociales, a la vez que crea cosas nuevas y diferentes. En el caso de los huicholes, la práctica del autosacrificio cosmogónico crea el mundo solar de los ancestros, pero se trata de un mundo potencialmente destructivo.

Considerada la experiencia más importante dentro de lo que es la iniciación chamánica, la visión del amanecer es un buen ejemplo para apreciar esta ambivalencia. Según la mitología, el Padre Sol, una vez que nació del autosacrificio y/o de la experiencia visionaria de los primeros peregrinos que habían llegado a Wirikuta, mata, ciega o enferma a todos los demás antepasados, que no han alcanzado la meta.⁵³ De manera similar, los peregrinos actuales, sobre todo los que no logran la iniciación, se exponen a una contaminación ritual bastante peligrosa.

Sin embargo, el fracaso en la búsqueda de visión, ejemplificado por todos estos dioses castigados por no encontrar el lugar del Amanecer, también tiene muchas consecuencias positivas. Sobre todo hay que destacar que es el fracaso en la cacería y en la iniciación que hace posible que se establezca una alianza entre “los de arriba” y “los de abajo”, los cazadores y las presas, los cultivadores y el maíz.

La historia ominosa del cazador que tiene relaciones sexuales con la venada hace eco del mito de la boda entre el héroe cultural y las cinco muchachas maíz.⁵⁴ El cazador errante, solitario y hambriento, frecuentemente descrito como un joven sin casa y sin parientes, a través de su matrimonio con una o varias mujeres del inframundo, se convierte en “gente” (*tewi*) y adquiere un modo de vida sedentario y en familia.

Watakame, el primer cultivador, es un cazador fracasado. Como no pudo cazar, padecía hambre y se fue a buscar un lugar donde ven-

⁵² Jacques Derrida, *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Barcelona, Paidós Básica, 1995. Véanse también James Laidlaw, “A free gift makes no friends”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 6, 2000, p. 617-634, y Knut Rio, “Denying the gift: aspects of ceremonial exchange and sacrifice of Ambryn Island, Vanuatu”, *Anthropological Theory*, v. 7, 2007, p. 449-470.

⁵³ Carl S. Lumholtz, *Unknown Mexico. A record of five year's exploration among the tribes of the Western Sierra Madre, in the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco; and among the Tarascos in Michoacan*, 2 v., Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1902, p. 107-108; Juan Negrín, *Nierica: espejo entre dos mundos. Arte contemporáneo huichol*, p. 16.

⁵⁴ Konrad Theodor Preuss, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, p. 61; Peter T. Furst, “The maiden who ground herself: myths of the origin of maize from the Sierra Madre Occidental, Mexico”, *Latin American Indian Literatures Journal. A review of American Indians texts and studies*, v. 10, 1994, p. 101-155; Johannes Neurath, *Las fiestas de la Casa Grande...*, p. 159.

dieran comida. Llegando a un rancho ubicado en el fondo de una barranca, conoce el alimento maravilloso que son las tortillas de maíz, pero la dueña del rancho se niega a vendérselas. Más bien, ofrece sus hijas como esposas. Cada una de las esposas representa una variante de maíz cultivada en la región. Sin embargo, pronto surge un conflicto entre parientes políticos: la madre del cultivador no respeta a sus nueras, las regaña y las obliga a trabajar, rompiendo así el trato que se había establecido con la madre de las muchachas maíz.

Ser “gente sedentaria” implica haber fracasado en la cacería e iniciación, pero tampoco resulta fácil mantener la alianza matrimonial. La relación entre las familias de arriba y abajo es conflictiva y puede llevar al desastre: las nueras regañadas se mueren desangradas al ser obligadas a moler maíz, que son ellas mismas; la suegra regañona se muere de hambre. Para recuperar el alimento o el calor del fuego se establece toda una serie de trabajos rituales, basados en el principio de la reciprocidad, cuyo objetivo es reconciliar a las familias antagónicas de arriba y de abajo. Concretamente, se inicia la celebración de la fiesta Namawita Neixa, que es el único día del año que se respeta plenamente el acuerdo con la madre del maíz. Este día, el maíz y, por ende, las mujeres no trabajan. Únicamente se consume alimento preparado a base de maíz no nixtamalizado, las mujeres descansan y los hombres son los que tienen que barrer y preparar el alimento. Por otra parte, en esta fiesta, el cantador se identifica con Takutsi Nakawé, la vieja diosa de la fertilidad que es la suegra de Watakame.

