

Wixaritari: ¿los últimos guardianes del peyote?

Ritual indígena, intermediarios y la formación de públicos

T E S I S

Que para obtener el grado de
Doctor en Ciencias Sociales

Presenta

Christoph Schabasser

Wixaritari: ¿los últimos guardianes del peyote?

Ritual indígena, intermediarios y la formación de públicos

T E S I S

Que para obtener el grado de
Doctor en Ciencias Sociales

Presenta

Christoph Schabasser

Director de tesis

Mauricio Genet Guzmán Chávez

Índice

Lista de de Ilustraciones	1
Agradecimientos	4
1. Problema, Teoría y Metodología	7
1.1. Introducción.....	7
1.2. Planteamiento del problema	10
1.3. Conceptos y categorías de análisis	14
1.3.1. Interculturalidad.....	19
1.3.2. Cosmopolítica	21
1.3.3. Agencia	25
1.4. Los wixaritari.....	29
1.5. Contenido de la tesis.....	37
1.6. Obtención de datos	40
2. La peregrinación a Wirikuta.....	43
2.1 Las preparaciones	43
2.2. La fila de peregrinación toma forma	49
2.3. La primera noche en Huejuquilla	51
2.4. De Huejuquilla a Salinas	56
2.5. La entrada a Wirikuta	57
2.6. En las faldas del Cerro Quemado	72
2.7. De regreso en Huejuquilla	73
2.8. Las repercusiones de la peregrinación.....	74
2.9. Conclusiones.....	75
3. Los reflejos de los otros en la esfera del ritual	78
3.1 La costumbre wixarika forma públicos	78
3.2. Los teiwarixi en el cosmos wixarika	80
3.3. Transfiguración ontológica de los otros mediante el tsikwaki	81
3.4. Los costos de la costumbre	86

3.5.	Transposiciones de identidad en una fiesta Tatei Neixa.....	91
3.6.	Venta de la costumbre wixarika	95
3.7.	Conclusiones.....	97
4.	Continuidad y fricción entre los aliados de los wixaritari	102
4.1.	El Centro Coordinador Cora Huichol.....	105
4.2.	Instituciones indigenistas y tecnología en la Sierra Wixarika.....	115
4.3.	Una carretera en disputa	117
4.4.	El Santo ´apaxuki como agente de interculturalidad	132
4.5.	La segunda generación de activistas.....	140
4.6.	Conclusiones.....	149
5.	Consideraciones Finales	152
Anexo I.....	162
Anexo II.....	168
Referencias	174
	Bibliografía.....	174
	Entrevistas	183

Lista de de Ilustraciones

Ilustración 1: Fotografía de un bebé blanco, repartida por un bufón <i>tsikwaki</i> en Las Pachitas 2013.....	83
Ilustración 2: Parte trasera de la fotografía de la ilustración anterior que contiene la dirección de correo electrónico de un <i>tsikwaki</i>	84
Ilustración 3: El <i>tsikwaki</i> imita y se burla de los visitantes no indígenas.	85
Ilustración 4: Una fotografía recién tomada por el bufón <i>tsikwaki</i>	85
Ilustración 5: Rutas comerciales de la región HUICOT. No hay un solo centro que conecta a la región indígena HUICOT, sino varios. Una situación distinta a como se presenta en San Cristóbal de las Casas y sus alrededores. Fuente: Plan HUICOT: Programas de actividades de las dependencias participantes para 1971 publicado por la Secretaría de la Presidencia Oficialía Mayor.	109
Ilustración 6: Las pistas de aterrizaje fueron construidas durante la década de 1960 y principios de 1970 y forman parte de mejoras infraestructurales que fueron realizadas en el marco del Plan Lerma/Plan HUICOT. Fuente: Plan HUICOT: <i>Programas de actividades de las dependencias participantes para 1971</i> publicado por la Secretaría de la Presidencia Oficialía Mayor.	110
Ilustración 7: Salomón Nahmad (izquierda), el director del Centro Coordinador Cora Huichol entre 1968 y 1971 fue responsable para la coordinación de los proyectos de desarrollo socioeconómico en la sierra wixarika mientras participaba en los rituales. La fotografía fue tomada por Peter Furst, Universidad de California en Los Ángeles. Fuente: Furst 2006:95.	111
Ilustración 8: El INI y Peter Furst proporcionaron vehículos para la realización de una peregrinación a Wirikuta. Foto tomado por Peter Furst. Fuente: Furst 2006:79	112
Ilustración 9: El tramo Huejuquilla – San Andrés atraviesa cuatro estados, pasa por territorio o´dam (Canoas), mestizo (Santa Cruz) y wixarika (San Andrés). Fotografía tomada por el autor en la gasolinería de San Juan Capistrano, Huejuquilla, Zacatecas.	118

Ilustración 9: Rocío Echevarría (a un lado del poste con guitarra en mano) en Semana Santa de San Andrés Tateikie 2016 en compañía de sus seguidores observa a un performance de un grupo de danzantes neo-aztecas. Fotografía del autor..... 125

Ilustración 10: Juan Negrín en una ceremonia Hikuri Neixa en 1977. Las pinturas faciales amarillas indican que previamente ha estado en contacto con peyote. Foto tomada por Yvonne Negrín. Fuente: Wixarika Research Center 2008:3..... 130

Ilustración 11: El Coronel Oswaldo Vasconcelos Rámos en una plática con los jicareros del centro ceremonial Werika. Foto tomado por Kal Muller, s.f. 135

Para mis amores

Joselyn, Leon y Egon

Agradecimientos

La elaboración de esta tesis no hubiera sido posible sin estímulo, apoyo y confianza que muchas personas e instituciones me otorgaron. Estudiar en el Doctorado de Ciencias Sociales en El Colegio de San Luis fue una experiencia enriquecedora que me permitió conocer y trabajar con algunas de las personas más finas e inteligentes que en este mundo se encuentran. En primer lugar agradezco a Horacia Fajardo por haberme recibido como su alumno de doctorado en El Colegio de San Luis. A Mauricio Guzmán por haber tomado la responsabilidad de concluir conmigo el proceso del doctorado después del sensible e inesperado fallecimiento de Horacia qepd. A Paul Liffman por haberme acompañado hasta la etapa final del doctorado, a Arturo Gutiérrez por leer y comentar el presente trabajo y por la colaboración en proyectos que realizamos en dos congresos internacionales (FLACSO – Quito, LASA – Nueva York). A Olivia Kindl por leer y comentar el presente trabajo y por haberme invitado a presentar mi investigación en su seminario permanente de sistemas rituales, míticos y estéticos.

Desde Austria y la Universidad de Viena, Evelyne Puchegger-Ebner por haber sido una intermediadora entre la academia austriaca y mexicana que además ha sido un apoyo moral a lo largo de mis estudios en México. Su interés en mi trabajo y sus invitaciones a participar como docente en sus clases de antropología visual fueron experiencias claves en mi trayectoria académica. Elke Mader del Departamento de antropología social y cultural me recibió en la Universidad de Viena a lo largo de una estancia financiado por la beca Ernst Mach. A Johannes Neurath de la UNAM quiero agradecer por presentarme con Paul Liffman cuando buscaba posibilidades para estudiar un posgrado en México después de mi graduación en Viena y por haber elaborado toda una serie de fuentes sobre el pueblo wixarika. A Magdalena Villareal por invitarme a una presentación de mis planteamientos al CIESAS Occidente y por haber asistido

a mi ponencia en Nueva York. A Héctor Medina de la UASLP por haberme invitado a su seminario de la diáspora wixarika.

Quiero agradecer también a mis compañeros de mi generación, especialmente a Jéssica Malinalli Coyotecatl, Hugo Galindo, Tania Jimenez y Cecilia Fuentes por el convivio, el festejo y las risas compartidas.

Estoy agradecido al pueblo wixarika por resistir y defender exitosamente su territorio y por haberme dejado observar, participar y aprender su cultura. Las estancias en la sierra, las fiestas en los centros ceremoniales, las horas de convivio frente fogatas prendidos en los patios, las caminatas entre aldeas y lugares sagrados, comer tortillas y tomar tejuino de maíz endémico, reconocer lo duro que es la vida en la sierra con poquita agua y ahora con el cambio climático encima, esto y muchos instantes más, fueron experiencias que se me impregnaron de por vida. *Pamipariyutsi* a todos, especialmente a Pedro y Benita por haberme recibido con calidez y paciencia y por haberme regalado su confianza y su amistad. A los familiares de Benita por haberme integrado en su fila de peregrinación y en las actividades de su centro ceremonial.

Agradezco también a mis patrocinadores. Esta investigación se realizó gracias a la administración de fondos por parte del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología CONACyT quien me otorgó una beca nacional a lo largo de mis estudios de maestría (2011-2013) y de doctorado (2014-2018). Fondos adicionales para la realización de esta tesis llegaron del Fondo Siegfried Ludwig administrado por el gobierno estatal de Niederösterreich, Austria, y del proyecto de Ciencia Básica CONACyT con el número 243126 bajo la coordinación de Héctor Medina. Agradezco también al Servicio de Intercambio Académico de Austria (ÖAD) por la beca Ernst Mach que me otorgó la posibilidad de avanzar mi tesis durante una estancia semestral en la Universidad de Viena.

Por último, si bien no menos importante, a mi esposa Joselyn por su paciencia y por el trabajo excepcional que realiza como ama de casa y madre de dos niños preciosos. Espero que

en un futuro no tan lejano ella también podrá realizarse y perseguir sus intereses, tal como yo en esta fase del doctorado.

1. Problema, Teoría y Metodología

1.1. Introducción

Esta tesis trata de las relaciones sociales que el pueblo wixarika establece con sus públicos. Concretamente planteo que la reproducción y continuidad de la tradición (costumbre) indígena wixarika es posible, sobre todo, a partir del intercambio sociopolítico, cultural y económico que los wixaritari establecen con instituciones e individuos que, a veces, juegan el papel de intermediarios clave, y a veces de actores principales, y en su conjunto forman parte de públicos nacionales e internacionales en el mercado global de la etnicidad y sus correlatos en términos de la ancestralidad, la autenticidad y el mito del buen salvaje, el indio ecológico, el indio espiritual (Bartra 1992, 1997; Ulloa 2004; Galinier y Molinié 2013; De la Peña 2018). Por lo tanto, su foco de atención no se encuentra en la perspectiva histórica o en los procesos históricos en tanto correlatos, fuente o explicación de la territorialidad y/o de la peculiar construcción, reproducción de su identidad cultural como pueblo indígena prehispánico. Tampoco estoy interesado en profundizar temas, ni zanjar polémicas ventiladas en la rica y nutrida tradición de estudios etnológicos dedicados a este grupo (Medina 2020; Liffman 2012; Gutiérrez 2002, 2010; Neurath 2002, 2012, 2017; Kindl 2003; Fajardo 2007, de la Mora 2019). Aunque abrevio en buena medida de estos trabajos y sus perspectivas, no es mi interés desatar el nudo gordiano dejado tras las secuelas del indigenismo y que en su condición poliédrica revela el subdesarrollo, la marginación, los conflictos agrarios, los problemas de salud y nutrición y el conflicto religioso. No pretendo tomar el rumbo en la cuestión “del indio como problema nacional”, por lo tanto, no aspiro llegar a conclusiones que hagan apología de la integración o de la autonomía como el traje ajustado (de justicia) que los habilitaría y les permitiría presentarse como ciudadanos dignos y respetables en el escenario político del Estado Nación. Esta dignidad bien ganada por los wixaritari está más que demostrada y el presente estudio no

hace sino confirmarla. Sin embargo, sería muy testarudo si me negara a reconocer que bajo el tema: la relación entre los wixaritari y los *teiwarixi* que les sirven de intermediarios no se encuentran las claves de un lenguaje asentado en la fina diplomacia *cosmopolítica* que les permite ejercer una territorialidad a su modo, dentro de su perspectiva, distinta, por su puesto, a la territorialidad que el Estado mexicano les ha impuesto. Paul Liffman me ha inspirado esto que resume en la siguiente frase: “Es una versión subalterna de territorialización basada en la práctica y centrada en lugares” (2012:35). Centrada en lugares y en sujetos humanos y no humanos. Que se basa en una constante celebración de acuerdos y alianzas, los cuales deben ser renovados, actualizados tanto en el plano cosmológico, como en el práctico y concreto. De hecho, a pesar de las reticencias para dejar entrar a los intermediarios *teiwarixi* en los escenarios íntimos de sus rituales, parece que predomina una perspectiva o acuerdo tácito de permitirles su participación conforme un esquema gradual no explícito, pero que lleva en cuenta el volumen, la calidad y naturaleza de los bienes materiales y simbólicos que son aportados por los *teiwarixi* y que entran al sistema de intercambios según la lógica de la organización social que va desde las unidades doméstica hasta las organizaciones supracomunitarias.

Reconozco junto con Eduardo Viveiros de Castro (2013), quien en referencia al caso brasileño -esto aplica para el caso mexicano-, considera que es posible distinguir dos tradiciones en los estudios sobre las culturas indígenas: la que se abocó al análisis de la cuestión indígena como parte del proceso de formación nacional y la que se concentró en teorizar a partir de un enfoque etnológico.¹ En el primer caso, la relación entre los grupos indígenas y la sociedad nacional, entre los indígenas y blancos o mestizos fue directa y tempranamente discutida y para ello se crearon conceptos y categorías como relaciones interétnicas, relaciones de contacto,

¹ “Pienso que existen dos grandes paradigmas que orientan la etnología brasileña. Por un lado la imagen antropológica de la Sociedad Primitiva; por el otro, la tradición derivada de una Teoría del Brasil, del que la obra de Darcy Ribeiro es quizás el mejor ejemplo. El título de un libro de Roberto Cardoso de Oliveira, *La sociología del Brasil indígena*, es expresivo de esta segunda orientación: el foco es Brasil. Los indios son interesantes con relación a Brasil, en la medida que son partes de Brasil (...) mi foco eran las sociedades indígenas, no Brasil; lo que me interesaba eran las sociologías indígenas (Viveiros de Castro, 2013: 9-10).”

cambio cultural, aculturación, integración, etcétera. En el segundo los etnólogos-antropólogos pusieron el foco de interés en las cosmologías-cosmovisiones, sistemas mítico-rituales, prácticas rituales, universos simbólicos y sistemas de clasificación. A la vuelta de la esquina, en el reencuentro de esta bifurcación es posible contemplar la reunión de un vasto programa de investigación que nos aproxima tanto como se puede a las perspectivas post-estructurales, fenomenológicas, el constructivismo sociotécnico, bajo las cuales, estructura y proceso, política y cosmovisión, agencia y estructura se dan la mano.

Aún sigue representando un desafío teórico metodológico viajar por las revueltas aguas del capitalismo y las relaciones de mercado impuestas desde la época colonial y que se cargaron de los sedimentos de la deforestación en tierras republicanas de los estados independientes de América Latina. Porque nada que suponga el viraje ontológico y epistemológico en nuestro mirar y aprender al Otro alivia las condiciones estructurantes de la desigualdad y la dominación que Anibal Quijano (2000) conceptualiza como “colonialidad del poder”.² Desde luego habitamos un mismo planeta, nos recuerda el Antropoceno, pero nuestras culpas, caridades y desembolsos -para decir de otro modo, lo que significa la reciprocidad-, está lejos de ajustarse a las ideas humanísticas y proverbiales de la universalización, del bienestar y el bien común que viene anunciando la ideología del desarrollo.

Si invirtiéramos la imagen para ver desde el otro lado del margen, atribuiríamos un papel fundamental a las ontologías nativas que van al encuentro de nuestras teorías, que las provocan y en el largo contacto, roce y fricción nos han capacitado a ver en la selva de los símbolos y práctica rituales formas no cartesianas de representar la realidad y de urdir relatos a contracorriente del tsunami climático.

² La colonialidad del poder significa que el concepto de “raza” fue asignado a trabajadores de oficios específicos a lo largo de la expansión del régimen capitalista mundial: “Cada forma de control del trabajo estuvo articulada con una raza particular. Consecuentemente, el control de una forma específica de trabajo podía ser al mismo tiempo el control de un grupo específico de gente dominada. Una nueva tecnología de dominación/explotación, en este caso raza/trabajo, se articuló de manera que apareciera como naturalmente asociada. Lo cual, hasta ahora, ha sido excepcionalmente exitoso (Quijano 2000:204).”

En esta tesis apuesto por la comunicación intercultural, que también es incomunicación, conflicto y fricción entre individuos con culturas distintas pero cercanas. Y en su devenir, esta interculturalidad se tornasola en *cosmopolítica*, concepto que definiré más adelante. Para esto parto de la definición de Roberto Cardoso de Oliveira (2014:61): “situaciones de contacto entre dos poblaciones dialécticamente unificadas a través de intereses diametralmente opuestos, incluso interdependientes, por paradójico que parezca”. Ahora bien, es preciso desanclar el concepto de relaciones interétnicas que predominaba en el lenguaje de las décadas de 1960 y 1970 y que tenía su preocupación puesta en la formación del Estado nacional. Dado que los encuentros, desencuentros y contactos no se realizan entre estructuras, y sí entre personas a quienes debemos atribuirles una agencia que se despliega bajo contextos y situaciones particulares.

1.2. Planteamiento del problema

El argumento que sirve como argamasa de esta tesis plantea la importancia de los aliados e intermediarios culturales y políticos para comprender la capacidad del pueblo wixarika para resistir y adaptar su cultura a las inclementes condiciones que impone el contexto de la modernidad, el proyecto de desarrollo de la sociedad nacional y las políticas neoliberales. Para ello se aluden diferentes categorías asociadas al papel de los intermediarios en tanto actores, agentes y públicos, siempre y cuando no perdamos de vista sus diferentes perfiles y perspectivas las cuales están relacionadas con los contextos.

Aunque una primera impresión de la vida que transcurre en las aldeas y ranchos de los wixaritari nos transmite la idea de aislamiento, a segunda vista nos percatamos que sus espacios familiares y las prácticas que sostienen su organización social se encuentran en gran medida asistidas e influidas por los diferentes tipos de apoyos (bienes, servicios) que los intermediarios ofrecen voluntariamente. Algunos de estos apoyos fluyen de manera constante o intermitente

tanto de personas, asociaciones o grupos que a la postre han sido incorporados en más que simples intermediarios en amigos, es decir, con quienes se han establecido lazos de confianza, complicidad, reciprocidad e incluso parentesco. Bajo esta modalidad que han adquirido las relaciones entre los wixaritari y sus públicos, algunas familias y ciertos centros ceremoniales han logrado ganar o mantener su prestigio en las relaciones intracomunitarias. Estos apoyos les reportan beneficios directos vinculados principalmente a la realización del costoso ciclo ritual que implica peregrinar a los distintos puntos de la geografía sagrada que este grupo ha definido históricamente, pero también les representa apoyos y asistencia en la forma de alimentos, acceso a opciones educativas para sus hijos o atención médica en casos de alguna enfermedad imprevista. En esta relación los beneficios no van, desde luego, en un solo sentido, pues atrás del compromiso que adquieren los intermediarios, se encuentra su interés por ganar una posición que les permita acceder al vasto e intrincado mundo cosmológico de este pueblo que viste atractivamente con diseños coloridos y se identifica como el pueblo del peyote, la cactácea con propiedades psicoactivas que de forma creciente ha ganado visibilidad a nivel internacional. En la cosmopolítica, el peyote se convierte en un actante, según el término acuñado por Bruno Latour.

Mi experiencia directa a lo largo de varios años en las comunidades wixaritari me ha permitido identificar las alianzas y el tipo de prestaciones y contraprestaciones que se establecen con los no indígenas, como una característica fundamental para el sostenimiento de los centros ceremoniales. En contrapartida, los “huicholeros” -nombre que se utiliza en el medio para identificar a los admiradores y públicos de este grupo- incorporan y hacen uso del capital cultural que adquieren a partir de su cercanía con los *mara'akate* (plural de *mara'akame* que se traduce como chamán, o lo que viene a ser un especialista ritual) y autoridades indígenas, para legitimar sus discursos y prácticas ante otros públicos -no indígenas- como especialistas

autorizados, aunque sea por ellos mismos, de la cultura “ancestral” huichola.³ Esta doble vía funciona lógicamente por sus contrapesos. Es como si emanara un encanto de forma natural. Realmente se podría decir que la cultura wixarika y ciertos especialistas rituales, más que otros, irradian un encanto natural irresistible. Sus públicos, sus seguidores se pliegan y obedecen aun cuando no se entienda el fondo del sacrificio animal, la ofrenda de sangre, que forma parte central de la cosmología de un pueblo cazador – aunque unos se resistan y construyan nuevas discursividades, esta cosmología se puede acomodar y amoldar a las exigencias y pulsaciones de individuos y colectivos urbanos –de estoy doy cuenta a lo largo de la tesis.⁴ Lo más importante, desde el punto liminal del observador-investigador, es construir, elaborar una exégesis del mundo que haga posible continuar un cierto tipo de diálogo intercultural o que le ayude a identificar los elementos que generan fricción o simplemente incompreensión. Por eso, así me lo explico, los antropólogos somos las primeras víctimas del carisma chamánico de los especialistas rituales, por eso nosotros los antropólogos como la interfaz en la creación de públicos: activistas defensores agrarios, activistas medioambientales, activistas anti-minas, revendedores de artesanía...en fin parte de una reinvencción o retradicionalización de la tradición wixarika. Esto lo hago patente en uno de los relatos en donde descalifico la impericia de un viajero español que en la búsqueda de su espiritualidad comete un error tras otro previo el inicio de la peregrinación a Wirikuta.

Mi condición de europeo no se libra ni queda indemne a las batallas interculturales y a las crisis de identidad religiosa, ni mucho menos al cuestionamiento del sistema capitalista.

³ Huichol es el nombre popular y mayormente utilizado para designar a este pueblo, esta es una designación impuesta desde afuera. En las últimas décadas se ha reivindicado la autodesignación wixarika –singular- o wixaritari en el plural. Ellos así prefieren, pero al igual que los mestizos continúan usando el termino de huicholes en ocasiones que ameritan subrayar la distancia cultural. Como veremos más adelante, los intermediarios comprometidos en apoyar política, económica y en distintos proyectos de índole cultural son designados como huicholeros y en tono de broma también pueden etiquetarse como “mestioles” o “huichizos”. Con la reivindicación del etnónimo los wixaritari ahora son designados coloquialmente entre los huicholeros simplemente como wirras.

⁴ Véase por ejemplo la versión elaborada por Carlos Castillejos, discípulo de Don Andrés, una mara´akame wixarika que se volcó de lleno a la transmisión de sus conocimientos a grupos de mestizos, de manera puntual Guzmán y Labate (2018: 135).

Formo parte de una generación que pone en tela de juicio el modelo patriarcal, el catolicismo y la desigualdad social. Percibo en el ambiente de mi sociedad el desasosiego causado por una materialidad y supuesta seguridad alejada del caos que realmente hemos provocado en la naturaleza. Y esto me trae día tras día pensando en la contribución de mi tesis, pero en lo que el estudio de un pueblo que atrae por su halo místico, ancestral, puede aportar y cómo sin querer somos tierra fértil para recibir sus semillas cosmológicas. Cómo sin querer, en el dicho y en la práctica nos convertimos en públicos consumidores de su cultura y con ello asfixiamos lo que nos inspira vitalidad y tal vez una memoria olvidada. Alejandra Aguilar revela esta paradoja en la voz de uno de sus entrevistados mestizos en el contexto de las celebraciones de Semana Santa en la comunidad de San Andrés Cohamiata: “Por un lado está el hecho de no querer que nada cambie, por el otro está el saber que los procesos del mercado son muy poderosos. Esto hace que para los mestizos los indígenas en general o cambian o se quedan en lo más marginal del mercado (...) Estos turistas se dan cuenta de que con la presencia de proyectos como el ecoturismo y con la afluencia de turistas se transformará justo lo que están buscando, la esencia intocada de un grupo como los wixaritari (Aguilar, 2008:168; Aguilar y Durin, 2008).⁵

Las relaciones interculturales no implican la armonía o alianzas sin fricciones. Desde la perspectiva que asumo como parte de mi tradición moral y mis principios éticos me he sorprendido cuando los wixaritari me hablan de fidelidad con la pareja y de la retribución como pago justo por el don que significa que los ancestros nos prodigan la vida. Pero igualmente estupefacto cuando le dan la espalda a sus públicos y continúan su camino, si éstos no cumplen o no entienden las reglas que dan sentido a su mundo. Aquí más que ontologías relacionales, se

⁵ Más adelante precisaré este contexto desde mi propia experiencia etnográfica. Noto de entrada un paralelismo entre su descripción y la mía, pero hay sutiles diferencias entre su interpretación y la mía. No estoy tan seguro de un desplazamiento o la deslocalización de prácticas como desenlace lógico de las relaciones interculturales mediadas por la mercantilización. Las inversiones, juegos y metáforas de un orden ritual instituido para definir límites en las relaciones con los visitantes, los de fuera, los turistas, se realiza bajo una fina partitura de un control territorial que tiende a la afirmación de vínculos y alianzas políticas. Jugando un poco al perspectivista, diría que los turistas son solo turistas ante ellos mismos, frente al espejo, pero a la vista de los wixaritari siempre serán contemplados como potenciales aliados.

puede hablar de ontologías bifurcadas. Y sería yo en mi calidad de autor, estudiante europeo, tratando de dar una lección sobre las lecciones no aprendidas, o acusarlos por su falta de compasión cuando yo hubiera pensado en suspender la peregrinación para atender la emergencia (véase capítulo 1). La interacción tiene sus límites y se define por un pragmatismo de ambos lados. Mi tiempo y quizás mi sensibilidad no me permiten acceder al asombro de un Antonin Artaud, pero no dejo de admirar la simpleza, originalidad y al mismo tiempo complejidad de sus rituales. Como sus públicos me decanto en las esferas que permiten la traducción y la perplejidad, aquí mi intento para tratar de entender la partitura de los intercambios, de la interculturalidad.

Mi pregunta principal fondea en las aguas de la interculturalidad para intentar ofrecer una interpretación plausible que nos ayude a comprender la lógica del sistema wixarika-teiwari de reciprocidad e intercambio. Parafraseando a mi profesor Paul Liffman, insigne huicholero, la relevancia teórica de esta tarea radica en el papel que los wixaritari se autoadjudican, no como “necesarios para la sobrevivencia del planeta” (2012:39), sino como intermediarios - particularmente sus especialistas rituales- que saben y pueden comunicarse con los ancestros que regulan y mandan en el mundo de los fenómenos climáticos. Pero no menos importante, es necesario reconocer que esta intermediación -en la globalización que ellos asimilan- requiere la intermediación teiwarixi. Esta es la cosmopolítica en clave wixarika que presupongo como la lógica del sistema de reciprocidades, en el fondo una red en constante elaboración.

1.3. Conceptos y categorías de análisis

A lo largo de esta tesis utilizo recurrentemente el concepto de públicos para referirme a los aliados no indígenas, *teiwarixi*, a quienes también designo en ciertos casos como admiradores. Soy consciente de que esto puede causar confusiones o simplemente distraer la atención del lector. Para evitarlas pretendo establecer su significado, límites y alcances. No hay duda de que

los públicos tal y como aparecen en las situaciones que describo en los siguientes capítulos son un tipo de intermediarios (*brokers*) culturales, políticos y con ello nos planteamos un tipo de personaje que aparece en las etnografías y que es teorizado en los estudios interétnicos desde hace varias décadas atrás desde un enfoque ya sea funcionalista, culturalista o estructuralista. El intermediario nominalmente juega una posición ambivalente, pero no ambigua -esto le puede costar su rango y posición-, ya que se le ubica en las interfases o zonas fronterizas – sin alusión exclusiva a las fronteras territoriales- que articulan sistemas o estructuras políticas y socioculturales regidas por lógicas distintas o complementarias, aunque esto sea parte de las jerarquías y la dominación impuesta por una sociedad colonial o nacional. En este sentido los intermediarios pueden ser de dos clases: los que provienen del ámbito local, de la cultura nativa (indígena, campesina o de comunidades tradicionales) y los que gozan del respaldo de las instituciones que controlan, imponen reglas y sancionan de acuerdo con un derecho de soberanía, vasallaje, tributación o ciudadanía.

Los estudios han puesto énfasis en la necesidad principal del intermediario en ganar y conservar su legitimidad frente a los dos conjuntos dispares de poder: la comunidad y para nuestro caso el Estado. Ambos tipos de intermediarios reciben poder delegado que emana de las instancias a las cuales representan y su prestigio depende de los equilibrios y la fina diplomacia para cumplir con las expectativas de ambos polos, algo que en muchas ocasiones resulta imposible. Así vemos entonces que el intermediario rural puede traicionar a sus seguidores y transformarse en cacique y el intermediario funcionario ser removido de su cargo, por ejemplo (Véase el capítulo 5 de Cardoso, 2014, dedicado al ladino).

Paul Liffman emplea públicos, no como un concepto sino como adjetivo y eso nos deja con mucha incertidumbre, pero nos da a entender que una parte importante de la labor diplomática de los wixaritari se concentra en la constitución y ampliación de sus públicos en tanto seguidores o grupo de personas afines a sus causas. Se puede entender que este antropólogo percibe un cambio importante en la estrategia de este grupo para reproducir su

cultura. Y que esto no puede llevarse a cabo o no como única forma, apelando a los canales tradicionales de intermediación. Retomo la definición de Michael Warner (2008) para quien el concepto no puede remitirse únicamente a un grupo o un contingente de personas preestablecido, cuyos contornos estén absolutamente claros o definidos. Si partimos de la acepción más común los públicos se constituyen como tales en la era de los medios de comunicación de masas y como tales son los receptores de discursos y toda clase de información que busca influir en sus elecciones y comportamientos. Los públicos para este autor son efímeros dado que prestar atención y en su caso atender y actuar conforme a los mensajes de esos discursos depende en buena medida de la voluntad y no de una estructura normativa que someta o imponga sanciones por el hecho de abandonar o dejar de pertenecer a determinado público. Esto puede seguir siendo válido aun cuando el condicionamiento de las redes sociales busque o apele a diferentes mecanismos para domesticar la propia voluntad de los individuos, simplemente porque el componente mercadológico de las redes está diseñado para admitir la aleatoriedad de sus públicos.

Ahora bien, dado que los públicos parece ser una definición mucho más apropiada para estudiar los fenómenos del consumo, mi interés para recuperar y establecer los públicos como una categoría conceptual exige que hagamos algunas adecuaciones para no perder de vista el papel de los intermediarios en una situación de contacto y fricción étnica como la observada en la relación de los wixaritari con los *teiwarixi*. Las situaciones que describo en los capítulos subsecuentes se enmarcan en aquello que otros autores han denominado “mercado de las etnicidades”, que se discute en los estudios Nueva Era y el surgimiento de los neo-indios (Steil et al. 2018, de la Torre et al. 2016, de la Peña 2018) o personas, agrupaciones (públicos) que buscan mimetizarse, identificarse o adoptar ciertas formas de ser y actuar semejantes a las de los grupos indígenas que admiran y respetan (Molinié, 2016; Galinier y Molinié, 2013).

En la narrativa que ofrezco hago patente el estrecho vínculo entre el intermediario institucional y el intermediario respaldado por una organización no gubernamental o que actúa

por cuenta propia. Desde luego reconozco un proceso histórico, situó el indigenismo, o mejor, los actores que operan el indigenismo -en tanto política integracionista del Estado mexicano- como intermediarios que pueden transitar en distintas redes de apoyo o que incluso pueden jugar diferentes roles simultáneamente o en diferentes momentos de su trayectoria de vida. En buena medida el funcionario, concretamente aquel trabajador del Instituto Nacional Indigenista (INI) (más tarde Comisión Nacional para la Atención de los Pueblos Indígenas- CDI), fue un promotor de públicos entorno a la cultura wixarika, de la misma forma que los académicos, generalmente antropólogos, contribuyeron y fomentaron una discursividad que atrajo la atención de públicos propensos a un reencuentro con la espiritualidad “primordial”, básica, auténtica; esto es la búsqueda de la propia espiritualidad, de un sujeto occidental que puede encontrar referentes, una manera de espejarse frente al Otro, otro que conserva lo que nosotros occidentales hemos perdido o teníamos olvidado (Arriaga y Negrín, 2018).

El fenómeno o hecho fundamental para que la intermediación transite a la conformación de públicos no se puede entender únicamente por la habilidad política, sino por la prestancia y operatividad que esa habilidad puede expresar dentro de un universo impregnado por las relaciones mercantiles, por los flujos de dinero, incluso en los circuitos en donde la lógica dominante es la de los valores de uso. Esto es parcialmente discutido por Ingrid Arriaga y Diana Negrín (2018), pero no hay consonancia en el papel que juegan los *aliados* -término que emplean-, ni mucho menos los artistas wixaritari en términos de su agencia la cual está en todo momento determinando la naturaleza del intercambio de bienes materiales, la producción artística destinada al mercado y las reciprocidades como mecanismos de doble mano. Eso sí, me parece, estas autoras atinan en describir a estos aliados como sujetos afectos a la espiritualidad que acompaña sus prácticas rituales y realizaciones artísticas en el contexto Nueva Era. Un contexto que ha resultado prolífico en términos estéticos, artísticos y que, sin duda han venido a impulsar la ampliación de los públicos, aliados, y admiradores de la cultura wixarika.

Los públicos, entonces, siguiendo con Warner (2008), pueden resultar tan efímeros o constantes como la lealtad que expresa un consumidor hacia una marca que le reporta y garantiza beneficios o calidad en el producto. No obstante, los públicos de los wixaritari no se configuran en una condición de receptores pasivos de los mensajes, discursos e imágenes y en su interior se destacan personas que actúan como traductores, gestores o promotores de una agenda política que se ve moldeada tanto por sus propios intereses como por los de la familia, centro ceremonial o comunidad a la cual se alían, asocian o representan. Esto nos invita a hurgar más allá en la composición anónima y hasta cierto punto informe de los públicos, para encontrar los nódulos, los roles cruciales que cumplen determinados sujetos u organizaciones para que el discurso sea seductor y logre activar las fibras de la solidaridad, de la admiración e incluso del fanatismo.

Un asunto no menos relevante se refiere a la proclividad que pueden mostrar ciertos públicos para reconocerse, autoidentificarse y pasar a un proceso de institucionalización. En mi descripción y análisis englobo en calidad de públicos tanto a los grupos o personas que operan respaldadas por una institución gubernamental, las que se deslindaron y pasaron a formar parte de otras agrupaciones no gubernamentales, las organizaciones que como el Frente en Defensa de Wirikuta se constituyeron como un ensamblaje de varias organizaciones indígenas y no indígenas como el Consejo Regional Wixárika y la Asociación Jalisciense de Apoyo a los Grupos Indígenas (AJAGI) o Conservación Humana, respectivamente, así como los miembros que son reclutados y que por voluntad propia forman parte de redes de apoyo para proyectos específicos e incluso los grupos de turistas frecuentes u ocasionales. En este abanico heterogéneo (ensamblaje) encontramos a quienes han sido atraídos mediante estrategias mediáticas y que forman parte de otros públicos, pero que se constituyen en torno a la figura de un intermediario como Rubén Albarrán, líder y vocalista del grupo de rock Café Tacuba. Y en el otro extremo, a quienes han hecho girar sus proyectos de vida en torno al asistencialismo, la

solidaridad y apoyo a este grupo y que incluso copian, adoptan o tratan de reproducir rasgos del costumbre wixarika.

1.3.1. Interculturalidad

Planteo la importancia de los públicos afines a los wixaritari como parte de un proceso histórico, lo cual quiere decir que aun en la ausencia de dicho concepto dentro de la bibliografía especializada, la posición de los intermediarios *teiwarixi* ha sido construida quizás de manera preponderante a partir de la política indigenista de corte integracionista, pero extrapolando converge con *El México Desconocido* de Carl Lumholtz (2006 [1904]) y se alimenta de la literatura antropológica de corte etnológico y la literatura de ficción, de divulgación, novelística o autobiográfica. La noción de públicos infiere la presencia de un movimiento continuo para reavivarlos, asumiendo la deserción y la incorporación de nuevos grupos e individuos en una escala global facilitada por las redes sociales (internet y telefonía celular).

Desde mi punto de vista, la condición cultural contemporánea de los wixaritari viene a contradecir los escenarios previstos por la teoría de la aculturación y la ideología que sustentó la política integracionista. No digo que ciertos procesos del contacto cultural no hayan ocurrido, pero tampoco me inclino a postular la pureza cultural de este grupo. Observo, eso sí, una gran capacidad de adaptación y un arte de la resistencia que les ha permitido amoldarse a las estructuras políticas a las cuales se encuentran subordinados. Este arte de la resistencia nos remite a las estrategias de territorialización, a la vitalidad performativa de su sistema mítico ritual – en fechas más recientes asimilado como una espiritualidad alternativa- y al ejercicio persistente de una diplomacia para hacerse de aliados, públicos no indígenas en amplio sentido.

Entiendo la interculturalidad como una perspectiva procesual de relaciones entre sujetos, individuos que confrontan, comparten e intercambian prácticas y conocimientos propios de sus culturas bajo contextos y situaciones particulares. Esto desplaza la atención en

la estructura y el sistema hacia los temas de agencia, situaciones y redes. A diferencia del multiculturalismo, la interculturalidad no hace elogio de la pluralidad cultural como artificio para mantener la distancia o fundamentar la tolerancia y el relativismo histórico cultural. En este sentido la interculturalidad no anticipa, ni prescribe relaciones armónicas; las relaciones que reúnen a individuos portadores de dos o más culturas dependen de los procesos de traducción, de los vehículos que posibilitan la interpretación y explicación, así como de la percepción, los valores (éticos, morales) y la disposición de los sujetos para encarar una relación de intercambio. Si estos medios de acercamiento fallan es probable que se produzcan fricciones y en casos extremos emerja un conflicto o desentendimiento que ponga fin a la relación. Desde mi punto de vista la interculturalidad no puede ser prescriptiva, pues no existen moldes ni formatos que permitan adecuar las diferencias y desigualdades. Paradójicamente dicha diferencia (alteridad) cuando es reconocida, puede ser el punto de partida para el establecimiento del diálogo, de una comunicación intercultural.

La etnografía que desarrollo a lo largo de esta tesis insiste en valorar el punto de vista del observador en su capacidad dialógica, para subrayar diferentes grados de comprensión entre los *teiwarixi* cuando intentamos acceder al plano ontológico de los wixaritari. Ciertas situaciones permiten valorar la relacionalidad entre ontologías, así como su bifurcación cuando las expectativas ligadas a sistemas valorativos distintos no pueden entretenerse.