Una serie de ritos celebrados en Namawita Neixa pueden interpretarse como la destrucción del cosmos.⁵⁵ Estos ritos son mucho más que una “inversión”. Durante el resto del año se crea orden, las fuerzas de la oscuridad son reprimidas, según una ideología del (auto)sacrificio. En la fiesta de la siembra, se suspende la práctica del sacrificio, se rompe la linealidad del tiempo construida en la iniciación y se procede a construir una alianza con el “otro enemigo”.

En otras palabras, el ritualismo de las lluvias se aparta de la lógica sacrificial del don libre. Aquí se trata de adquirir la humanidad propiamente dicha, convertirse en una simple persona, gente, *tewi*, es decir, en una persona que *no* es ancestro. En este contexto, se necesita construir una alianza entre enemigos y ancestros, *teiwari* y *tewari*.

⁵⁵ Johannes Neurath, *Las fiestas de la Casa Grande...*

La celebración de Namawita Neixa implica un cambio de cosmovisión. Durante los rituales de la temporada de lluvias aquello que, de acuerdo con la ideología solar es considerado una especie de “caos original”, repentinamente se convierte en un cosmos por derecho propio. Según la cosmovisión solar —válida durante la temporada de secas—, el “caos prehistórico” es ubicado en el extremo devaluado del cronotopo: el inframundo. Desde esta perspectiva del poder ancestral, los seres de la oscuridad deben ser controlados por las fuerzas asociadas con el sol ascendente y los antepasados. Desde el punto de vista no solar, los poderes oscuros son positivos y deben ser liberados. La cosmovisión alternativa, vigente durante la temporada de las lluvias, representa el punto de vista de las deidades de la fertilidad. La diosa suprema ahora no es el dios del Fuego, Tatewarí, sino la gran diosa de la fertilidad, Takutsi Nakawé. En su mundo, indígenas y mestizos se diferencian poco. De hecho, un gran número de dioses huicholes de la oscuridad son clasificados como no-indígenas.⁵⁶ Ahora, el quehacer chamánico no importa mucho. Todo el énfasis ritual se pone en la reciprocidad, la cooperación, la alianza.

Considerando su dominio solar, la tradición huichola puede definirse como visionaria y creadora de cosas efímeras, aunque siempre radicalmente nuevas. Las visiones chamánicas son eventos originales, invenciones en un sentido poético.⁵⁷ No son simplemente repeticiones. De cierta manera, cada ritual es el primero, cada amanecer es un evento único.⁵⁸ Por otro lado, el ámbito nocturno de la tradición huichola puede ser definido como una recuperación del pasado. Involucrarse con la vida nocturna y prechamánica también significa entablar una relación constructiva con los mestizos.⁵⁹

La articulación siempre problemática entre prácticas de reciprocidad y rituales de sacrificio y transformación puede analizarse en tér-

⁵⁶ Johannes Neurath, “Máscaras enmascaradas”.

⁵⁷ Roy Wagner, *The invention of culture*, Chicago, Chicago University Press, 1982.

⁵⁸ Konrad Theodor Preuss, *Der religiöse gehalt der mythen*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1933 (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus den Gebieten der Theologie und Religionswissenschaft, 162), 1933.

⁵⁹ En otro trabajo (Johannes Neurath, “Entre ritual y arte. Anacronismo, *pathos* y fantasma en un cuadro de Juan Ríos Martínez”, *Suplemento Diario de Campo*, v. 48, 2008, p. 59-73), analizo con más detalle cuál es la ambivalencia que puede existir en este involucrarse con la vida nocturna mestiza. Transformarse en una deidad no indígena o identificarse con ella tiene un carácter potencialmente peligroso, ya que puede producir poderes individuales difíciles de controlar. No observamos estos peligros cuando se trata simplemente de relacionarse con esta clase de dioses con base en intercambios.

minos de una coexistencia de analogismo y animismo.⁶⁰ El ciclo anual de fiestas agrícolas e iniciáticas implica una alternancia estacional del énfasis general de los ritos que oscila entre alianza y sacrificio, pero no puede obviarse que la misma alternancia también está presente en cada uno de los rituales huicholes.

Cada ceremonia comienza con una fase de preparación de las ofrendas durante la cual el énfasis se pone en el intercambio recíproco de dones. Al iniciar la sesión de canto chamánico, poco a poco, la lógica sacrificial e iniciática gana terreno. Esta fase culmina en los sacrificios de animales que se realizan en el amanecer. Pero, a partir de este momento, se retoman las prácticas de intercambio recíproco y comienzan las peregrinaciones para depositar los objetos votivos en los lugares sagrados y recoger "agua bendita". Podría decirse que la reciprocidad prevalece en las fases iniciales y posliminales, mientras que el sacrificio aparece en las fases centrales y más dramáticas del ritual.