1.3.2. *Cosmopolítica*

En la era del Antropoceno⁶ que se discute y del cambio climático que se vive, la cosmopolítica no augura ni predice el entendimiento común sobre el universo, ni busca que arribemos a “un buen mundo común”, su propiedad no insiste en la idea del entendimiento sostenido en la razón única para obrar en el mundo de la eficiencia tecnológica y sus efectos contraintuitivos. Como tampoco lo hace a partir del reavivamiento de las tradiciones místicas, mágicas. Pero sí en las formas distributivas de responsabilidades y cuidados frente a las amenazas desatadas a partir de las guerras emprendidas bajo la bandera de la razón universal en contra de las alteridades radicales. Isabelle Stengers (2014) fue quien propuso inicialmente este concepto, Bruno Latour (2008, 2014a) lo ha enriquecido y problematizado, y al menos dos antropólogos latinoamericanos lo han desanudado y puesto a girar en contextos etnográficos que nos resultan pertinentes e inspiradores para explicitar la relación entre *wixaritari* y *teiwarixi* (Blaser 2018, De la Cadena 2010).

La idea de unir cosmos y política en una sola palabra asume, de acuerdo con Stengers, una postura diferente del quehacer político dentro de un mundo que la tradición occidental ha insistido en englobar y distinguir bajo el criterio de universalidad. Lo político entra de lleno en un mundo que se reconoce plural, diverso, puesto que se le descubre en la potencialidad agentiva que poseen humanos y no humanos. No hay última palabra y la pregunta ¿quién puede representar a quién? no tiene respuesta, pues darla repetiría la falsa ilusión de un mundo bajo el comando de quien enuncia “un mundo en común”, mientras que la política de mundos divergentes abre la posibilidad del mundo en común como pluriverso.

⁶ De acuerdo con Bruno Latour (2014), el Antropoceno es la historia de la evolución, la de entidades equipadas con agencia que tratan de sobrevivir. Este concepto busca dejar atrás el dilema de la división entre naturaleza y sociedad: La agencia humana conduce y orienta la transformación de la superficie del planeta -de la naturaleza- y, por el otro lado, es la geología y el clima que conducen hacia la innovación tecnológica humana. El Antropoceno pone énfasis en las redes que se crean entre actores y actantes individuales humanos y no humanos y a las cadenas de reacciones que conducen hacia ensamblajes nuevos. El Antropoceno invita a pensar en responsabilidades: ¿Quién o qué es responsable para qué? – despegado de un contexto que restringe una posible respuesta a un ámbito o social o natural.

En este sentido, tanto el multiculturalismo como la interculturalidad comparten la misma falla de origen, la cual supone un mundo mensurable, que puede ser domeñado incluso en la diferencia cultural. El suyo es el lenguaje común, aunque en la segunda opción, como ya hemos hecho notar, las culturas resulten ser las atalayas desde donde se divisa al enemigo, al aliado y se dispongan las estrategias de sumisión, insubordinación, cooperación e intercambio. Nada puede prosperar ante tamaña partición, fragmentación de saberes y el Cosmos-Climático, nos incita a una rehabilitación de saberes, prácticas que se moldean no en una simplificada modelación cognoscitiva, de proyecciones en la mente de un ser humano culturalmente, ideológicamente condicionado por el poder de sus creaciones.

Entiendo que la cosmopolítica toma “el toro por los cuernos”, como se dice coloquialmente en México, cuando un problema debe ser encarado para resolverlo sin dar muchas vueltas y que es parecido al aforismo nietzscheano: “los grandes problemas deben resolverse como los baños de agua fría: uno entra en ellos para salir rápidamente” (citado de memoria). Hay tantos mundos como culturas, y los criterios de legitimidad implica que unas no aplasten a las otras. La cosmopolítica dice que hay que parlamentar y con ello se asume la convocatoria para que todos participen; aun el “idiota” y el mudo: Bartleby, el escribano indolente, ausente, contrasistémico de la novela de H. Melville, una metáfora del nativo de los trópicos, ocupan un lugar en la biosfera y no deben ser tratados como iguales sino como diferentes en un mundo provisto de “los gajes del oficio”, en la naturaleza extravagante de un cometido para recrear la vida. Mi etnografía se encarga de señalar discretamente la cosmopolítica que ocurre cuando el acto de diplomacia reúne seres ontológicamente diversos que confluyen en políticas del lugar para ajustarse a la globalización cosmopolítica: reunión de voces, rituales y creencias que congregan humanos y no humanos.

En esto la fricción étnica es una forma memorable, no digo que una pieza arqueológica, de las teorías del contacto cultural, limitada por el guion funcional estructuralista de las políticas de los estados republicanos de América Latina. La fricción es un buen término para que

mantengamos la inquietud sobre las consecuencias del desarrollismo neoliberal; la fricción como alternativa teórica para nombrar los conflictos que no desembocan en la violencia, aunque se perciba en formas sutiles, nos sirve para analizar las formas o estrategias de resistencia. Estas son por sí mismas un arte, el arte de la diplomacia, que recurre al susurro, la multivocalidad, la inversión, la metonimia y la diversión que puede ser nombrada como “carrilla, albur, choteo”, formas que no pretendo elucidar ni etimológica ni culturalmente, pero que sin duda aparecen en el contexto del contacto intercultural entre estos dos contingentes humanos intermediados por la ofrenda, el dinero, los venados, el maíz, el peyote, los camiones para peregrinar, etcétera. Humanos, *wixaritari* y *teiwarixi* que son distintos entre sí mismos y cuando actúan en un plano de diferencia cultural. Esto viene a constituir toda la diferencia entre un mundo objetivado a priori y un mundo que deviene en sus representaciones y ensamblajes. Por ello la cosmopolítica puede convertir en aliados a ambientalistas y académicos con los *teiwarixi* en la propuesta amañada del gobierno mexicano (en la administración de Felipe Calderón) para transformar el Sitio Sagrado Natural de Wirikuta -área natural protegida estatal- en un Reserva de la Biosfera -área natural protegida federal-, pues en este caso el nombre para designar el territorio tiene una relevancia política dentro de una esfera de alianzas y procesos históricos que podrían ser eliminados bajo la nomenclatura aparentemente neutra de reserva de la biosfera. Invoca, asimismo la concepción de una territorialidad *wixarika* que brinca y se extiende más allá de los postes y los alambrados de púas, más allá de las demarcaciones agrarias y se extiende por los espacios y lugares transitados (Liffman, 2012). Es semejante a las causas de la disminución del caribú, que más que una presa, es un agente que negocia con los Innu las condiciones de sobrevivencia que convienen a ambos. Al respecto, comenta Mario Blaser, la política proteccionista del gobierno canadiense es desplegada como dispositivo de conocimiento y poder, mientras que para los Innu dicha política sólo viene a confirmar el hecho de que los caribús (*atiku*), al igual que los seres humanos tienen voluntad.

Entiendo que esta discusión se relaciona con una apreciación distinta sobre las causas del conflicto, estas no devienen de diferencias culturales, sino que están enraizadas en ontologías, formas de ser que son radicalmente diferentes. Para Blaser la posibilidad de un mundo que puede devenir común, como sugiere Latour, no tiene resolución sencilla, pero a partir de su caso de estudio entre los Innu de Canadá, encuentra una esperanza que justifica la cosmopolítica como articulación de formas que pueden convivir y ajustar en sus agendas propósitos comunes.

De acuerdo con Marisol de la Cadena (2010), la cosmopolítica puede ser invocada para reconocer las transformaciones en la estrategia de los movimientos sociales indígenas en el sur del continente latinoamericano, los cuales recuperan y colocan en un papel central la presencia de otros que humanos (*others than humans*). Su posición es relevante en este estudio porque ayuda a comprender la alteridad y la resistencia como persistencia cosmológica wixarika que se adapta y logra asimilar al Otro, al *teiwari* en condición de subalternidad. Esta investigadora logra ayudarnos a reconocer la cosmopolítica como la reactivación de memorias que no fueron canceladas por completo en los procesos de colonización y evangelización forzada y que emergen bajo nuevos contextos y reorganizándose bajo nuevos principios en lo que, por ejemplo, gana una nueva relevancia el lugar de la enunciación, la adopción de formas inéditas para manifestar el desacuerdo y de generar alianzas con sectores que por una u otra razón simpatizan o bien abrazan las demandas étnicas, específicamente las que descubren la espiritualidad o sacralidad vinculada al territorio, a los dueños o ancestros que regulan los ciclos climáticos.

Esto es importante para alimentar mi perspectiva, según la cual, la formación de públicos en el caso de los wixaritari está vinculada al proceso de dominio colonial, al integracionismo como política del estado mexicano y a la modernidad como un ethos específico del hombre blanco. Pues de estos macro-episodios o etapas históricas emergió una relacionalidad sincrética que conecta y bifurca, que aprende y asimila y se traduce en los gestos

y poses del bufón, *trickster*, *tsikwaki* en la capacidad para digerir y superar las anomalías que describo en el Capítulo 2 donde la peregrinación sufre una interferencia en donde todos aprendimos. Y lo mismo puede ser dicho, en relación con el Santo `apaxuki, una reliquia que olvidó la lengua wixaritari, pero que es recuperado y resituado como patrono de las relaciones interculturales en la Semana Santa de San Andrés Cohamiata.

Los públicos en sus valoraciones morales y éticas se descubren heterogéneos y bajo sus perspectivas influyen en los caminos y estrategias para enfrentar al Estado que son las acciones que deciden o en las que acaban enrolándose los wixaritari. Los tres ejemplos más claros de esto es el Wirikuta Fest, la marcha a los pinos en la Ciudad de México y la celebración del ritual peritaje tradicional en el Cerro del Quemado para consultar a las deidades en el contexto del conflicto minero en el 2012 (Lamberti, 2014, Boni, et al., 2014; Gavilán, 2018). La cosmopolítica es emergencia y descubrimiento de formas alternativas de resistencia o la puesta en marcha de ciertas discursividades en escenarios distintos, nuevos.

1.3.3. Agencia

Tanto la interculturalidad como el multiculturalismo operan a partir de entidades discretas llamadas culturas. La teoría de las relaciones interétnicas, las premisas en torno al contacto cultural, la aculturación y la asimilación cultural se ocupan de agrupaciones homogéneas. Esta homogeneidad quizás tuvo un sentido soportado por la ausencia de estructuras de clase al interior de los grupos indígenas. Asimismo, esta condición se mantuvo hasta un cierto punto en donde básicamente los roles desempeñados se organizaban dentro de un mundo sin mayores fisuras. Pero desde el contacto secular con los blancos la diferenciación se fue afirmando en función de las habilidades o de los cargos que ciertos individuos de las comunidades indígenas mostraron para fungir como intermediarios en esa relación. Estos papeles, como ya lo he dicho antes son regulados o determinados por las características de la intermediación y por supuesto dependen de la habilidad desplegada como característica de la individualidad y del carácter de

la persona o individuo que la desempeña. La acumulación de bienes o de prestigio en las situaciones de contacto intercultural pueden ser los primeros signos de la diferenciación al interior de un grupo. No obstante, como el caso representado por los wixaritari, ni las más duras coerciones y violencias perpetradas en su contra, hicieron posible que se borrara la importancia de la palabra, el consejo emitido por el especialista que delibera y convence en asamblea, para que el grupo actúe como un todo integrado. Lo que pretendo con esto es fundamentar el empleo de la agencia como categoría de análisis en la presente tesis. Es verdad que los estudios funcionalistas y estructurales perdieron de vista la importancia de los actores, los cuales fueron borrados por la importancia conferida al modelo cultural de paquete, definido por posiciones aparentemente fijas y prestablecidas dentro de la estructura social. Distingo la agencia definida por Norman Long (2007) en su enfoque teórico conocido como la perspectiva centrada/orientada en el actor y la agencia que define Bruno Latour a partir de los estudios sobre la ciencia. La propuesta de Long, aun con ciertas reminiscencias del estructural funcionalismo, da un paso gigante al devolver al actor su peso en los procesos de cambio cultural. El sujeto no se conforma con las instrucciones y los marcos normativos, los quiere poner a prueba, los impugna y al final trata de elegir y tomar la mejor decisión, la menos riesgosa, la que le augura mejores beneficios de acuerdo con su experiencia, su subjetividad y claro, apostado desde una cierta tradición cultural o conforme sus itinerarios culturales. Para este antropólogo la impugnación y los conflictos que pueden surgir forman parte de los riesgos que deben correrse especialmente en las situaciones de interfase en las cuales se confrontan diferentes formas de conocimiento y poder. Javier Martínez (2005), empleó el concepto de interfaz y el enfoque centrado en el actor para describir las situaciones de hostigamiento que padecen los wixaritari en su peregrinación en Wirikuta por parte de la policía municipal. Él pudo observar dos cuestiones que merecen nuestra atención: que, aunque repetidas estas situaciones en cada caso ponían a prueba la capacidad del grupo para responder de acuerdo con la amenaza y, segunda, que invariablemente el recurso para zafarse de una detención a todas luces arbitraria e ilegal era

recurrir a sus aliados abogados independientes o funcionarios del entonces Instituto Nacional Indigenista. En este como en otros casos la agencia se despliega como una capacidad de negociación entre seres humanos, ontológicamente distintos, pero humanos.

La situación cambió, dio un giro ontológico, no como un vuelco súbito, sino a través de un proceso masivo y persistente de proliferación de peyoteros no indígenas surgidos bajo el impulso Nueva Era – la búsqueda de nuestra espiritualidad, nosotros occidentales, en la expresiones y raíces indígenas. Incluso los antropólogos especialistas en la cosmología wixarika, fueron enrolados, aunque disintieran de esta apertura que desde su perspectiva alienaba o conculcaba un derecho particular: “No es suficiente comer peyote para conocer su efecto en tanto enteógeno. Es necesario participar en rituales de peyote; y sin una relación de amistad y confianza con algún grupo o comunidad que practique estos rituales, es difícil que de esta experiencia resulte algo positivo” (Neurath, 2006: 65). De nuevo ¿Quién se pretende legítimo representante, quien posee la verdad, existe una forma única de acceder a ella? ¿Quién media si es el antropólogo el que dicta sentencia? ¿Acaso el antropólogo es el intermediario de una práctica ritual que le fue confiada? Lo que sucedió como respuesta a esta recomendación es como describo en esta tesis un interés creciente y una amabilidad basada en el sistema de reciprocidades para que los no indígenas, *teiwari*, solicitáramos ser admitidos como acompañantes en sus rituales, en las peregrinaciones. Lo que hoy se vive es una internacionalización de las ceremonias del peyote que bien pueden seguir el guion tradicional o que bien pueden adaptarse a sus públicos.

De este embrollo cuya dimensión cosmopolítica está lejos de estabilizarse, advertimos el papel agentivo del peyote, el cual nunca figura como protagonista en los debates sobre legalización, regulación, política de drogas, pero que está siempre presente no solo en el mito del buen salvaje, el salvaje espiritual, sino en el arte wixaritari, en su vestimenta, en los murales callejeros urbanos. La formación de públicos se entrelaza con el papel icónico del peyote, al final de cada ceremonia wixarika dirigida a un público *teiwari* siempre habrá al menos una

mesa con este arte; el peyote influye en la forma de pensar de los activistas comprometidos con la recuperación de tierras y en la celebración contagiada de los jóvenes que acuden a la Semana Santa o que atiborraron el foro de conciertos en el Wirikuta Fest.

Siguiendo a Bruno Latour podríamos afirmar que las redes sociotécnicas que vinculan y posibilitan la interacción entre humanos y no humanos desplazan el foco de atención en los intermediarios humanos como portadores únicos de sentido. La proliferación de los híbridos en la etapa que la tecnosfera ha venido a definir nuestra relación con el Cosmos- no nos olvidemos del virus del Covid 19 y sus vacunas. Las inclemencias del tiempo empatan la materialidad del mundo, la urgencia de una espiritualidad que nos solace y una política de cuidado que sustituya a la de la conservación (Puig de la Bellacasa 2012).

No dedico un capítulo especial al peyote, pero mi narración no pierde de vista la propiedad agentiva de las cosas, las cuales acaban determinando el flujo de los acontecimientos y las situaciones. Este vacío lo reconozco por igual en el caso del dinero. Peyote y dinero son intermediarios no humanos que recogen y se trasladan desde sus guaridas a la interpelación del mundo, que devienen y no son como podría suponerse simplemente herramientas. No están dotadas de un valor en sí, son elementos trascendentes del Cosmos con los cuales se ejemplifica la polaridad, tanto como su semejanza metafórica en términos del intercambio, del pago y la retribución. Por eso en mi condición de antropólogo que estudia la relación entre wixaritari y *teiwarixi*, admito muchas veces mis dudas e incomprensiones en lugar de optar por una tolerancia aparentemente neutra. Un wixarika podría repetir tal cual lo que un indio tukuna le dijo al etnólogo: “Eres bueno porque no eres de aquí, tú vives lejos” (Cardoso 2014: 152).

1.4. Los wixaritari

El Censo de Población y Vivienda del año 2010 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía nos informa que hay un total de 50.000 hablantes del lenguaje wixarika que habitan en el territorio nacional de México. Aunque este número no especifica si estos hablantes se consideran indígenas o no indígenas, nos aproxima y contorna la escala a la población wixarika. Entre antropólogos se estima que la mitad de la población wixarika habita dentro de los límites de las comunidades indígenas y ejidos wixaritari en Durango, Nayarit y Jalisco, la otra mitad en la cercanía de estas entidades, en centros turísticos, en las ciudades de la región y en muchas de las ciudades capitales del país. Las comunidades indígenas son San Andrés Cohamiata Tateikie, Guadalupe Ocotán Xatsitsarie, San Sebastián Teponahuatlán Wautia y Santa Catarina Cuexcomatitlán Tuapurie. A estas comunidades se suma la gobernancia de Bancos de San Hipólito, una “comunidad autónoma” desprendida del ejido de San Lucas de Jalpa, Durango, los ejidos son Santa Rosa y otros más en el estado de Nayarit (Ilustración 1).

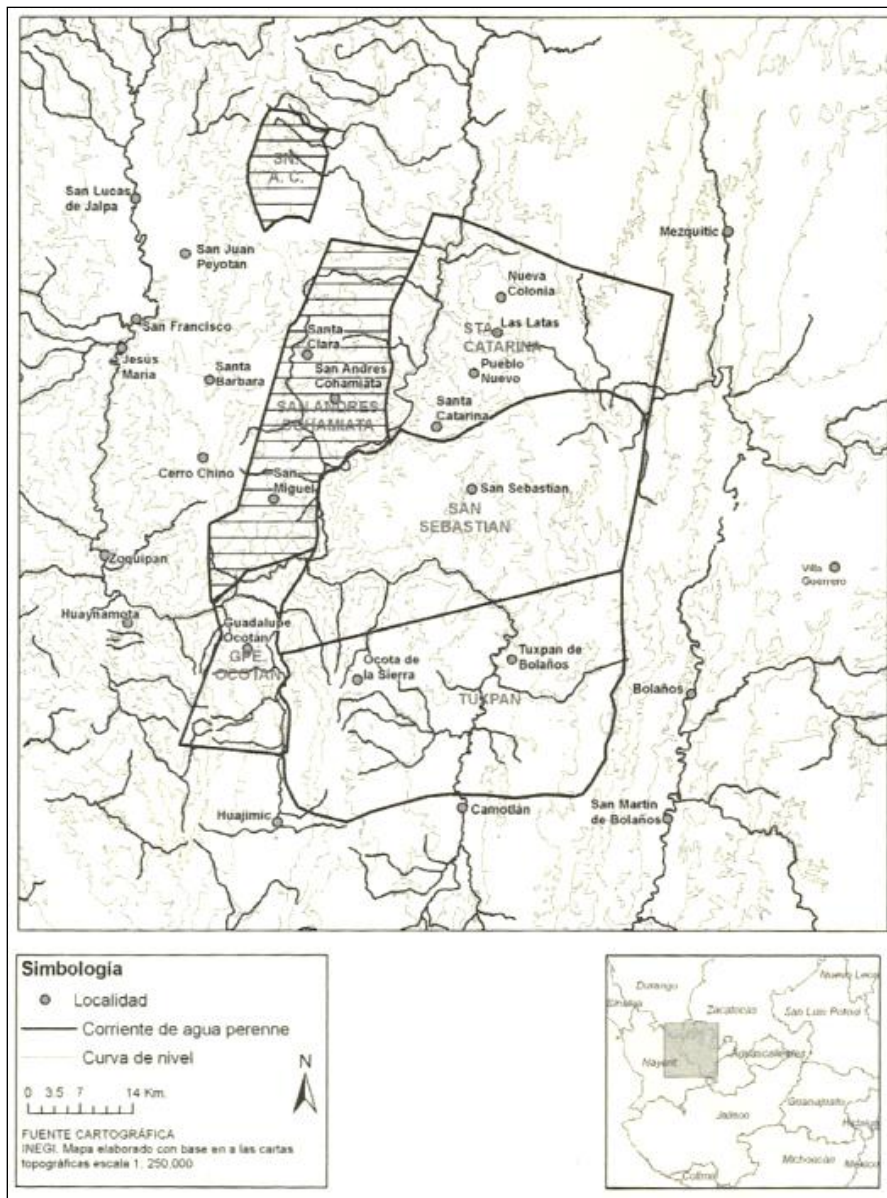


Ilustración 1: Fronteras actuales de las comunidades indígenas wixaritari y un ejido segregado. Fuente: Liffman 2011:6

La región serrana donde se encuentran las tierras de los wixaritari se denomina El Gran Nayar, llamado así por el linaje soberano nayeeri (los coras de hoy) que la dominaba antes de la conquista (parcial) por las fuerzas españolas en 1722. En El Gran Nayar habitan cuatro pueblos indígenas que son los coras o nayeeri, los o’odham o tepehuanos, los mexicaneros y los huicholes o wixaritari. El paisaje del Gran Nayar se caracteriza por un conjunto accidentado de montañas que se elevan hasta dos mil metros sobre el nivel del mar, por mesetas que se

expanden entre ellos y por barrancas profundas que se abren entre las caídas verticales de las rocas. En medio de este paisaje los wixaritari recibieron tierras legales con una extensión de aproximadamente 40.000 hectáreas por la administración colonial, un territorio que los wixaritari defienden frente grupos mestizos ganaderos vecinos que ejercen presión a través de transgresiones y provocaciones.

La imposición forzada de límites desde la colonia no solo no coincidía con el territorio vivido – muchos asentamientos wixaritari quedaron afuera de las entidades indígenas –, también contribuyó a la fragmentación del pueblo que se dividió en entidades que pertenecen a estados distintos, lo que dificulta la organización de esfuerzos compartidos. No solo eso, el impacto de la fragmentación intencional por parte de los colonos ha logrado fricciones entre comunidades: San Andrés Tateikie y Santa Catarina Tuapurie se pelean – incluso físicamente – un pedazo de tierra por no tener claridad si la frontera entre las dos comunidades sea el río Chapalagana o una línea que fue definida por los geodestas del Estado.

Salvo las fronteras territoriales legales, los wixaritari reconocen otro tipo de territorio, el territorio ancestral wixarika que consiste en lugares ancestrales, como ríos, cerros, ojos de agua, cuevas, rocas marcadas, entre otros, que constituyen la totalidad de un todo que los wixaritari reconocen como su territorio ancestral o *kiekari*. No reclaman la posesión de este territorio, *kiekari* para ellos es la dimensión del espacio a través de prácticas culturales. Sus puntos cardinales son: el Cerro Gordo Hauxa Manaka en Durango; Haramara, la piedra blanca y el Océano Pacífico en San Blas, Nayarit; la Isla de Alacranes y la Laguna de Chapala en las cercanías de Guadalajara, Jalisco; y la zona desértica Wirikuta y la Sierra de Catorce con el Cerro Quemado en el estado San Luis Potosí. El centro del espacio ancestral es el lugar Teakata ubicada en las tierras indígenas de la Sierra, a un lado del río Chapalagana, al lado de Santa Catarina Tuapurie (Ilustración 2). La superficie que abarcan estos puntos cardinales

conforma un territorio de 90.000 kilómetros cuadrados (Liffman 2012:59) e incluye ciudades mayores como Tepic, Guadalajara, Aguascalientes y Zacatecas.

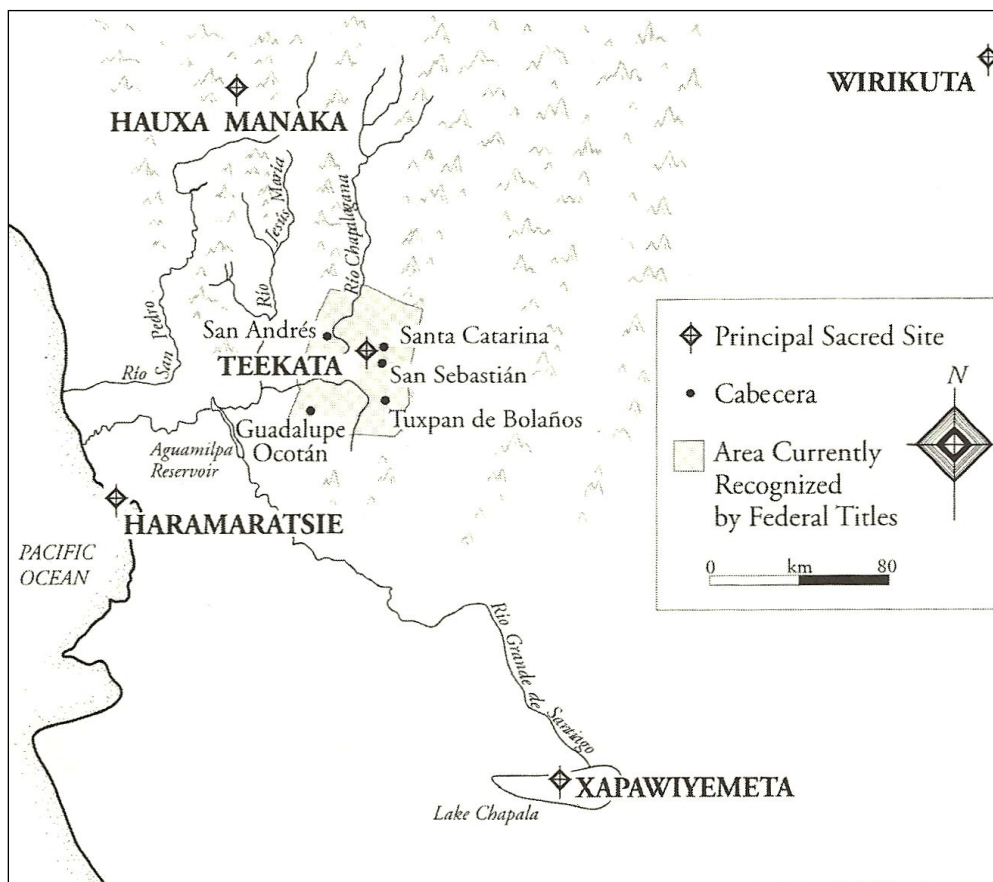


Ilustración 2: Los puntos cardinales del territorio ancestral wixarika. Fuente: Liffman 2011:14

Sin embargo, la geografía sacrificial wixarika – la sangre de los animales sacrificados es como la tinta que usan para inscribir su presencia en los lugares ancestrales – se encuentra en constante redefinición con límites siempre cambiantes. Mientras que hay lugares ancestrales que se abandonan (Hers 1982), hay otros que se agregan: Bajo la iniciativa del *mará akame* Pedro de Haro, por ejemplo, los wixaritari de Ocotá de la Sierra empezaron a traer ofrendas a los pirámides de Teotihuacán y a la Coatlicue en el Museo Nacional de Antropología para subrayar los orígenes comunes que comparten los wixaritari con los demás grupos indígenas del mundo.

El *kiekari* no existe por sí solo, para que este concepto funcione, periódicamente se tienen que entregar ofrendas a los puntos ancestrales, los wixaritari tienen que caminar, viajar entre los puntos ancestrales, sentarse en ellos, tal como lo hacen los ancestros divinizados en los cantos nocturnos de los *mara'akate*. Se preparan ofrendas como agua, vino, maíz, jícaras votivas, veladoras y sacrificios de sangre a los ancestros divinizados, y se espera que esto provoque su buena voluntad para conseguir que la vida en el mundo sea prospera y fértil. El compromiso con el camino wixarika – *wixarika yeiyari* – requiere compromiso y dedicación, además, conlleva una ética y una moral propia al pueblo wixarika. Debido a múltiples distracciones que se presentan en las vidas de los indígenas, es difícil que las prácticas geoculturales de la costumbre wixarika se realicen de manera ideal. Muchas veces se tienen que encontrar compromisos y adaptarlos a las circunstancias que en el momento se presentan. Gran parte de mi trabajo de campo etnográfico lo realicé en la comunidad indígena San Andrés Cohamiata Tateikie. Ahí pude observar como los wixaritari resuelven los conflictos que emergen entre los compromisos que tienen con los ancestros y las autoridades del *costumbre* por un lado, y las exigencias que trae consigo la vida en un mundo globalizado, por el otro.

La comunidad San Andrés Cohamiata o Tateikie (la casa de nuestra madre) destaca entre las demás comunidades wixaritari por contar con infraestructura turística – el llamado proyecto ecoturismo de Tateikie que tanta controversia causaba entre los habitantes cuando se propuso ante la comunidad. Mientras que unos lucharon por su implementación, otros se opusieron a la idea de recibir turistas en la aldea. Finalmente se aprobó el proyecto, las instalaciones se construyeron a distancia estratégica del asentamiento, a un lado de la barranca y privilegiando una vista espectacular. La discusión que los wixaritari elaboraron sobre el proyecto reflejaba la controversia antigua sobre la comercialización de la costumbre wixarika. Mientras muchos opinaron que los visitantes resultarían una molestia y que el conocimiento se debería cuidar frente los visitantes teiwarixi, otros vieron la posibilidad de ganar ingresos con los visitantes y

mejorar las condiciones de vida en la comunidad. Mientras que en San Andrés se aprobó el proyecto, la comunidad Santa Catarina Tuapurie lo rechazó tajantemente. No solo rechazó el proyecto del eculturismo, Santa Catarina votó contra una carretera pavimentada a la cabecera, contra la entrada del PROCEDE⁷ y, además, obliga a la Coca Cola de llevarse la basura que ocasiona sus productos. Las posturas divergentes en torno a los *teiwarixi*, sus intenciones y proyectos han producido reputaciones distintas de las dos comunidades gozan: Mientras que Santa Catarina se reconoce como una comunidad más conservadora que rechaza y desconfía del discurso del gobierno, a proyectos y personas *teiwarixi*, San Andrés ha obtenido la fama de estar más abierto a las propuestas *teiwarixi*.

El hecho que San Andrés ha obtenido la fama de ser más abierto a las propuestas de afuera es curioso porque hace seis décadas, San Andrés ha sido identificado por el Instituto Nacional Indigenista como la comunidad wixarika más reticente al cambio. Esta observación por parte del INI les motivó a enfocar sus proyectos de desarrollo socioeconómico con toda intensidad a San Andrés. El INI quería empezar a quebrar primero aquellos que más necesidad tenían para sentir los beneficios de la civilización. No fueron los sandreseños que escogieron la acción indigenista, la acción indigenista los escogió a ellos. No tuvieron otra posibilidad más que aceptar lo que les daban, de tal forma que su comunidad se definió como la puerta en el cruce de toda una serie de agentes (públicos) que quería conocerlos, a su cultura o simplemente realizar algún experimento social en su comunidad. El San Andrés de hoy, me refiero específicamente a la cabecera que tiene el mismo nombre – San Andrés –, es el resultado de una penetración constante de gobiernos y organizaciones no gubernamentales que quieren realizar algún proyecto altruista, de beneficio para los wixaritari. Estos aceptan porque no pierdan la esperanza que alguno de estos proyectos realmente logre sus objetivos y realmente

⁷ Programa Federal de Certificación de Derechos Ejidales y Comunales es un programa federal de regularización y titulación de la propiedad de la tierra.

beneficie a los habitantes. No dudo que hay buenos proyectos y que al cabo del tiempo se han generado buenos resultados. Pero... por el otro lado, la cabecera cuenta con un sistema de drenaje sintomático de la ruptura en el modo de habitar; esto es sintomático de los afanes desarrollistas que se les impuso. Un par de trabajadores mestizos y un excavador abrieron fosas a lo largo de las calles para luego montar un sistema de tubos de desagüe. Quien compara el volumen de líquido que un sistema de desagüe requiere para funcionar adecuadamente con el volumen de agua que los wixaritari requieren a lo largo de un día, sabe que este sistema simplemente era inadecuado y ha sido un fracaso total.

Sin embargo, la mayoría de las localidades de San Andrés son electrificadas, hay una carretera pavimentada que conecta la comunidad con las redes viales de la región, hay escuelas de educación primaria, secundaria y de bachillerato, tiendas de abarrotes, acceso a internet y señal para telefonía celular. La tecnologización, la digitalización y los avances en la alfabetización se hace notar en todas las comunidades. Estos procesos explican no solo la formación de una nueva especie de especialistas con estudios universitarios - abogados, maestros y enfermeros – la escritura y la telecomunicación proporcionan nuevos medios que facilitan la comercialización de la costumbre ancestral. Es preciso decir que la educación del modelo escolar occidental no solo es una distracción, no es solo interesante que se formen especialistas universitarias, también implica que los wixaritari aprenden a transformar su costumbre en palabras, letras, imágenes y metáforas que el público no indígena puede descifrar y agregar nuevos valores.

Lo que llamó mi atención a lo largo de varias estancias de trabajo de campo es el alto grado de movilidad de los wixaritari que radican en la sierra. En tiempos de fiesta, muchas familias residen en sus casas en la cabecera o en sus ranchos que tienen en una de las localidades de la comunidad. En los lapsos entre las fiestas, las aldeas parecen abandonadas, los habitantes prácticamente desaparecen. Cuando no hay fiesta u otro compromiso que requiere presencia,

tienden a migrar temporalmente afuera de la sierra, a generar recursos que les permite cubrir los costos de la vida en la sierra. Las fiestas y peregrinaciones son actividades costosas, además se requiere dinero para la dieta, para la construcción y el mantenimiento de las casas, alambres para el cercado del ganado, forraje para los animales, etcétera. En la sierra no hay suficientes empleos para que los wixaritari puedan cubrir estos gastos, por lo tanto, migran como jornaleros en los campos de la agricultura industrial, como vendedores de artesanía en mercados, plazas, hoteles y a donde se requieren sus servicios como guías espirituales y curanderos. A la migración laboral se suman los viajes a hospitales y médicos especialistas que se encuentran afuera de la sierra, jóvenes wixaritari que estudian en la ciudad. Además, se suman los viajes de compras y simples paseos que realizan por las calles y plazas en las ciudades cercanas. Para trasladarse pueden subirse a un camión que gestiona la comunidad indígena o se pide “raite” al conductor de una camioneta particular. Es fascinante ver cuantas personas y cosas e incluso animales caben en el área de carga de una camioneta. No solo eso: el fenómeno de la migración pendular nos indica que los wixaritari no solo participan en la vida de su comunidad, sino también en un sinnúmero de actividades económica en las ciudades de todo el país.

El idioma que los wixaritari usan para comunicarse entre sí en la comunidad es la lengua wixarika – *wixarika taniuki*. Este idioma lo emplean en la mayoría de las situaciones – cuando se hablan en la calle, en las fiestas y ceremonias, en la tienda y en casi el cien por ciento de las situaciones de la vida en la sierra. El español lo usan solo cuando tienen que resolver una situación con los *teiwarixi*. En la comunidad usan el español para dirigirse a los representantes del municipio, a los comerciantes mestizos, a antropólogos u otros visitantes que difícilmente pueden participar en una comunicación en lengua wixarika. Los ancianos suelen a hablar solo la lengua wixarika y casi no dominan el español, los adultos y los jóvenes suelen ser bilingües. En una conversación puede un wixarika hablar español con un *teiwari*, en el momento que se voltea para dirigirse verbalmente a un wixarika, regresa instantáneamente al idioma wixarika -

es difícil de observar en las comunidades que dos wixaritari conversan en español, tampoco se inmutan, ni cambian a este idioma cuando un *teiwari* buscar participar en la conversación.

Con este bosquejo breve sobre el grupo wixarika pretendo orientar el lector en los aspectos que me interesan resaltar: su articulación con los *teiwari*, mestizos o no indígenas y la lógica de sus intercambios, lo que englobo bajo la idea de creación de públicos.

1.5. Contenido de la tesis

En el capítulo dos de esta tesis se ofrece una descripción de la peregrinación a Wirikuta siguiendo un estilo narrativa de viaje (*travel narrative*) reflexiva que enfoca a los participantes wixaritari y sus aliados no indígenas en calidad de acompañantes en su viaje a los lugares sagrados hasta llegar a la zona ancestral Wirikuta. Aplico la voz del yo, mi propio papel en la peregrinación, así como las voces de los demás *teiwari* que iban de peregrinos, porque nuestros papeles jugaron un papel clave en cómo se envolvió la peregrinación desde las preparaciones, durante el viaje a los lugares sagrados, hasta un incidente que interrumpió la peregrinación por interferencia de los acompañantes no indígenas. La peregrinación multi étnica que integra a los wixaritari y sus aprendices no indígenas es un espacio adecuado para la observación del intercambio y las interdependencias, pero también de las rupturas, fricciones y silencios que forman parte de la interculturalidad, de la comprensión y la fallas comunicativas de los respectivos otros, un espacio donde “estar ahí”, puede considerarse como la mecha del problema de la interculturalidad.

El capítulo tres indaga en cómo los wixaritari resuelven el contacto cultural con los *teiwari* en sus ceremonias que son la elaboración de un tiempo-espacio wixarika que, a la vez, construye las fronteras ideológicas con el mundo no indígena. Basado en el relato etnográfico, se enfoca a la figura del bufón indígena *tsikwaki* que se viste y se comporta como los extranjeros

que llegan a visitar a la comunidad, firme en el uso de la cámara y del correo electrónico, burlándose se las categorías raciales que nosotros, los *teiwarixi*, usamos para construir diferencias. Se burlan porque nosotros no sabemos que fueron ellos los primeros humanos, que son ellos que se encuentran en el centro del espacio, que el contacto con los ancestros divinizados que nos regalan la fertilidad en el mundo se establece mediante el sacrificio y la ofrenda, mediante el principio de la reciprocidad – y no con un pago por medio de dinero que caracteriza el intercambio capitalista de nuestra cultura *teiwari*.

Más adelante en el mismo capítulo tres indago a través de la observación que realicé en dos centros ceremoniales, cómo los *wixaritari* tienen que participar en los mercados globales para sostener sus ceremonias, sacrificios y viajes para cumplir con el compromiso que tienen con el costumbre *wixarika*. En esta parte lo que tienen en común los dos centros ceremoniales es que atienden al mercado de la autenticidad para generar los recursos que fluyen directamente para honrar los sacrificios, las ofrendas y los viajes rituales. Esto se logra a través de artesanía que se produce en los ranchos de la sierra para luego revenderse en Estados Unidos y con el auxilio de una intermediadora que la compra en Guadalajara. En el otro centro a través de un huicholero y sus compañeros de Guadalajara quienes, de manera voluntaria, donan bienes y transportes a los encargados *wixaritari* quienes, en función del intercambio, los integran superficialmente en la estructura jerárquica de su organización ceremonial. A pesar de que la venta de conocimiento ancestral puede provocar entre los *wixaritari* la acusación de violar los valores y principios de la costumbre *wixarika*, muchos *wixaritari*, cuando se ofrece la posibilidad, aceptan acuerdos con no indígenas que expresan el deseo de aprender su costumbre. Desde una perspectiva pragmática, reciben bienes/dinero que de otra manera tuvieron que ganarse mediante jornadas laborales intensas en los campos de la agroindustria o en la producción ardua de artesanía.