Por otra parte, también es cierto que la coexistencia de esquemas de la práctica nominalmente incompatibles es, en primer lugar, una cuestión de las intenciones y experiencias de los diferentes participantes. Para los legos el sacrificio es una forma de intercambio, ya que sirve para obtener sangre sacrificial, misma que sirve para alimentar a los dioses. Desde la perspectiva de los chamanes, el intercambio es de poca importancia y lo único que cuenta es la experiencia visionaria, cosmogónica y sacrificial.

La experiencia de los chamanes implica una negación de las prácticas de intercambio recíproco que constituyen el meollo de la acción ritual de los legos. En el contexto de la iniciación y transformación, los humanos no se relacionan con los ancestros por medio de intercambios sino se convierten en ellos. Los objetos de la cosmovisión se transforman en sujetos.⁶¹ Sin embargo, lo que se produce en este proceso son (también) fuerzas peligrosas y patógenas. En consecuencia, los no iniciados tienden a no confiar en los chamanes. Hay ritos que expresan, de hecho, la negación del don libre de parte de los no iniciados. Por ejemplo, en la fiesta Hikuli Neixa, cuando los peyoteros reparten generosamente el peyote, las semillas y las demás cosas que ellos han

⁶⁰ Véase Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, París, Bibliothèque des Sciences Humaines, Gallimard, 2005; Johannes Neurath, "Simultanéité de visions".

⁶¹ Véase Johannes Neurath, "El don de ver: el proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola", *Desacatos*, v. 5, 2002, p. 57-77, y Johannes Neurath, *Las fiestas de la Casa Grande...*

creado (y en las cuales se han transformado), se les obliga a aceptar contra-dones (como monedas o cigarros). Es decir, no se aceptan regalos, se impone una dinámica del intercambio recíproco.

Uno podría preguntar si existe algo así como una “institución cero” que comprendiera las dos formas de relacionarse con el mundo. En todo caso se trataría de algo no simbolizable.⁶² La *dividualidad* huichola se presenta en la confluencia y la coexistencia de dos órdenes transaccionales esencialmente no compatibles. Los iniciados cuestionan las creencias ingenuas de los no iniciados, mientras que los legos desconfían de los poderes cosmogónicos de los chamanes. El contraste entre las diferentes prácticas rituales despierta la duda, la reflexividad ritual y, sobre todo, la crítica de los otros. Este permanente cuestionamiento de lo que practican los otros tiene implicaciones políticas muy importantes.

En otro trabajo hemos señalado que el contraste entre alianza y sacrificio, entre *t+kari* y *tukari*, entre Namawita Neixa y las demás fiestas del *tukipa* huichol, refleja el antagonismo entre iniciados y no-iniciados y, al mismo tiempo, los conflictos estructurales entre comunidad y familia, entre el centro ceremonial *tukipa* y el adoratorio parental *xiriki*.⁶³ Pero esto no es todo. El antagonismo entre ritos de alianza y ritos de sacrificio expresa el conflicto latente entre la democracia de la asamblea y el poder carismático de los chamanes. La práctica de la reciprocidad se relaciona con la cooperación entre comuneros e implica un cierto igualitarismo. Sacrificio y transformación son aspectos esotéricos del ritual y, por ende, más elitistas. Solamente los practican los iniciados, los mismos que, por ser chamanes, reclaman una posición política privilegiada.

⁶² Véase la discusión de Rastko Mocnik, “Das ‘Subjekt, dem unterstellt wird zu glauben’ und die Nation als eine Null-Institution”, en Henning Böke, Jens Christian Müller, Sebastián Reindet (eds.), *Denk-prozesse nach Althusser*, Hamburgo, Argument-Verlag, 1994, p. 225-273, y Slavoy Zizek (<http://www.lacan.com/zizek-matrix.htm>, 1999) sobre el análisis que hace Lévi-Strauss de las mitades winnebago en “¿Existen las organizaciones dualistas?”, en *Antropología estructural*, 2a. ed., Barcelona, Paidós, 1992, p. 165-1991.