El capítulo cuatro enfoca a una serie de aliados no indígenas que han logrado mantener relaciones cercanas con las comunidades *wixaritari* dentro de un proceso de intercambio

cultural acelerado que inició a finales de la década de 1960 cuando el INI a través del Plan Lerma/Huicot intentó civilizar a los pueblos indígenas del Gran Nayar. El enfoque y la estrategia que el INI motivó a “atender” a los wixaritari de inmediato, provocó un debate entre actores que defendieron, criticaron o buscaban la redefinición de la acción indigenista. De modo ejemplar se presentan las posiciones y el debate que surgió en torno a una carretera que el INI empezó a construir entre San Andrés Cohamiata y Huejuquilla el Alto. Las relaciones estrechas que los aliados no indígenas establecieron con el pueblo wixarika les permitió la iniciación en los saberes de la costumbre wixarika, por un lado, y, por el otro, se convirtieron en intermediarios claves que apoyaron a los wixarika con su capacidad de mediatizar sus mensajes y de llevarlos hacia sus públicos no indígenas. El caso del Santo ‘apaxuki muestra que los agentes de la interculturalidad no siempre son humanos y que la flexibilidad de la costumbre wixarika evoluciona a partir de la confianza que se tiene en sus aliados no indígenas más cercanos. Los activistas que empezaron a colaborar con el pueblo wixarika desde temprana edad a finales de la década de 1960 y principios de 1970 formaron a aquellos activistas que hoy en día desarrollan proyectos en las comunidades wixaritari. Esta segunda generación de activistas actualiza su lenguaje y su perspectiva en torno a su colaboración y sus proyectos que son presentados y puestos en marcha en las comunidades indígenas; el caso del Grupo Teukari nos muestra que los viajeros que se integran a la costumbre wixarika disfrutan una posición privilegiada dentro de sus círculos sociales en la ciudad donde radican. Es decir, su prestigio social deviene de la posición que como intermediarios “auténticos”, pueden respaldar frente a sus públicos, que son asimismo públicos de los wixaritari. Esto que llamo doble proceso de traducción.

1.6. Obtención de datos

Para la elaboración de esta tesis realicé una estancia prolongada de trabajo de campo etnográfico en 2015. Estancias anteriores con el pueblo indígena wixarika las llevé a cabo durante la maestría entre 2012 y 2013 y durante la licenciatura entre 2007 y 2008. En el transcurso de estas estancias traté de adaptar mi estilo de vida al modo wixarika, lo que significa estar en movimiento. Realicé viajes continuos entre Guadalajara y San Andrés Cohamiata Tateikie. En Guadalajara tenía acceso a los círculos huicholeros a través de la Casa Huichol de Salud, sede de la ONG AICAW A.C., que había conocido desde mis estudios de maestría. Ahí pude realizar entrevistas con la encargada principal Rocío Echeverría, también establecí contacto y trabé relaciones de amistad con los wixaritari y los no indígenas que frecuentan las instalaciones a través de conversaciones informales y pautadas por un guion de entrevista. Las amistades que desarrollé con los jóvenes tapatíos en la Casa Huichol me abrieron la posibilidad de participar en la vida pulsante de la ciudad donde “los wirra” y los viajes a la sierra son temas que aparecen con cierta frecuencia.

Durante mis estancias en Guadalajara realicé entrevistas con representantes de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas (CDI, antes INI) – Leopoldo López, Rosa Rojas, así como con activistas anti mineros y de defensa territorial wixarika – Carlos Chávez y su hijo Tunuary Chávez, con activistas-académicos de pedagogía – Rocío de Aguinaga – y de antropología – Diana Negrín y con activistas que realizan proyectos en San Andrés desde el entorno de la Casa Huichol de Salud – Gilberto Rivera y Ayrton Ruvalcaba. La información que me fue proporcionada en estas entrevistas fue de gran valor para el desarrollo de mi tesis, todas las voces están en cierta forma presentes en mi relato, sin embargo, no aparecen plenamente identificadas por cuestiones de composición en este documento.

Entiendo lo mucho que les debo, pues mi mirada acabó siendo una mirada adiestrada por aquellos con más tiempo y experiencia en el tema.

A lo largo de mis estudios me esforcé por aprender la lengua wixarika. En parte aprendí vocabulario y conocimiento básico a través de un curso autodidacta y un curso impartido por el estudiante de derecho wixarika Julio Ramírez en Guadalajara. A mi diario de campo agregué el vocabulario que capté durante mis conversaciones y la convivencia con mis contactos wixaritari. Esto me sirvió en varios momentos para captar lo que no se quería compartir por parte de los wixaritari a los *tewarixi* y entender como el lenguaje es una herramienta de la resistencia, en donde se deposita la ironía y la particular forma en que ellos nos representan, a los de afuera.

Durante mis estancias en la sierra documenté mediante grabaciones de audio, video y notas registradas en mi cuaderno lo que consideraba clave en el proceso de aprender una cultura nueva. Durante mis visitas en los ranchos trataba de adaptarme a los modos de comunicación wixaritari, lo que significa estar atento y al pendiente para participar en las bromas o preguntas que cualquier momento surgían al calor de la conversación. Tomé notas y apuntes en momentos de privacidad que se dieron antes de encontrar el sueño, cuando mis anfitriones fueron ocupados con sus quehaceres o entre dos compromisos cuando a uno le toca esperar.

A lo largo de la investigación el *world wide web* me ha servido como gran acervo bibliográfico que proporcionó una buena cantidad de libros y artículos que nutren a esta tesis. No menos importante fue la atención personalizada en la búsqueda de fuentes bibliográficas en la biblioteca de El Colegio de San Luis y en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Occidente. También una fuente importante fue la literatura sobre indigenismo en Jalisco que consulté en los acervos del INI en Guadalajara y en la Ciudad de México.

Como he consignado en párrafos anteriores mi propuesta metodológica abrevia en el análisis situacional y concretamente en la perspectiva centrada en el actor que propone Norman Long (1997) con los matices que nos permiten extender la red de actores a los otros más que humanos. Esto me permite ensayar una descripción etnográfica y una interpretación del dato que no puede designarse como una forma objetiva o neutra de conocimiento, sino como el cruce o ensamblaje de perspectivas que se decantan en los procesos y situaciones de intercambio y reciprocidad. Ante todo, he buscado superar mis preocupaciones y prejuicios para no terminar ofreciendo el veredicto sobre lo que debería ser justo o equilibrado en las relaciones interculturales. Por ello no suspendo mi juicio, pero busco que se encuentre en el mismo rango o nivel que los otros, aunque el yo autoral acabe dando la versión de los hechos, está claro que mi relato es uno más, uno que ofrece una posible interpretación entre muchas que posiblemente se dieron en su momento y a las que no tuve acceso o solo parcialmente.

“Estar ahí” me coloca paradójicamente en la condición de animador de públicos. Es como si independiente al valor e importancia que esta tesis represente en el universo literario sobre los wixaritari, otro texto, éste, se suma e instiga el interés en individuos que son como nosotros y al mismo tiempo tan distintos. En este caso me agrada más la idea de ser considerado como un traductor que no busca la verdad, la fidelidad de los mensajes, de lo que se quiere comunicar (toda traducción es un tipo de falsificación), sino de ubicar la traducción en el campo de lo político. Si ya entendimos, entonces: de lo político en tanto cosmopolítica, donde unos y otros se dan y ofrecen haciendo frentes, alianzas, tal vez un tipo de cruzadas, sin entender bien el fondo, o quizás sí pero supra valorándolo. Lo importante en todo caso es el intercambio de cosas, servicios, ideas que difícilmente ajustan a lo equiparable, lo justo, pero no por eso se anula y sigue operando.

2. La peregrinación a Wirikuta

2.1 *Las preparaciones*

En marzo 2013 participé en la peregrinación a Wirikuta con el centro ceremonial Nutuixiya. El organizador de actividades ceremoniales, el *'irikuekame* del centro con el nombre Uikarie, me invitó a esta peregrinación en una de mis estancias anteriores y me informó que el viaje a Wirikuta iniciaría entre el cinco y el ocho de marzo. Por tal razón llegué al rancho de Uikarie el tres de marzo. Ahí encontré a mi anfitrión y su pareja Haiwenima, nos sentamos en la sombra de un árbol y él me platicó que todavía no estaba nada listo para empezar el viaje a Wirikuta. Le noté un poco nervioso porque las cosas no se habían dado de acuerdo como él se las había imaginado.

Antes de partir a la peregrinación, la familia de su pareja Haiwenima, tenía que asistir a una ceremonia de sacrificio en el centro ceremonial de su hermana (Tsapatia), pero ella no había conseguido un animal para sacrificar. Además, Werikatamai, el encargado de la comunicación con el municipio no había llegado con los documentos de la solicitud para rentar el camión del municipio que iba a traer a los jicareros de Nutuixiya a Wirikuta. Ninguno de los jicareros o de sus parientes llegaba a la casa de Uikarie para preguntar cómo iban las preparaciones y para qué día se programaría la salida. Se mostraba desilusionado de que toda la responsabilidad de organización recayera sobre él y de que los demás jicareros no mostraron interés alguno en las preparaciones del viaje. Ninguna circunstancia apuntaba a que la peregrinación se llevaría a cabo dentro de los siguientes días. Lo más probable era que la salida se postergaría y que Uikarie tendría que conseguir por su cuenta un transporte a Wirikuta.

Uikarie decidió esperar a su hermana, quien demoró dos días. Werikatama no llegó con la solicitud para rentar el camión del municipio. Así que Uikarie seguía con sus quehaceres

diarios: cuidar a sus animales, visitar a parientes, ir por agua. Su pareja Haiwenima lavaba ropa, preparaba tortillas y dos comidas diarias, los dos trabajaban elaborando artesanía. Debido a la demora decidí ir a la próxima ciudad Huejuquilla a hacer mandados.

Dos días después, un sábado a las seis de la tarde, volví al rancho de Uikarie. El 12 de marzo ya había pasado y la única noticia nueva que Uikarie tenía era que habían llamado al ayuntamiento de Mezquitic y ahí les habían confirmado que el camión que se renta a los peregrinos wixaritari no estaba disponible. Por lo tanto, Uikarie recurrió al plan B. Había que esperar hasta lunes y llamar a Hannah. Hannah era una conocida de Uikarie que ya había acompañado a los jicareros de Nutuixiya en ceremonias del centro ceremonial y en peregrinaciones previas. Hannah pertenece a una ONG que reserva recursos para la preservación de la cultura wixarika. Ella le había dicho a Uikarie en una ocasión que podría poner una determinada cantidad de dinero para rentar un camión para ir de peregrinación. El lunes 17 Uikarie me pidió que escribiera un mensaje con su celular a Hannah para decirle que su grupo de jicareros requería un camión para la peregrinación. Le mandé un mensaje y estuve sentado con Uikarie, Haiwenima y algunos de sus sobrinos en la sombra frente su casa esperando una respuesta. Hannah respondió que sí podía conseguir un camión para 20 personas. A partir de este momento quedó claro que la peregrinación a Wirikuta sí se llevaría a cabo. Al mismo tiempo empecé a ponerme nervioso, porque de acuerdo con la información que Hannah mandó, el espacio del camión que iba a contratar era limitado y no todas las personas cabrían.

En este momento se acercaba una persona que no había visto en los días anteriores. Uikarie ya me había dicho que además de mí, se encuentra otro *teiwari* en la aldea. Lo había visto en la vecindad en la casa de aquel señor que abandonó las fiestas de Nutuixiya para construir un templo con sus hijos en su rancho. Ahí vio que el otro *teiwari* cortaba leña para el jefe del rancho. Los que estábamos sentados desde varios días frente la casa de Uikarie esperando noticias y tratando de organizar la peregrinación, vimos que el otro *teiwari* se acercaba y venía hacía nosotros. Entró al terreno cercado, saludó y se presentó. Su nombre era

Alvar. Explicó que quería ir de peregrinación, que en la casa de la familia wixarika en la que cortó leña le dijeron que ellos nomás van rápido a Wirikuta y que mejor se incorporara a la peregrinación de Uikarie porque él se tomaba más tiempo y realizaba sus peregrinaciones de manera más auténtica y de un modo más tradicional. Uikarie y todos los demás quedaron sorprendidos ante estas afirmaciones. Al parecer no le querían llevar a la peregrinación en la casa donde se quedaba. Alvar también explicó que venía con la voluntad de aprender y que admiraba la cultura wixarika. Relativo a su petición de ir a Wirikuta Uikarie no le dijo que no pero tampoco le dijo que sí. Mencionó que había lugares limitados, que todavía no sabían cuántos podían ir y que al siguiente día tendrían una reunión en el centro ceremonial donde se aclararían los detalles. El hecho de que no le dijera como encontrar el centro ceremonial Nutuixiya, que se ubica escondido en una meseta al borde de una barranca, me indicó que Uikarie intentaba deshacerse de la persona que recién había aparecido en el patio de su casa.

Mientras que Alvar estuvo platicando con Uikarie intercambié mensajes con Hannah a través del celular de Uikarie, pero en un momento se acabó el crédito. Por eso pregunté a Alvar si me prestaría su celular y empecé a escribir a Hannah en él. Escuchando al mismo tiempo la conversación entre Alvar y Uikarie, me dio la impresión de que esta persona recién llegada todavía no estaba familiarizada con los códigos de comunicación wixarika. Decir que quiere ir a Wirikuta con Uikarie por hacer la costumbre mejor que con la familia con la cual se quedó; decir que viene con la voluntad de aprender no fueron argumentos válidos desde el punto de vista de Uikarie que legitimaran su participación en una de las empresas culturales wixarika más importantes. Hubiera tenido más sentido explicar los motivos por los cuales quería participar y ofrecer algún tipo de apoyo material para justificar su presencia en la peregrinación, pero no fue muy claro al respecto. Uikarie escuchó lo que Alvar tenía que decir. Le regresé su celular, Alvar se despidió y regresó al rancho de sus anfitriones, es decir, al rancho de aquella familia cuyo jefe se había separado del centro ceremonial de Uikarie por una situación de conflicto que surgió años atrás.

El líder de Nutuixiya es Watakame, el padre de Haiwenima. Uikarie llegó a tener cargos en Nutuixiya por haberse mudado al rancho del papa de Haiwenima donde habían construido su propia casa, al lado de otras casas que las hermanas de Haiwenima habían construido con sus respectivas parejas al lado de la casa de Watakame. Este conjunto de casas que constituye el rancho donde Uikarie y Haiwenima habitan la mayoría del tiempo conforma solo una parte de las unidades domésticas que se integran al centro ceremonial Nutuixiya. Otros descendientes de Watakame se han mudado y asentado en los ranchos de otras familias en aldeas más lejanas. El conjunto de los descendientes de Watakame participan en las numerosas fiestas del templo *xiriki/tuki* de Nutuixiya, centro ceremonial que consideran como “su casa”. Uikarie, al juntarse con Haiwenima, empezó a obtener cargos en la casa de la familia de su pareja. Vive y trabaja en el rancho desde hace alrededor de treinta años y desde entonces obtiene cargos en Nutuixiya. Este centro ceremonial es donde se localizan sus relaciones sociales más fuertes.

Este mismo día se acabó lentamente. En la noche todavía estuvimos frente a la hoguera en el patio de la casa de Uikarie y Haiwenima. También su suegro Watakame estuvo ahí, así como algunos de sus sobrinos. Se hicieron bromas y el ambiente se alivió de manera considerable debido al hecho de que ya estábamos en la antesala de la partida a Wirikuta. De repente salió Alvar de la oscuridad. Se presentó con los que estábamos frente la hoguera con las palabras: “Les tengo noticias de Hannah,” y empezó a dar cuenta de un intercambio de mensajes que tuvo con ella. Alvar me había reemplazado sin mi consentimiento como mensajero. El número de Hannah se quedó guardado en su celular y de este modo Alvar no tardó en comunicarse con ella. Esto no hubiera sido un problema si no fuera ya bien sabido que había un número reducido de asientos en el camión que Hannah iba a contratar. Como mensajero de Uikarie tuve una posición privilegiada, pero ahora también Alvar había comenzado a usar su celular para comunicarse con Hannah. En este momento me preocupé de nuevo por perder mi lugar en el camión. Por otro lado, Uikarie otra vez no le explicó a Alvar

como llegar al centro ceremonial donde se programó la reunión para despedir el fuego y ponerse de acuerdo sobre los detalles del viaje.

El próximo día tenía que resolver un asunto en la cabecera San Andrés. Se me había olvidado el cargador de mi celular y lo tenía que recoger. Uikarie me encargó, además, cinco litros de gasolina para mover su camioneta. Traté de resolver estos asuntos lo más temprano posible. Cuando regresé al rancho de Uikarie. Ya no estaba nadie, todos ya se habían ido al centro ceremonial Nutuixiya. Ya conocía el camino así que me apuré para llegar para asegurar mi lugar. Llegué al centro ceremonial y vi muchas caras conocidas. Algunos sentados bajo un árbol en la sombra fumando cigarros, una mujer despiojando una niña, un sobrino de Uikarie con papeles en la mano, otros tratando de quitar un nido de hormigas mediante las brasas de la hoguera que prendió en medio del patio. Frente a esta hoguera estaba sentado Watakame acompañado por su pareja. Salvo los parientes wixaritari había otra persona conocida: Alvar estaba sentado sobre una piedra en posición de yoga, con los pies cruzados, la espalda recta, ojos cerrados y las manos descansando sobre las rodillas. Llegué a la conclusión de que había preguntado a terceros por el camino para llegar a este lugar. La noche anterior le pregunté algunos detalles sobre su persona. Se trataba de un estudiante de filosofía ecológica de una universidad española y se encontraba en una fase de trabajo de campo, pero no reveló detalles sobre su proyecto de investigación. En algún momento mencionó que no traía dinero consigo y que no podía aportar efectivo a la peregrinación. Esto fue lo más sorprendente. Los wixaritari saben que los visitantes *teiwari* suelen traer dinero consigo. Al declarar que no podía apoyar con dinero empezó a parecer todavía más sospechoso ante los ojos de los peregrinos wixaritari. Le explicamos que no tenía que ir muy lejos para sacar efectivo, que había un cajero en Huejuquilla y que ahí podría retirar dinero. Esta información no le pareció de mucha utilidad e intentó cambiar el tema enseguida. Como se aclaró después, Alvar se mostró sorprendido al saber que los wixaritari usan dinero como medio de intercambio y pensó que no lo iba a necesitar.

Llegando al centro ceremonial saludé a mis conocidos y me senté en un lugar con sombra a fumar un cigarro. Uno de estos que se forja con una hoja de la mazorca de maíz y con tabaco *makitsi* que los wixaritari compran de los o'dam. Nadie le hizo caso a Alvar. Me sorprendió que lograra acceder a la reunión familiar a pesar de no haber recibido una invitación explícita. Me acerqué a Etsiekame, el *xawereru* o violinista y tesorero del centro ceremonial, a quien ya había conocido en ocasiones anteriores. Él era el responsable de apuntar los nombres y llevar registro sobre los pagos de quienes iban a ir a Wirikuta. Uikarie quedó con Hannah que los peregrinos pagarían 4000 pesos y que ella pondría otros 4000 para pagar la renta del camión y un chofer. Entre los integrantes de Nutuixiya quedaron en que cada persona adulta pondría 250 pesos para completar esta cantidad. Cuando pedí a Etsiekame que me agregara a la lista me mostró que ya estaba apuntado en ella y que ya había pagado a Uikarie los 600 pesos de cooperación para el viaje. Quedé con Uikarie en pagar esta cantidad y le expliqué que se adaptaba a mis posibilidades de becario de maestría.

La recolecta de dinero en el centro ceremonial y la definición de quienes iban y quienes no iban a Wirikuta formó parte de una ceremonia que Uikarie llamó “despedida del fuego”. Después de haber definido los peregrinos y juntado los \$4000.00 pesos (US\$300.00 de 2013), los integrantes de Nutuixiya empezaron a realizar escenas ritualizadas. Las mujeres repartieron harina de maíz entre los presentes, esta harina fue puesta a la hoguera. Había rezos colectivos y los jicareros empezaron a nutrir el fuego con leña que fue ajustada a lo largo de una dirección específica – hacía Wirikuta. Había monólogos largos por parte de algunos de los jicareros con más experiencia en la costumbre wixarika y de repente empezaron a hacer círculos alrededor de la hoguera y me invitaron a formar parte de este movimiento. También Alvar se integró al movimiento circular. De repente todas las personas se mezclaron sin orden aparente. No sabía a donde ir hasta que un señor me dijo “vete para allá” indicándome una dirección donde se empezó a acumular una parte de las personas. Le hice caso. Al mismo tiempo alguien se acercó a Alvar y le mandó hacía el rumbo opuesto donde se acumuló la otra mitad de los presentes. Se

dividieron en dos y después de algunos momentos de reflexión me di cuenta que fui asignado al grupo de los peregrinos que iban a ir a Wirikuta. A Alvar le asignaron al grupo que iba a cuidar las casas durante la ausencia de los peregrinos.

El siguiente pasó del ceremonial fue la despedida. Los peregrinos se despidieron de los que se iban a quedar. Un momento emotivo de tristeza que causó lágrimas en algunas de las mujeres que se iban a quedar. También me tocó despedirme de Alvar. “Adiós, que te vaya bien,” fueron sus palabras, obviamente desilusionado por haber sido asignado al grupo que se iba a quedar. Al parecer había aceptado que su deseo de participar en esta peregrinación no se haría realidad.

Durante la despedida Uikarie se acercó y me preguntó si estaría en la fiesta de Hikuri Neixa, la ceremonia secuela que tomaría lugar en Nutuixiya después de Semana Santa. Pensé en mis compromisos de estudiante y le tuve que decir que no me sería posible participar en esta fiesta. “Entonces no te vamos a enredar,” me dijo Uikarie, “mejor te quedas libre porque si no, te vas a quedar enredado y te puede pasar algo.” Acepté la sugerencia de Uikarie y los peregrinos wixaritari se hicieron un grupo unido estirando un lazo alrededor de ellos. Entendí que esta unión va a continuar hasta Hikuri Neixa y que la ausencia y el no cumplimiento del rito podrían guardar un riesgo serio de salud y vida.

Cuando la ceremonia se acabó Alvar se hizo notar de nuevo. En voz alta expresó su descontento sobre la decisión de no incluirle en el círculo de los peregrinos, pero los presentes no le respondieron. Un viejito se le acercó, le levantaba el ánimo y los dos salieron del centro ceremonial antes que todos los demás.

2.2. La fila de peregrinación toma forma

Cuando Alvar y el viejito salieron del centro ceremonial, el orden definitivo se instaló y la fila de peregrinación empezó a tomar forma por primera vez. El violinista Etsiekame iba adelante,

seguido por el *'irikuekame* Uikarie y los demás jicareros, yo en penúltimo lugar, detrás de mí el *mara'akame* Watakame vigilando que nadie se quedara atrás. Del centro ceremonial subimos a la meseta donde Uikarie me encomendó escribir otro mensaje a Hannah. La fila se paró en un determinado lugar donde se suponía que el celular iba a agarrar señal. En la pantalla no se mostró ninguna barra así que me adelanté a buscar un lugar donde el celular sí se conectara. Pero en este momento ya estaba dentro del orden wixarika y me obligaron a respetar sus jerarquías. Era prohibido rebasar a los demás de la fila que ya estaban sentados en el pasto, pero de acuerdo con los lineamientos. Mi lugar era el lugar del penúltimo así que tuve que pasar el celular para que los de adelante encontraran señal.

Finalmente se logró mandar un mensaje a Hannah y poco tiempo después llegó su respuesta. Le escribimos que se trataba de un grupo de 25 personas que se formaron como peregrinos. Ella respondió que el camión que rentó cabía un máximo de 22 personas. En seguida se volvió a armar otra discusión entre los peregrinos sobre quién se quedaría y entendí que alguien preguntó sobre mis motivos para estar en la peregrinación. El violinista y tesorero Etsiekame les explicó que mi meta es escribir una tesis. Esta razón fue aceptada sin más comentarios, pero al mismo tiempo empecé a temer otra vez que no podría ir a Wirikuta. Estaba cansado, el sol me había pegado mucho y no había comido en todo el día. No hice ninguna pregunta al respecto de la problemática de los lugares. La fila se disolvió y cada uno se fue a su casa. Quedaron en salir el próximo día temprano en la mañana a Huejuquilla donde iban a esperar Hannah y el camión.

Al llegar al rancho de Uikarie, Haiwenima preparó comida. Con mi estómago lleno mejoró mi estado de ánimo. Cuando Uikarie me pidió conducir su camioneta a la cabecera donde se ubica su otra casa me quedó claro que formaría parte del viaje. Empacamos maletas y nos fuimos a San Andrés con los cinco litros de gasolina que había comprado en la mañana. Desdoblé mi bolsa de dormir al lado de una casa y dormí en aire libre. También Uikarie se durmió. Para él fueron las últimas horas que podía dormir tranquilamente antes que iniciara la

peregrinación, la disciplina ceremonial requiere que los peregrinos vigilen y cuiden el fuego a lo largo de la noche.

Al siguiente día por la mañana salimos rumbo a Huejuquilla. En una parada nos alcanzó la segunda camioneta con la otra mitad de los peregrinos. La gran sorpresa era que la camioneta cargaba no únicamente a los peregrinos wixaritari, sino también a Alvar. Ninguno de los peregrinos se sintió responsable de él, por eso nadie le dijo que no debería estar entre los peregrinos. Sin embargo, los wixaritari, a partir de esa mañana, empezaron a familiarizarse con la idea de que Alvar siempre sí iría de peregrinación con ellos.

El camino a Huejuquilla era tardado. El motor de la camioneta se calentó varias veces y todavía más cuando salimos de las montañas y entramos a las tierras planas y calientes de Mezquitic donde la camioneta, era puesta a prueba. Los wixaritari se pasaron el tiempo de viaje enseñándome vocabulario rústico y anatómico. En Huejuquilla encontramos a Hannah con la camioneta que había rentado. Hannah trajo a un amigo suyo de nacionalidad española, Rodolfo. Hannah es amiga de Ikiri, un familiar de Nutuixiya que vive y se gana la vida desde casi una década a través de la elaboración y venta de artesanías en San Miguel de Allende. Hannah y su amigo Rodolfo llegaron a Huejuquilla con su amigo wixarika Ikiri en una camioneta lo que significaba cinco lugares más para los presuntos viajeros. Esto representó un gran alivio para todos los que temían la insuficiente cantidad de lugares.

2.3. La primera noche en Huejuquilla

En la primera noche en Huejuquilla los peregrinos wixaritari empezaron a inaugurar un nuevo gobierno. Todos los jicareros obtuvieron un cargo de la administración comunal de su comunidad. El ponerse de acuerdo sobre quien iba a tener qué cargo tomó varias horas. Una vez que los jicareros obtuvieron su nuevo cargo administrativo empezaron a representarlo frente los demás políticos recién nombrados. Empezaron a poner nuevos nombres a las cosas. Todos

los cambios del lenguaje cotidiano fueron anotados por el secretario Etsiekame. Cabe mencionar que en este momento los peregrinos tuvieron una gran cantidad de nombres simultáneos. A su nombre civil, su nombre wixarika y sus apodos fue agregado un nombre de la administración del gobierno de San Andrés, de manera que una persona podría responder a hasta cinco o seis nombres diferentes a la vez. Esto dejó claro para mí la multiposicionalidad del individuo, que en tal condición podía dividirse y asumir diferentes responsabilidades según la ocasión lo ameritase.

Durante la noche se sumó otro *teiwari* al grupo de los peregrinos. En la oscuridad con la luz de la hoguera pude reconocer a una persona que destacaba por su altura. Edgar era un alemán que viajaba desde hace dos o tres años por México. En su viaje se hizo amigo de Pancho quien es otro jicarero de Nutuixiya. Edgar estuvo en una fiesta del centro ceremonial en una ocasión anterior donde contribuyó con un animal de 3000 pesos para el sacrificio de sangre. A cambio los jicareros le invitaron a participar en la peregrinación a Wirikuta bajo la custodia de su anfitrión Pancho. Todos los *teiwari* obtuvieron sus nombres de peregrinos esa noche. Fueron llamados por la junta del gobierno para hacer una vuelta alrededor de la hoguera y tuvieron que participar en la apertura y en la clausura de la junta que se celebraba en esta y en las demás noches de la peregrinación.

Durante la bajada a Huejuquilla los que iban en la camioneta conmigo me prepararon sobre otra tarea que se tenía que realizar en esta noche: Confesarse. Confesar en este caso significa que se tienen que decir en voz alta los nombres de las parejas sexuales que cada uno tenía afuera de su relación de pareja establecida desde la última confesión. El *mara'akame* Watakame y Uikarie dirigieron la confesión. Primero llamaron a los peregrinos wixaritari, después a los *teiwari*. Los wixaritari que se tenían que confesar pasaron mucho tiempo en silencio antes de decir pocos nombres. Decir estos nombres prepara a los peregrinos para entrar a Wirikuta sin peligro. Si no se dicen todos los nombres, uno puede tener un accidente o se puede enfermar o morir en Wirikuta. Cada nombre fue convertido por Watakame en un nudo

de un listón que traía en sus manos. Cuando los wixaritari terminaron, Uikarie empezó a llamar a los *teiwarixi*. Primero pasó Edgar. Edgar alistó una serie de mujeres durante cinco minutos, tantas mujeres no especificadas que el *mara'akame* Watakame dejó de hacer nudos en el listón después de los primeros tres nombres que Edgar mencionó.

Después de Edgar Uikarie me llamó a mí. Fingí dormir y no reaccioné, pero cuando empezó a insistir me levanté y me acerqué a él y a Watakame. Uikarie se portó como un padre explicándome lo siguiente: Cuando fueron por el sello del gobernador en la mañana, este les recordó que la responsabilidad durante la peregrinación de nosotros los *teiwarixi* recae sobre los dirigentes wixaritari de la peregrinación. Parte de la responsabilidad consiste en asegurar que también los no indígenas nos confesemos antes de salir a Wirikuta de manera que no les pase nada en esta zona ancestral. Le di una señal de que comprendía y supe lo que tenía que hacer. Watakame no tuvo problemas en hacer los nudos correspondientes a los nombres que mencioné. Después de mí siguió el turno de Alvar. A pesar de haber recibido las mismas instrucciones como los demás, Alvar confundió la confesión wixarika con una confesión de la tradición cristiana. Provocó una situación inesperada cuando en lugar de mencionar nombres, empezó a hablar frente todos los demás sobre detalles de su vida sexual. Los wixaritari parecieron no dar mucha importancia, pero el silencio tras la confesión de Alvar indicó que estaban muy atentos a sus palabras. Otra vez, nadie le dijo nada. Uikarie le dejó hablar y cuando terminó le preguntó: “¿Quieres decir otra cosa?” Alvar negó y Uikarie rápido llamó a Hannah y luego a su amigo Rodolfo. Los dos se confesaron de manera discreta y en voz baja así que todos los presentes se volvieron a distraer. El *mara'akame* Watakame finalizó la confesión quemando los nudos del listón en la hoguera. El sueño pronto me hizo dormir, mientras que la mayoría de los wixaritari pasaron velando la noche.

Los wixaritari se quedaron despiertos alrededor de la hoguera trabajando en la recreación de una realidad alterada donde los nombres de las cosas, las direcciones, rumbos y los nombres de las personas han sido invertidos. Los wixaritari reconocen a esta alteridad como

tal y la saben distinguir de la realidad cotidiana. Quienes mejor dominan los juegos verbales de esta multiplicidad, mejor logran a comunicarse y convertirse en los primeros hombres. Este estado alterado de la realidad caracterizó la comunicación y el devenir de toda la peregrinación. Se cristaliza en la emergencia de nuevos juegos de palabras, metáforas y bromas compartidas y descifrables únicamente por el grupo de peregrinos que se formó en este momento. La primera noche de la peregrinación en Huejuquilla, por lo tanto, se formó una cultura íntima, doméstica, móvil y espontánea que representa el espacio y el tiempo primordial de una manera original y actualizada.

A la mañana siguiente se hicieron las últimas compras en Huejuquilla y antes del mediodía los peregrinos empezaron a cargar y subirse al camión. Uikarie y Haiwenima, quienes cargaron la cara de venado, iban de copiloto. En la cabina de atrás, a pesar del espacio reducido, se acomodaron los demás – un bebé de pocos días, niños y niñas, adolescentes, adultos y el anciano Watakame. El *teiwari* Edgar llegó un poco tarde. Cuando quería subirse al camión, se quedó parado frente a la puerta abierta y notó que ya no había lugar. Llegó con Paulina para preguntarle si le sobraba un lugar, pero ya no había. Entonces se regresó al camión para ver si ahora sí encontraba un lugar, pero ya no había. Aun así, Edgar empezó a subirse y a abrir un espacio a fuerza entre los que estaban sentados. Poco a poco, el cuerpo que medía más de dos metros de altura desapareció en el camión y finalmente se cerró la puerta.

Hannah y su amigo Rodolfo iban de piloto y de copiloto respectivamente en su camioneta. Ikiri, Alvar y yo compartimos los asientos de atrás. Más o menos al mediodía arrancaron los dos vehículos de Huejuquilla. Rodolfo se dirigió hacia mí para decirme que mis preocupaciones antes expresadas sobre la falta de lugares no tenían legitimidad. “¿Ves? En México todo se acomoda,” me dijo.

Dos horas después, el camión se paró en la carretera, el chofer se bajó y se negó a seguir. Aseguró que no manejaría ni un kilómetro más y que se acabó el viaje. El chofer dijo que le molestaba el ruido de los niños, el hecho de que le aventaban cosas y que le habían pegado con

uno de sus juguetes. Afuera de eso, el camión iba sobrecargado. El chofer había informado a su jefe y éste le había ordenado no seguir el viaje bajo esas circunstancias. Hannah y Rodolfo le convencieron de seguir hasta Zacatecas y que ahí conseguirían otro camión. El chofer cedió y siguió hasta Zacatecas donde estacionó la camioneta a un lado de la carretera. Hannah hizo llamadas para pedir otro camión. Ahí empezó una nueva negociación entre los participantes de la peregrinación. ¿Quién lo pagaría? Resolviendo esta pregunta emergió una situación difícil. Los peregrinos wixaritari se preocuparon y llegaron a la conclusión de que la peregrinación se acababa en este momento y que no había posibilidad de seguir por la falta de dinero. No querían pagar más de lo que ya habían pagado y entendían que el viaje no podía seguir sin dinero extra. Uikarie trató de intermediar entre sus parientes y los acompañantes no indígenas, pero se notaba que ya estaba cansado y que en este momento no tenía las herramientas de traducir los argumentos de sus parientes. Por lo tanto, se quedó sentado en un borde de la banqueta y no dijo nada más. Hannah expresó una queja genérica sobre los wixaritari: Siempre cambian de opinión y no se puede quedar en algo con ellos. A mí no se me ocurrió mejor cosa que preguntar a Edgar y a Alvar por una cooperación. Edgar copió la opinión de los wixaritari con los que iba en el camión. Dijo que había pagado lo justo a través de la res que le había costado 3000 pesos y que no estaba dispuesto a dar más. Por otro lado, Alvar era más fácil de convencer. Le expliqué que todos los peregrinos, indígenas y no indígenas, aportaron dinero para realizar este viaje y que también él tenía la obligación de aportar su parte. En este momento mostró que sí traía dinero en efectivo y me pasó un billete de 500 con cara de inconformidad. Yo saqué de mi cartera lo doble y se lo di a Hannah quien llamaba por su celular tratando de conseguir más dinero por parte de una ONG. Caminó con su amigo Rodolfo hacía el centro de la ciudad para ponerse en condiciones de recibir dinero, pero los dos regresaron sin haber recibido el envío esperado por parte de la organización que ya había pagado el primer camión. A pesar de ello, trajeron dinero de sus propias bolsas y cuando el camión adicional llegó una hora después al lugar donde nos habíamos parado, pudimos continuar el trayecto. Adelante iba el camión rojo

con Uikarie y Haiwenima y los demás jicareros; en segundo lugar, el camión blanco con sus parientes, los niños, el bebé recién nacido en los brazos de su mamá y Edgar; en tercer lugar, la camioneta con Hannah y Rodolfo adelante y Alvar y yo en los asientos de atrás. Ahora había suficiente lugar y el viaje se hizo más cómodo para todos.

2.4. De Huejuquilla a Salinas

En el camino a Salinas paramos en los lugares sagrados, en Salinas se llenaron los depósitos de gasolina y algunos aprovecharon a caminar en una de las calles principales para comprar agua, queso y tortillas. Antes de que llegara la oscuridad salimos de la ciudad para acampar al lado de un crucero en medio de un paisaje desértico. Se encendieron hogueras con leña comprada por Hannah unos momentos antes en una casa particular y los peregrinos empezamos a acomodarnos alrededor de ellas. Los wixaritari pusieron las reglas del juego y prohibieron que los no indígenas usáramos las llamas de la hoguera principal para calentar nuestras manos. El gobierno empezó a reunirse cuando ya había caído la noche, las mujeres repartieron maíz molido y la velada empezó.

Todos estaban entretenidos en una plática o viendo las llamas de las hogueras y tratando de no enfriarse en los vientos fuertes y fríos del altiplano potosino que soplaba sin interrupción. La dinámica grupal nocturna fue interrumpida por los ruidos de dos vehículos pesados que se acercaron desde la lejanía. Entre más se acercaban, mejor se podía distinguir su naturaleza. Se trataba de camiones militares con áreas de cargas abiertas y equipadas con asientos que cargaron alrededor de 50 soldados cada uno. Se acercaron de tal manera que sus focos iluminaron el lugar y al grupo de los peregrinos. A una distancia de 50 de metros se detuvieron, los soldados se empezaron a bajar y a acercarse a nosotros. En sus manos tenían armas largas y lámparas que usaron para dirigir la luz a las caras de los peregrinos. Cuando vi lo que estaba pasando escondí mi cara en mi capucha y le di la espalda a los militares. Quería evitar que mi cara blanca

llamara la atención. “¿Quiénes son? ¿Qué están haciendo aquí?” gritaba el comandante de los militares con voz voluminosa. Un largo segundo de silencio. “¡Somos huicholes, vamos a Real de Catorce!” contestó el comisariado Pancho, la única persona por parte de los peregrinos que logró contestar con voz fuerte, firme y voluminosa. Los militares se quedaron a observarnos un momento más mediante sus lámparas. Yo seguía volteado tratando de no llamar la atención, los demás *teiwarixi* reaccionaron igual. El comandante llegó a la conclusión que se trataba de un grupo de indígenas inofensivos y no de criminales de los zetas en cuyo territorio acampábamos. “¡Que les vaya bien!” dijo, igual con voz fuerte y voluminosa. Los militares se voltearon, se subieron a sus camiones y desaparecieron en la oscuridad. Las actividades ceremoniales pudieron seguir sin interrupción hasta la mañana. Mientras los *teiwarixi* dormimos, los jicareros wixaritari velaron por segunda noche consecutiva.