⁶³ Véase Johannes Neurath, “Cosmogonic myths, ritual groups and initiation: toward a comparative ethnology of the Gran Nayar and the Southwest of the U. S.”, *Journal of the Southwest*, v. 4, 2005, p. 571-614, y Johannes Neurath, “Simultanéité de visions”. Sin duda una de las enseñanzas más importantes de la antropología lévi-straussiana (y la que plantea más desafíos a la comprensión científica de la sociedad) es aquella que, en lugar de la dicotomía individuo-sociedad, problematiza la articulación entre la sociedad y la familia. En su propuesta, familia y sociedad son dos momentos diferentes donde “la existencia de la familia es al mismo tiempo la condición y la negación de la sociedad”. Claude Lévi-Strauss, “La familia”, en Claude Lévi-Strauss, Melford E. Spiro, Kathleen Gough, *Polémica sobre el origen y universalidad de la familia*, 7a. ed., Barcelona, Anagrama, 1995, p. 49.

CONCLUSIONES

Reenfocar la etnografía del ritual huichol en la relación sacrificio-reciprocidad (o depredación-alianza) permite desarrollar una teoría de la reproducción cultural de este grupo étnico que integre en el análisis no sólo los procesos de diferenciación o producción de jerarquía, encaminados a garantizar la continuidad de la comunidad con su sistema de autoridad tradicional identificada con el poder solar, sino también aquellos otros procesos que, en lugar de enfatizar la diferenciación, buscan fortalecer la cooperación entre los polos opuestos de la misma diferencia. El conflicto político entre la organización comunitaria democrática (que enfatiza la ayuda mutua, la cooperación, la reciprocidad) y los especialistas rituales tienen que ser parte de este análisis enfocado en demostrar su carácter irresoluble. El igualitarismo democrático controla el poder carismático-religioso. Sin embargo, la tradición chamánica sí es lo suficientemente fuerte para posibilitar y reproducir la posición privilegiada de los *mara'akate*.

El conflicto es irresoluble porque tanto la tradición democrática como el chamanismo son importantes para la reproducción de la cultura. Pero esta no es la única razón. Como vimos, los chamanes no viven exactamente en el mismo mundo que los legos, así que, de cierta manera, puede decirse que el conflicto político tiene lugar en una tierra de nadie ontológica. Los mundos huicholes están imbricados, pero no parece viable acumular poder en ambos mundos. Los modelos holistas usuales en antropología resultan insuficientes para comprender esta situación. Más bien se tiene que trabajar a partir de marcos conceptuales que consideran la existencia de dividualidades y de ontologías complejas. Estas complicaciones no son gratuitas. Son mundos que, en términos de Roy Wagner (2001),⁶⁴ pueden caracterizarse como “sincopados”, son difíciles de dominar. En otras palabras: las sociedades contra el Estado también se oponen a las ontologías demasiado simples.

⁶⁴ Roy Wagner, *An anthropology of the subject. Holographic worldview in New Guinea and its meaning and significance for the world of anthropology*, Berkeley, University of California Press, 2001.

BIBLIOGRAFÍA

- ASSMANN, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, C. H. Beck, 1992.
- BATESON, Gregory, *Naven. The culture of the Iatmul people of New Guinea as revealed through a study of the "naven" ceremonial*, 2a. edición, Palo Alto, Stanford University Press, 1958.
- BLOCH, Maurice, *Prey into hunter. The politics of religious experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- BRIGGS, Charles L., "Linguistic magic bullets in the making of a modernist anthropologist", *American Anthropologist*, v. 104 (2), 2002, p. 481-498.
- CLASTRES, Pierre, *Society against the State: essays in political anthropology*, Nueva York, Zone Books, 1987.
- , *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1996 [1980].
- DEHOUE, Danièle, *El venado, el maíz y el sacrificio*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008 (Cuadernos de Etnología 4).
- DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, París, Bibliothèque des Sciences Humaines, Éditions Gallimard, 2005.
- DERRIDA, Jacques, *Dar (el) tiempo, I. La moneda falsa*, Barcelona, Paidós Básica, 1995 [1991].
- ERDHEIM, Mario, *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit*, Frankfurt/Meno, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1984.
- FAUSTO, Carlos, "Feasting on people. Eating animals and humans in Amazonia", *Current Anthropology*, v. 48 (4), 2007, p. 497-530.
- FURST, Peter T., "The maiden who ground herself: myths of the origin of maize from the Sierra Madre Occidental, Mexico", *Latin American Indian Literatures Journal. A Review of American Indian Texts and Studies*, v. 10 (2), 1994, p. 101-155.
- , "The half-bad Káuyumari: a Huichol version of the Pan-Native American trickster – culture hero", en *Rock crystals and peyote dreams. Explorations in the Huichol universe*, Salt Lake City, University of Utah Press, 2006, p. 240-275.