2.5. La entrada a Wirikuta

El segundo día pasamos recorriendo más lugares sagrados, atravesamos la puerta a Wirikuta y en la tarde llegamos a un pueblo donde acampamos al lado de una presa. A través de las actividades rituales en conjunto y la constante reunión del grupo de peregrinos se había creado un ambiente de familiaridad entre los peregrinos. Estar juntos alrededor de las hogueras se había vuelto la normalidad. En el pueblo había la posibilidad de comprar abarrotes y la mayoría de los viajeros aprovechaba esta posibilidad. Aunque a Alvar le había costado aceptar que los wixaritari manejaran el dinero, en este momento de la peregrinación ya había aceptado este hecho. Rodolfo compró una botella de tequila y de regreso en el campamento la compartió con Hannah y con algunos de los adolescentes wixaritari. Los adultos vieron con desconfianza que sus hijos tomaran porque de acuerdo con las normas de la peregrinación, éste es un tiempo de abstinencia que no permite la fiesta y el cotorreo étílico. Aun así, los jicareros no dijeron nada a Rodolfo y a Hannah ni regañaron a los jóvenes. Después de haber compartido la botella,

Hannah preguntó a Uikarie si podría sentarse en su silla que usaba en las veladas. Uikarie le dio su consentimiento. De esta manera, Hannah se sentó en el lugar de Uikarie frente la hoguera principal y empezó a cantar canciones en castellano que había aprendido en sus círculos *New Age*. Su voz sonaba alegre y animada, pero Uikarie, después de que Hannah tocó tres canciones, le dijo que ya era suficiente y que ocuparía la silla. El resto de la noche tomó su curso igual que en las noches anteriores. Se reunía el gobierno, se rezaba, todos tenían que dar una vuelta alrededor del fuego cuando eran llamados por sus nombres de peregrinos, etcétera. Los jicareros empezaron con la tercera velada, mientras que los acompañantes no indígenas se acostaron y durmieron en sus bolsas para dormir.

Para el tercer día se anunció la cacería del peyote. El sol todavía no se había levantado cuando todos ya empezaban a empacar sus cosas. Subimos las maletas a los camiones e íbamos rumbo a los lugares de Wirikuta donde se recolecta el peyote. Los jicareros de enfrente avisaron al conductor cuales de las brechas tenía que tomar para llegar al lugar de la cacería. Los otros dos vehículos seguían al primero atravesando las tierras tórridas del desierto potosino, levantando polvo a lo largo de las brechas estrechas y desniveladas. El pueblo donde acampamos se quedó atrás y en frente se presentó un paisaje con vegetación desértica que continuamente rasgaba las partes laterales de los vehículos. El sol cada vez más escalaba hacia el cenit y mostraba su fuerza. El ambiente entre las personas que compartíamos la camioneta – Hannah, Rodolfo y Alvar – era alegre y a la vez había curiosidad por lo que nos esperaba. Sabíamos que los wixaritari iban a comer *hikuri* (peyote) y nosotros también queríamos probar esta famosa planta ancestral de los wixaritari.

Cuando la camioneta que iba en frente se paró supimos que había llegado la hora de cazar peyote. Los invitados seguíamos el ejemplo de los wixaritari. Preparamos una flecha, hicimos ofrendas a una familia de peyote -es decir, u grupo de varios ejemplares- que los jicareros supieron encontrar y marcamos un cactus alto con una pieza de ropa para tener una señal visible que permitiera reencontrarnos. Bajo la fuerza del sol desértico cada uno iba por su

cuenta a cazar peyote. Por primera vez desde que inició la peregrinación el grupo se dispersó en el espacio de manera temporal. Después de unos 10 minutos encontré el primer peyote y lo traté de acuerdo a como me lo explicaron los peregrinos wixaritari. Busqué todavía media hora más, encontré algunas piezas y después de una hora regresé al lugar marcado por la señalética. Algunos de los peregrinos estuvieron ahí y decidieron salir otra vez a cortar más peyote. Me apunté y salí a caminar de nuevo, ahora hacía otro rumbo. Encontré unas piezas grandes de peyote y mostré mis hallazgos a los wixaritari que estaban cerca. Estuve concentrado en enfocar mi vista al suelo cuando de repente me detuvo un sonido. Me paré para no provocar más ruido y oír mejor. Escuché por un tiempo y comprendí: Alvar se había sentado en el bosque y cantaba repetidamente mantras bisilábicas. Preferí no buscarlo, dejarlo a un lado y seguir cortando peyote. Cuando acumulé una considerable cantidad regresé al punto de reunión. La mayoría de los peregrinos ya se encontraba ahí.

En estos momentos los jicareros decidieron seguir con el ritual. Unos minutos después todos se habían encontrado en el punto de reunión, pero una persona faltaba: Alvar. Empezamos a llamarlo a voces. No había respuesta y Alvar no llegó. Los que lo escuchábamos cantando sus mantras media hora antes decidimos no interrumpirle. No fue la primera vez que Alvar se separaba del grupo y ya tenía fama de no poner atención ni respetar las dinámicas que los wixaritari establecieron a lo largo del viaje. Los wixaritari empezaron con sus acciones del ritual en su ausencia. Seguía la enactuación de la muerte del venado, un ritual emotivo y triste que provocó lágrimas y sentimientos entre los presentes. Los wixaritari empezaron a rezar entre todos, a poner ofrendas, aguas sagradas y sangre al venado recién muerto. El peyote fue puesto en contacto con el venado por los wixaritari y lo empezaron a ingerir. Ikiri atendió a los acompañantes no indígenas. Les pasaron los peyotes que querían comer, Ikiri los puso en contacto con el venado y regresó las piezas. Todos comieron cantidades considerables de peyote. Cuando se terminó la ceremonia con los actos correspondientes el mara'akame Watakame se acercó y me dijo con voz emocionada: "¡Aquí debes fumar! ¡Ahora sí debes

fumar!” Yo había fumado cigarros en cualquier momento de la peregrinación. Fumar, desde el punto de vista del mara’akame, tenía más sentido cuando se hacía en concordancia del orden espacial y temporal de los ancestros. Se acercó con un gesto de su mano que me indicaba darle un cigarro. Claro que se lo di. Yo también me fumé uno. El sabor de tabaco neutralizó el sabor amargo del peyote que acaba de comer. El sol, el peyote y el agua que no tenía para refrescarme hicieron que me empezara a sentir diferente. Tenía mucha sed y vi una botella de agua. Sabía que no es bien visto preguntar por el agua de otra persona, pero, aun así, pregunté por un trago de agua. El dueño de la botella me regaló un trago, pero al mismo tiempo mi pedido causó una serie de comentarios sobre mí por parte de los peregrinos a los cuales dejé de sentir afables a partir de ese momento. Había críticas hacia mí por haber tomado el agua de otra persona. Todo se sentía raro. Todos ya sentían el efecto del peyote. La plática entre los wixaritari ya había tomado otro rumbo cuando Alvar apareció entre los cactus que nos rodeaban.

Alvar no dijo ni una palabra y se sentó a suelo. Todos lo vieron, pero nadie le habló. Durante su ausencia se había refugiado para comer peyote el sólo en el marco de su propia espiritualidad. Ahora que estaba de regreso con el grupo de los peregrinos él también sentía un efecto que ya no le permitía hablar o comunicarse. Una vez que Alvar estuvo de regreso, la peregrinación pudo seguir. Todos empezaron a marchar hacia los camiones donde pregunté a mi amigo wixarika Lorenzo si podía poner mis peyotes en su canasta. Lorenzo estuvo de acuerdo y me dio permiso. Esta conversación la escuchó Pancho, el comisario, una personalidad fuerte que se reveló como el verdadero líder del grupo a pesar de no cargar una de las jícaras más importantes. Pancho empezó a decir con voz alta que es importante que todos los *teiwarixi* no llevemos el peyote con nosotros, sino que lo guardamos en las canastas que cargan los wixaritari.

Después de haber colocado las maletas y las canastas de peyote en los camiones, todos se empezaron a subir a su camión y lugares asignados. Alvar tuvo problemas de coordinación, pero a final de cuentas, también logró subirse a la camioneta de los no indígenas que iba en

último lugar. Estuvimos de buen humor en esta camioneta. Notamos que Rodolfo no tenía problemas en conducir la camioneta, así que nos relajamos en el camino, sin la necesidad de acoplarnos a los modos wixaritari de comunicación, platicamos e hicimos algunas bromas en el trayecto. Únicamente Alvar ya no pudo hablar. Cuando volteé a verlo tenía una naranja pelada hasta la mitad en sus piernas. Sus manos también descansaban sobre sus piernas, su cabeza se había caído en su nuca y mantuvo los ojos cerrados. “¿Te la vas a comer?” le pregunté con la intención de regresarle de sus sueños. Le ayudé a terminar de pelar la naranja. Estuvimos observando el paisaje desértico que pasaba frente a nuestros ojos. Los camiones de adelante balancearon sobre las brechas como barcos en oleaje alto. Sondeaba el paisaje con mis miradas y me sentí como si algo especial estuviera pasando y sentí que todos los que estábamos reunidos en esta camioneta se sentían igual. De repente vi algo que me llamó la atención: casas de cabaña a unos 100 metros de distancia. Apenas avisé a los demás sobre lo que acaba de descubrir y en este momento vimos a una persona ajena que corría hacía nuestra fila de peregrinación. Se trataba de una persona de aproximadamente 25 años que corría hacía nuestras camionetas y cuando llegó trató de establecer comunicación con los que iban adelante. Pero en la primera camioneta no le abrieron las ventanas y le mandaron a la segunda mediante la gesticulación. En la segunda tampoco le abrieron la ventana y le mandaron a nuestra camioneta de los no indígenas. Todavía no reconocí el estado de ánimo de esta persona cuando se acercó. Lo único que se me ocurrió era decir que “un nuevo actor va a entrar en el juego en 3...2...1...,” y en este momento Rodolfo empezó a bajar el vidrio de su puerta para hablar con el joven que ya se había parado ahí.

“Ayúdenos, por favor, necesitamos llevar a un amigo al hospital, se cortó un dedo, ayúdenos, por favor, no nos dejen aquí,” eran sus primeras palabras con tono y actitud desesperada. En este momento el ambiente perdió su carácter de despreocupación y se volvió un asunto sumamente estresante. Le dijimos al chavo que no se preocupara que íbamos a ver lo que pasaba con su amigo. Los wixaritari dieron instrucciones opuestas a sus choferes. Mientras

que nuestra camioneta se paró frente a una puerta de un terreno cercado y baldío donde se ubicaron las casas de campaña, los camiones con los wixaritari seguían su camino. Nos bajamos de nuestra camioneta. En la entrada había un señor que había llegado en su moto y se reía. Le pregunté donde estábamos y me explicó que este terreno antes era una milpa, pero que ya no se siembra ahí, es tierra ejidal y su dueño es un tal Lalo González. Desde lejos vi que había un grupo de personas reunidas al lado de sus casas de campaña en compañía de un señor wixarika. El chavo que se nos acercó para pedirnos ayuda había regresado con sus amigos y ahora salía del terreno con uno de sus amigos cargando a una tercera persona que ya no lograba caminar solo. Rodolfo y Hannah les dieron señas de subirlo a su camioneta. Cuando comprendí que Rodolfo y Hannah iban a ir con un médico en su camioneta, bajé mi mochila de ahí porque no tuve la intención de salirme del orden de la peregrinación. El herido pasó frente a mí. Vi su expresión de susto y su palidez en la cara, tenía sangre en su camisa, en sus pantalones y sus tenis. Su mano izquierda tenía envuelta en una pieza de tela llena de sangre. Le subieron a la camioneta y el chavó que nos pidió ayuda en primer lugar también se subió en asientos de atrás. El otro amigo de ellos les pasaba una pieza de tela. En esta tela estaba envuelto el dedo meñique del señor herido. Se lo había cortado con un machete bajo la influencia del peyote aparentemente bajo su propia voluntad. En un momento posterior a estos sucesos, el wixarika que guío a este grupo de jóvenes a Wirikuta me contó que esta persona ofreció su propia sangre a los cuatro rumbos por falta de un animal de sacrificio. Después de la introducción verbal a la cultura wixarika y el rito sacrificial, esta persona decidió de ofrecer su propia sangre a los cuatro rumbos.

Ahí estábamos, perplejos frente a los hechos. Alvar y yo estábamos parados todavía en la puerta del terreno cercado. Alvar no dijo ninguna palabra. Comprendí que este grupo de personas que acampaba en este lugar no eran de nacionalidad mexicana. Pregunté al chavo que estaba a mi lado: “Where are you from?” “Rusia,” me contestó. No había tiempo para extender la plática porque los peregrinos wixarika se acercaron en pie y desde lejos se pudo escuchar que

estaban encabronados. Saqué mis utensilios de primeros auxilios y se los pasé a Hannah. Ella vio que los peregrinos wixaritari se acercaban y decidió meterse a la camioneta lo más rápido posible. También ella comprendió que los wixaritari estaban furiosos por lo que estábamos haciendo – romper el pacto de quedarse juntos y reunidos, el pacto de cuidar a los integrantes del grupo que establecimos y así garantizar que la vida, la fertilidad y la salud continuaba. Nosotros quienes estábamos bajo la responsabilidad de los jicareros wixaritari, ahora empezamos a hacernos responsables de otras personas. Claro que esto iba en contra de lo que los wixaritari esperaban de sus acompañantes.

“¿Qué está pasando? ¿Quiénes son estas personas? ¿Quién es el responsable de ellos? ¿Quién los invitó, por qué están aquí?” Estas fueron las preguntas inmediatas, enunciadas en un tono molesto por Pancho. También el *mara'akame* Watakame estaba enojado y gesticuló furiosamente con sus brazos. Hannah ya había arrancado la camioneta y desde la ventana trató de defenderse frente a los wixaritari. Dijo que tenía que llevar a este señor al hospital para que no se infecte la herida y para que no se muriera. Para los wixaritari, estos argumentos eran poco legítimos cuya meta consistía en realizar una encomienda ancestral. “Regreso en dos horas,” dijo Hannah y se fue a buscar un médico en Estación Catorce junto con Rodolfo, el herido y el chavo que nos contactó en español. Los wixaritari no podían creer que estábamos asumiendo la responsabilidad de estas personas. Pancho y Watakame seguían furiosos. Decidieron entrar al terreno para pedir cuentas del wixarika que había llevado a los rusos a este lugar. Para los peregrinos de Nutuixiya esta persona no era ningún desconocido. Al contrario, se trataba de su pariente Rogelio quien abrió su negocio de artesanía en Tepoztlán donde mantiene contactos y negocios con turistas y buscadores de espiritualidad *teiwari*. En este lugar turístico cerca del Distrito Federal había encontrado a este grupo de rusos y les había ofrecido llevarlos a Wirikuta a comer peyote. Pancho y Watakame pasaron por la puerta, entraron al terreno y se acercaron a Rogelio, los dos visiblemente inconformes con la situación que se estaba presentando. Desde lejos se podía ver a través de sus gesticulaciones que denostaban al guía wixarika de los rusos

y que éstos estaban interfiriendo con su peregrinación. Alrededor de cinco rusos que se quedaron en el terreno, observaban esta escena de cerca. Era una situación incomprensible para ellos, por no entender ni español ni la lengua wixarika y menos la situación delicada de parentesco que existía. El único ruso que hablaba español se había ido al hospital con el señor herido, con Hannah y con Rodolfo. Los demás, al parecer, recién conocían tierras mexicanas y no estaban familiarizados con nada de lo que se presentaba frente a sus ojos. Las caras pálidas de susto de los rusos no desmentían la escena. Rogelio, el guía wixarika de Tepoztlán, quizás los llevó a Wirikuta justo en estas fechas, para engancharse a la peregrinación de Nutuixiya. Si este fue su propósito estaba consiguiendo lo opuesto.

Cuando el *mara'akame* Watakame y el comisario Pancho salieron del terreno, empezaron a caminar rumbo un cerro piramidal Kayumarie Muyeika justo a su lado. En este momento entendí que ya estábamos en un lugar ancestral donde los wixaritari se hubieran parado de todos modos. Los peregrinos empezaron a alejarse del terreno donde acamparon los rusos y empezaron a subir al cerro cercano que apenas se levantó unos 30 metros del suelo plano en su alrededor. También Alvar, Edgar y yo tomamos nuestras mochilas y seguimos a los wixaritari. En la cima se sentaron sobre las piedras y rocas negras del cerro. De acuerdo con las pláticas de los wixaritari entendí que tenían planeado acampar en este terreno cercado, pero que, debido a la presencia inesperada de los viajeros rusos y su guía wixarika, no lo harían. Los wixaritari seguían enojados, sobre todo con Hannah y su iniciativa de ayudar a una persona ajena de la peregrinación.

Desde la cima alcancé a ver a los rusos. Estaban reunidos en el terreno. Cargaron un tambor pequeño y lo tocaron en un instante. Un poco alejado de este terreno se vieron los camiones estacionados de nuestra peregrinación y los choferes esperando y dando vueltas a pie alrededor en la cercanía de sus vehículos. Además, se presentaba el paisaje amplio del desierto con la Sierra Catorce en el horizonte donde, de manera prominente, se presentaba el Cerro Quemado donde iba a llegar la peregrinación. A mi lado, Alvar se acostó de espaldas sobre una

roca redonda, tenía su boca y sus ojos abiertos y miraba hacia el cielo. El efecto del peyote todavía le pesaba y a todos los demás. Algunos de los adultos llevaron a caminar a los adolescentes para explicarles las propiedades y el significado del lugar. Uikarie estaba a punto de desmayarse. Las noches sin sueño y la agitación de lo que estaba pasando le había agotado. Ikiri, el señor wixarika que vivía en San Miguel de Allende, empezó a aplicarle una curación. Ikiri desarrolló sus habilidades curativas en la ciudad turística donde atiende a no indígenas de muchas partes del mundo. En la cima del cerro sagrado donde nos encontrábamos chupó un objeto de la frente de Uikarie otro objeto se le chupó desde el área del estómago. No había claridad sobre como seguir con el ritual debido a la ausencia de Hannah y Rodolfo. Hannah había acompañado a los peregrinos de Nutuixiya en varias ocasiones y los peregrinos sabían que tenía ofrendas para dar a este lugar. Respetaron la convicción y el compromiso que la no indígena Hannah sentía con los lugares ancestrales wixaritari y por eso su ausencia era razón para no seguir con el ritual.