- HAMAYON, Roberte, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 1990.
- HOUSEMAN, Michael y Carlo Severi, *Naven or the other self. A relational approach to ritual action*, Brill, Leiden, 1998.
- HUBERT, Henri y Marcel Mauss, "De la naturaleza y de la función del sacrificio", en Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Barral, Barcelona, 1970 [1899], p. 143-262.
- KINDL, Olivia, "L'art du *nierika* chez les huichol du Mexique. Un instrument pour voir", en M. Coquet, B. D y M. Jeudy-Ballini (ed.), *Les cultures à l'œuvre. Rencontres en art*, París, Biro Éditeur/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2005, p. 225-248.
- KRAUZE, Enrique, "La historia llega a Aguamilpa", en Carlos González Manterola (ed.), *Aguamilpa: ojo de luz en territorio mágico*, México, Comisión Federal de Electricidad, 1994.
- LAIDLAW, James, "A free gift makes no friends", *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), v. 6, 2000, p. 617-634.
- LÉVI-STRAUSS, Claude y Didier Erbon, *Conversations with Claude Lévi-Strauss*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, "¿Existen las organizaciones dualistas?", en *Antropología estructural*, 2a. edición, Barcelona, Paidós, 1992 [1958, 1974], p. 165-191.
- , "La familia", en Claude Lévi-Strauss, Melford E. Spiro, Kathleen Gough, *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*, 7a. edición, Barcelona, Cuadernos Anagrama, 1995 [1956].
- LIFFMAN, Paul, "Huicholes y proto-aztecas en el ritual oficial de Nayarit", *Atelier de Caravelle: Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien*, v. 11, 1998, p. 103-116.
- , "The Wixarika (Huichol) construction of landscape and ethnic relations in ceremonial narrative: Red Gringo, Blue Mestizo, Spaniards and Indigenous ancestors", ponencia presentada en el CI Annual Meeting de la American Anthropological Association, Chicago, 2003.
- , "Huichol histories and territorial claims in two national anthropology museums", en Susan Sleeper-Smith (ed.), *Contesting knowledge: museums and indigenous perspectives*, Omaha, University of Nebraska Press, 2009, p. 192-217.
- , "Historias huicholas y reivindicaciones territoriales en dos museos nacionales de antropología", en Elizabeth Araiza Hernández (ed.), *Las*

artes del ritual. Nuevas propuestas para la antropología del arte desde el Occidente de México, Zamora, El Colegio de Michoacán, en prensa.

LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

———, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996 [1980].

LUMHOLTZ, Carl S., *Unknown Mexico. A record of five year's exploration among the tribes of the Western Sierra Madre; in the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco, and among the Tarascos of Michoacan*, 2 v., Nueva York, Charles Scribner's & Sons, 1902.

———, *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986 [1900].

MEDINA, Héctor, *Las andanzas de los dioses continúan: mitología Wixarika del sur de Durango*, tesis de maestría, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

MOCNIK, Rastko, "Das 'Subjekt, dem unterstellt wird zu glauben' und die Nation als eine Null-Institution", en Henning Böke, Jens Christian Müller y Sebastián Reinfeldt (eds.), *Denk-Prozesse nach Althusser*, Hamburgo, Argument-Verlag, 1994, p. 225-273.

NEGRÍN, Juan, *Nierica: espejo entre dos mundos. Arte contemporáneo huichol*, México, Museo de Arte Moderno Bosque de Chapultepec, 1986.

NEURATH, Johannes, "'El don de ver': el proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola", *Desacatos*, v. 5, 2000, p. 57-77.

———, *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, Universidad de Guadalajara/ Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000.

———, "El doble personaje del planeta Venus en las religiones indígenas del Gran Nayar: mitología, ritual agrícola y sacrificio", *Journal de la Société des Américanistes*, v. 90 (1), 2004, p. 93-118.

———, "Máscaras enmascaradas. Indígenas, mestizos y dioses indígenas mestizos", *Relaciones*, v. 26 (101), 2005, p. 22-50.

———, "Ahnen im Werden. Mexikos Huichol und die Kritik des historischen Essentialismus", en Cora Bender, Christian Carstensen, Henry Kammeler, Sylvia S. Kasprzycki (eds.), *Ding – Bild – Wissen. Ergebnisse und Perspektiven nordamerikanistischer Forschung in Frankfurt aM*, Colonia, Rüdiger Köppe Verlag, 2005, p. 128-142.

- _____, "The ambivalent character of Xurawe: Venus-related ritual and mythology among West Mexican Indians", *Archaeoastronomy. The Journal of Astronomy in Culture*, v. 19, 2005, p. 74-102.
- _____, "Cosmogonic myths, ritual groups, and initiation: toward a new comparative ethnology of the Gran Nayar and the Southwest of the U. S.", *Journal of the Southwest*, v. 47 (4), 2005, p. 571-614.
- _____, "Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza", *Cuicuilco*, v. 15 (42), 2008, p. 29-44.
- _____, "Entre ritual y arte. Anacronismo, *pathos* y fantasma en un cuadro de Juan Ríos Martínez", *Suplemento Diario de Campo*, v. 48, mayo-junio 2008, p. 59-73.
- _____, "Cacería ritual y sacrificios huicholes. Entre depredación y alianza, intercambio e identificación", *Journal de la Société des Américanistes*, v. 94 (1), 2008, p. 251-283.
- _____, "Simultanéité de visions: le *nierika* dans les rituels et l'art des huichols", en Philippe Descola (ed.), *La Fabrique des Images*, Musée du Quai Branly, París, Somogy Éditions d'Art, 2010, p. 202-213.
- PAZ, Octavio, "La piedra y el movimiento", en *Los privilegios de la vista*, v. 3, México, Fondo de Cultura Económica, 1987 [1977].
- PREUSS, Konrad Theodor, *Der religiöse Gehalt der Mythen* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus den Gebieten der Theologie und Religionswissenschaft, 162), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1933.
- _____, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.), México, Instituto Nacional Indigenista/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998.
- PREUSS, Konrad Theodor y Ernst Mengin (eds.), *Historia tolteca-chichimeca*, Berlín, Baessler Archiv, Beiheft 9, 1937.
- RIO, Knut, "Denying the gift: aspects of ceremonial exchange and sacrifice on Ambrym Island, Vanuatu", *Anthropological Theory*, v. 7 (4), 2007, p. 449-470.
- SAHLINS, Marshall D., "What is anthropological enlightenment? Some lessons of the twentieth century", *Annual Review of Anthropology*, v. 28, 1999, p. I-XXIII.
- SCHAEFER, Stacy B. y Peter T. Furst (eds.), *People of the peyote. Huichol Indian history, religion, and survival*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1996.

SEVERI, Carlo, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1996.

———, "Memory, reflexivity and belief. Reflexions on the ritual use of language", *Social Anthropology*, v. 10 (1), 2002, p. 23-40.

STRATHERN, Marilyn, *The gender of the gift*, Berkeley/Los Ángeles, University of California Press, 1988.

———, "Parts and wholes: refiguring relationships in a post-plural world", en Adam Kuper (ed.), *Conceptualizing society*, Londres, Routledge, 1992, p. 75-104.

VALDOVINOS, Margarita, "La multiempatía en perspectiva", *Diario de Campo*, 2008. *Suplemento*, v. 48, 2008, p. 85-93.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism", *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), v. 4, 1998, p. 469-488.

———, "Exchanging perspectives. The transformation of objects into subjects in American ontologies", *Common Knowledge*, v. 10 (3), 2004, p. 463-484.

———, "Le don et le donné: trois nano-essais sur la parenté et la magie", *ethnographiques.org*, n. 6, noviembre 2004 [en línea], <http://www.ethnographiques.org/2004/Viveiros-de-Castro.html>.

———, "Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico", en Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda Camacho y Jan-François Bouchard (eds.), *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*, Bogotá, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005, p. 335-347.

———, "C. Lévi-Strauss, *Cŕuvres en pléiade*", *Gradhiva*, 2008, v. 8, p. 130-135.

WAGNER, Roy, *The invention of culture*, Chicago, Chicago University Press, 1981 [1975].

———, *An anthropology of the subject. Holographic worldview in New Guinea and its meaning and significance for the world of anthropology*, Berkeley University of California Press, 2001.

ZINGG, Robert M., *Los huicholes. Una tribu de artistas*, 2 v., traducción de Celia Paschero, México, Instituto Nacional Indigenista, 1982.

ZIZEK, Slavoj, "Matrix, o los dos aspectos de la perversión", en *La suspensión política de la ética*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 149-187.

UNAM - IIH