Durante la reunión en la cima del cerro se consideraron varias estrategias de como seguir: Llamar con el celular de Alvar a Hannah. Esto no fue imposible por falta de señal telefónica. Pancho argumentó que era por culpa de los rusos que estábamos atrapados en este lugar y que ya todos tenían mucha hambre. “Ya nos queremos ir, nos estamos muriendo de hambre gracias a esta gente, los choferes tampoco han comido, nos dejan aquí con hambre y pues queremos ir a preguntar a esta gente si nos dan de su agua y de su comida.” Después de haber dicho esto, Pancho lo pensó y finalmente decidió que no era buena idea quitarles a los rusos su agua y su comida. En lugar de eso, decidió dañar mediante un acto de brujería a Hannah y a Rodolfo quienes todavía estaban en camino. Una de las ofrendas con las cuales los wixaritari se inscriben en cada lugar ancestral son pequeños juguetes de plástico en forma de carros o camionetas. Estos juguetes se ofrendan para asegurar la protección de los camiones que los peregrinos usan en su peregrinación y mantenerlos libres de accidentes. Los wixaritari ya habían puesto estas ofrendas entre las rocas de la cima. Pancho, discretamente pero visible para todos

los demás, agarró el pequeño coche de plástico, lo levantó y lo dejó caer en su morral. Con esto quitó la protección a la camioneta de Hannah y Rodolfo. Su hambre y su enojo le llevaron a querer que estos dos peregrinos se accidentaran en el camino al hospital. Sentía ganas de hablar con los rusos y me ofrecí a ir con ellos y hablar con ellos. “No te vayas con ellos, te van a cortar el dedo,” fue la respuesta de Pancho. Cedí y me quedé sentado en una piedra viendo y admirando el paisaje desértico sin hacer más comentarios. Sentía el efecto del peyote y no estaba en condiciones de tomar iniciativa alguna.

Ya eran las últimas horas del día, el sol comenzaba a ocultarse y desprender un color anaranjado cuando Hannah y Rodolfo regresaron. El señor que se cortó el dedo y su amigo que habló español se quedaron con el médico en Estación Catorce. Todos estábamos esperando en la cima del cerro todavía cuando Hannah y Rodolfo se estacionaron al lado de los dos camiones, bajaron sus ofrendas del cofre y vinieron hacía nosotros. “Cómo está el paciente?”, con esta broma sarcástica de Pancho regresó un poco de alegría en un ambiente que se caracterizó por la frustración y el enojo de los peregrinos wixaritari frente los sucesos inesperados. Alvar regresó de su estado de trance y se levantó de la roca, Edgar hizo una broma y logró que los demás se rieran. Hannah y Rodolfo depositaron sus ofrendas y estaban contentos de estar de regreso. El hecho que los wixaritari les esperaron para cerrar el ritual les dio una señal clara del esfuerzo para mantener la unidad del grupo aun ante el evento inesperado. Quizás algunos detalles pasarían a la anecdótica, como la reticencia mostrada por Alvar para sumarse a la disciplina propia de la peregrinación y querer llevar su propio ritual de forma paralela.

Bajo las circunstancias dadas que se presentaron en el cerro piramidal Kauyumarie Muyeika el rito wixarika se continuó sin más interrupciones. Los peregrinos presentes y reunidos, las ofrendas en su lugar, los debidos rezos y la repartición de la harina de maíz concluidos. Los peregrinos empezábamos a bajar hacía las camionetas. Fui uno de los últimos en bajar de acuerdo con el orden de la fila, detrás de Edgar. Me tardé todavía un poco para ver que Alvar no se perdiera y para cerrar una puerta cuando caminaba con pasos lentos hacia los

camiones, vi que todos los rusos habían salido del terreno donde acamparon y que también ellos se acercaban a nuestras camionetas.

Seguí caminando rumbo a los camiones y en eso me acerqué cada vez más a aquellos dos rusos que caminaron a mi altura. Me empecé a espantar cuando llegué a ver los rasgos físicos de uno de ellos. Me llamó la atención porque pareció que su cabeza estaba separada de su cuerpo. Cuando me acerqué, me di cuenta de que este joven tenía una cuerda negra alrededor de su cuello que le asfixiaba. Caminando hacia nuestros camiones me acerqué más y vi sus ojos estaban sin expresión alguna, su mirada estaba perdida. Los orbitales de sus ojos y sus labios estaban rojos y contrastaban con la palidez del resto de su cara. Yo y este sujeto ahora caminamos casi a un lado hacia el mismo rumbo y nos acercamos cada vez más. Mientras que la expresión de sus ojos no mostró vida ninguna, sus labios formaron una risa artificial y forzada. El cuerpo se movía, pero parecía que no había vida o ánimo adentro. Este joven caminó al lado de otro joven que mostraba rasgos parecidos de estar en un viaje de peyote maniático. Los dos iban agarrados de sus manos, pero no se agarraron fuerte, apenas se tocaban con los extremos de sus dedos, probablemente para asegurarse de no perderse.

Rusos, wixaritari y acompañantes se pararon frente a nuestros vehículos, menos el guía wixarika Rogelio se mantuvo lejos de esta escena. Nos encontramos revueltos y en silencio frente los camiones. La situación era confusa hasta que uno de los rusos preguntó en inglés quebrado si podíamos llevar al menos a uno de ellos al próximo pueblo. Rodolfo les negó este pedido con palabras directas. El joven ruso que lanzó la pregunta respondió con un “ok” y se dio la vuelta para irse. Pancho empezó a reclamar en torno a los rusos y quería saber quién era el responsable de ellos. “Uno habla con ellos, uno les pregunta algo, pero todo lo que hacen es así,” e imitó el gesto de hombros encogidos con el cual le han contestado cuando él y Watakame estaban en el terreno para reclamar a Rogelio. “No podemos hacer nada por ellos, porque no sabemos de dónde son ni quién es el responsable de ellos,” continuó Pancho.

Así que entré en calidad de intermediario de intermediario de públicos: “Yo puedo hablar con ellos,” le dije a Pancho. “Bueno, habla con ellos,” me contestó Pancho. Ya estaban a punto de regresar a sus casas de campaña cuando empecé a hablar en dirección al joven que sabía hablar inglés. Le pregunté si tenían suficiente agua y cuando los recogerían. El joven respondió que no sabía. Traté de explicarle lo que estaba pasando y que los wixaritari estaban enojados porque él y sus amigos habían causado una serie de inconveniencias. Le expliqué en pocas palabras, además, que no podían identificarlos, que todo el asunto se complicaba por no encontrar responsables y que no presentaban una razón legítima para estar en su tierra ancestral. El joven asintió con la cabeza y en este momento la plática fue interrumpida por algo que pasó justo a mi lado.

El joven que identifiqué antes por su sonrisa y su mirada vacía se cayó al suelo. Todo su cuerpo tembló y tuvo un calambre. Sufría lo que identifiqué como una crisis epiléptica. Sus músculos se contrajeron y sus extremos se movían de manera aleatoria. Su mandíbula se cerró y un vomito liquido salió entre sus dientes. Me alejé algunos pasos de él frente a la reacción de sus amigos. Empezaron a golpear fuerte su pecho con los puños, a gritarle y a levantarlo y a agitarlo. Su cuerpo estaba duro como una piedra, pero después de un rato, se notaba que se empezaba a relajar. Sus amigos le dejaron caer al suelo y se alejaron algunos pasos una vez que lograron su objetivo. Así que me acerqué para ver el estado del joven. Tenía vomito alrededor de su boca y sospeché que tenía más vomito en su garganta. Ya no se movía. Desde mi época de paramédico en la Cruz Roja sabía cómo hacer reanimaciones, pero en el estado y en el contexto en el que me encontraba, sin guantes a mi disposición y con los wixaritari observando tenía miedo de tocarlo. Temía que me iban a cuestionar mi presencia en la peregrinación por ayudar a una persona ajena. Además, me daba asco lo que estaba viendo. Me agaché y me acerqué con mi cabeza a su cara para averiguar si respiraba. Éste no era el caso, el joven ya no respiraba.

Me quedé unos segundos observando su cara. De un momento a otro volvió a respirar fuerte y profundo. “Está vivo,” pensé aliviado. Su respiración continuaba y se normalizaba, pero no por mucho tiempo. Su cuerpo volvió a tener una crisis de calambre. Estaba todavía agachado cuando vi que de su boca no únicamente salió el líquido de vomito, sino también sangre. Sus amigos regresaron a darle su tratamiento verbal y físico. No pude quedarme más, la confrontación con estos hechos era demasiado y decidí ir por mi mochila y alejarme. Con mi mochila en la mano me acerqué a Rodolfo y le dije, “vámonos de aquí.” “De acuerdo”, respondió Rodolfo y nos movimos rumbo a la camioneta. Decidí no aplicar mis conocimientos como paramédico, la situación me rebasaba, tuve miedo de involucrarme en una situación más grave. Asumí que sus amigos eran directamente responsables y quienes sabrían cómo actuar mejor. Supuse que mi decisión era lo que los peregrinos esperaban de mí. De este modo, los wixaritari estaban listos para irse y empezaron a subirse a sus camiones.

Cuando Hannah, Rodolfo y nosotros ya nos habíamos subido a la camioneta, nos dimos cuenta de que alguien faltaba. Alvar había desaparecido de nuevo. Hannah y Rodolfo se querían ir sin él, ya estaban hartos de sus escapadas no anunciadas, pero los convencí de esperar unos tres minutos más o el tiempo que se tardara en fumar un cigarro. Este tiempo lo quería usar para buscar a Alvar. Así que me salí de la camioneta y me prendí un cigarro. En ese momento llegó Alvar corriendo y con cara de susto. Se subió a la camioneta, yo también me subí y arrancamos para alcanzar a los camiones de los wixaritari que ya estaban en camino. “Toqué mierda,” dijo Alvar en el camino, “me siento sucio” y empezó a quitarse la camisa. Le acordamos que hay policía federal en estos rumbos por un asunto delicado de un proyecto minero que se planeaba y le pedimos que se volviera a poner su camisa. Poco a poco Alvar se relajó y nos narró su historia.

El guía de los rusos, Rogelio, no únicamente era una figura conocida para los peregrinos de Nutuixiya. También Alvar reconocía a Rogelio. Un año antes, le había conocido en España en un evento popular de chamanismo. Ahí anduvo Rogelio en compañía de su abuelo, quien es

el señor del centro ceremonial antes mencionado, segregado de Nutuixiya en años recientes. En España Rogelio invitó a Alvar a San Andrés, a su casa de la cabecera y le dio instrucciones de cómo llegar. Alvar pidió tiempo en su universidad, aceptó esta invitación y llegó a la casa de Rogelio sin que este se encontrara ahí. Sus parientes que sí se encontraban le mandaron a la aldea donde vivía el jefe de la familia que estuvo en España junto con Rogelio y quien también tenía planes de peregrinar a Wirikuta. En esta aldea, en el rancho de este señor, Uikarie había visto a Alvar por primera vez y a partir de ahí se empezaron a crear los rumores en la aldea acerca de un *teiwari* recién llegado quien cortaba leña para su anfitrión.

Cuando Alvar se bajó de la camioneta en frente de la puerta del terreno donde acamparon los rusos, desde lejos reconoció al señor que le había invitado a México a participar en una peregrinación wixarika hace un año. Aun así, no mencionó ninguna palabra sobre esta coincidencia. Cuando bajamos del cerro sagrado, Alvar se fue inadvertidamente no a los camiones con todos los demás, sino caminó rumbo el terreno donde Rogelio había permanecido todo este tiempo. En la puerta del terreno se encontró con el mismo señor que anduvo ahí con su moto, el mestizo que me dio algunos datos sobre el terreno. Este le pidió a Alvar 50 pesos para entrar, pero Alvar no estaba dispuesto a pagar y empezó a asustarse todavía más. Al atravesar esta puerta, de acuerdo a sus palabras, su “viaje se convirtió en una película de terror.” La confrontación con el señor de la puerta fue sumamente desagradable y a partir de ahí, los segundos que tardó para caminar hacía Rogelio, le provocaron más miedo. Empezó a hablar con Rogelio sin que este se pudiera recordar quien era Alvar. No tengo un registro exacto sobre lo que Alvar dijo, pero en algún momento le reprochó que no quería conocer únicamente el peyote, sino que quería conocer el conjunto cultural que lo contenía. Rogelio no sabía con quién estaba hablando ni de qué estaba hablando. Por otro lado, al hablar sobre el peyote y al acusar a Rogelio por haberle metido en problemas con el peyote, Alvar empezó a sentirse horrorizado. La conversación terminó porque Alvar decidió correr. Corrió a toda la velocidad, pasó por la puerta donde el señor otra vez le pedía pagar 50 por haber entrado, no le hizo caso y se dirigió

corriendo hacía los camiones. Ahí me vio cuando apenas estaba prendiendo el cigarro que iba a fumarme para buscarle.

Unos segundos después los camiones y la camioneta arrancaron y dejaron atrás a los rusos y a su guía wixarika. Desde nuestros vehículos vimos a los rusos reunidos alrededor de su amigo enfermo. Por otro lado, Alvar, sentado a mi lado en los asientos traseros, parecía desesperado y depresivo. Con pasos lentos íbamos rumbo al próximo pueblo donde hicimos escala para hacer algunas compras básicas. Los wixaritari hablaron sobre lo sucedido y especularon sobre si el joven ruso se había muerto. Al caminar por el pueblo nadie se alejaba mucho de los demás y todos estaban muy atentos y aplicados para que nadie se quedara solo. En un momento nos reunimos todos los peregrinos, pero divididos en dos grupos. Los wixaritari querían comunicar algo a sus acompañantes no indígenas. Los unos estaban parados frente los otros. El comisario Pancho nos decía: “Lo sentimos mucho. Nosotros queremos llevarlos para que conozcan la cultura de los wixarika, los llevamos para que aprendan sobre nuestra costumbre y nuestros lugares sagrados, pero luego hay gente irresponsable y causa problemas. Todos nos asustamos por lo que pasó. Estamos aquí en una situación delicada, queremos demandar a esta gente que viene invitada por Rogelio. Por todo eso les pedimos también que ya no consuman más ...,” y ya no era necesario pronunciar la palabra. “Entendido,” fueron mis palabras y así de pronto se terminó la declaración de los wixaritari a sus acompañantes no indígenas y la reunión espontánea se disolvió. Subimos a nuestros vehículos y buscamos un lugar para acampar. Entendí que los wixaritari temían que los no indígenas íbamos a regar la costumbre por no ser capaz de manejar el efecto del peyote. Se querían ahorrar más problemas, establecer un límite de acercamiento, al pedirnos que ya no comieramos más peyote.

2.6. En las faldas del Cerro Quemado

Cuando encontramos el lugar para acampar, se encendió la hoguera con la leña puesta de tal manera que indicaba el rumbo de regreso a San Andrés. Había especulaciones sobre lo que pudo haber causado que el joven ruso comenzara a sufrir convulsiones. Alvar se lamentaba mucho y reconoció que había actuado de manera irresponsable. Los que estábamos a su lado tratamos de tranquilizarlo. El ambiente no fue como en las noches pasadas. Los wixaritari concordaron que el ruso fue castigado por el peyote por no haber respetado y realizado los pasos previos y los preparativos necesarios.

El gobierno se congregó, pero en esta ocasión predominaron espacios de silencios que no se habían presentado en las noches anteriores. El ritual tenía que continuar a pesar de lo sucedido. Etsiekame volvió a tocar el violín y el baile empezó. Fue justo cuando el alemán Edgar empezó a hacer sus bromas durante el zapateo, cuando la dinámica del grupo se volvió un asunto humorístico de nuevo. Edgar y los wixaritari soltaron sus mejores bromas mientras que sus sandalias levantaron el polvo del desierto. El peyote todavía estuvo haciendo de las suyas en los cuerpos y mentes de los peregrinos, sobre todo quitó el sueño que se había acumulado en las noches y días anteriores y así el zapateo se alargó hasta largas horas de la noche.

El próximo día una delegación de los peregrinos subió hasta las faldas del Cerro Quemado para dejar ofrendas en un manantial que ahí se encuentra. Uikarie me explicó que no suben a la cima del Cerro Quemado “por hueva”. Regresando del manantial, todos se subieron a los vehículos y de ahí en adelante empezó el camino de regreso por la autopista rumbo Zacatecas. Rodolfo se despidió en algún momento y se llevó la camioneta. Alvar, Hannah y yo nos tuvimos que cambiar a uno de los camiones. El camino de regreso estuvo pesado por el calor, la angostura y la inquietud de los adolescentes que mostraron su necesidad constante de

moverse y hablar. Regresamos a Huejuquilla de noche y todos los peregrinos estábamos entediados y fatigados.

2.7. De regreso en Huejuquilla

Siempre cuando había un ambiente pesado, angustioso y tenso aumentaban los comentarios hostiles en torno a los acompañantes *teiwarixi*. Alvar se sentía mal todavía, entonces me senté a explicarle algunas cosas que se tienen que tomar en cuenta al vivir el contacto intercultural con los wixaritari. Puse especial énfasis en la omisión de sus motivos y su procedencia. Decir “vengo a aprender” no fue suficiente para los peregrinos wixaritari y por lo tanto no logró desarrollar relaciones más profundas con nadie en toda la peregrinación. Falló el intento de hacerse aprendiz chamánico a partir del ejemplo de Carlos Castañeda. Después de aproximadamente una hora de explicarle su situación Alvar me agradeció y se retiró a su lugar cerca de una hoguera. Yo me retiré a hacer apuntes en mi diario hasta que me alcanzó el sueño. Los peregrinos wixaritari, después de haber tenido contacto con el peyote en Wirikuta, se encontraron en el estado de peyoteros. Como tales tuvieron que hacer planes de ir a cazar venados. El anciano y mara’akame Watakame esa noche se puso frente a la hoguera para recibir y transportar las voces de los antepasados *kakaiyarixi* en relación con la caza que tenían que realizar. Escuchando sus cantos me dormí mientras los wixaritari seguían en la velación.

A la siguiente mañana tenía ganas de tomar un café y comer comida preparada en uno de los restaurantes de Huejuquilla y me alisté para irme de paseo. Todo indicaba que la peregrinación se había terminado. En eso vi que Alvar todavía no se había recuperado del trauma que sufrió en Wirikuta. Decía que se había enfermado en Wirikuta. El mara’akame y curandero Watakame le chupó un objeto del cuerpo. Se sentía mal y empezó a llorar durante la limpia. A pesar de la curación no se sentía mejor y Ikiri empezó a hablar con él. “Estudiar huicholes es muy difícil, yo vivo en San Miguel de Allende desde 14 años” le dijo para señalar

que la comprensión de una cultura distinta es un proceso de aprendizaje que requiere años y quizás no se soluciona nunca. Le hizo también algunas preguntas sobre su identidad y dio a entender que ninguno de los peregrinos sabía quién era y por qué se encontraba en la peregrinación. Además, le preguntó sobre la confesión de la primera noche en la cual Alvar habló sobre sus problemas personales en lugar de lo que se requería. Alvar insistió en que sí se había confesado pero que no lo hizo de acuerdo con los estándares que se requería para evitar cualquier incidente en Wirikuta. El *mara'akame* Watakame no compartió la lectura de Alvar sobre lo sucedido. Cuando me lo encontré en mi paseo por Huejuquilla unas pocas horas después de realizar la limpia a Alvar, me dio una interpretación sobre el estado de Alvar que indicaba que su problema radicaba más en su personalidad y en no proporcionar lo que los wixaritari necesitaban para reconocer a una persona: Sus motivos y su pertenencia. Watakame aclaró que “Alvar dice que se enfermó en Wirikuta de su cabeza. No sé qué tiene, no sé de dónde viene. Se quedó en la casa de [...] pero muy a medias.”

2.8. Las repercusiones de la peregrinación

Me encontré a Alvar unos días después en San Andrés. Estaba esperando la Semana Santa y se quedó en la casa de los parientes de su contacto inicial que hizo en España - Rogelio. La plática estuvo curiosa porque Alvar conservó una imagen prefigurada sobre la espiritualidad wixarika. Parte de su propia espiritualidad consistió en no quitarse la capa de polvo que agarró en los días en el desierto. A esta capa se agregó otra capa de tierra de la Sierra. Me informó que en Semana Santa no iba a estar en las festividades en la plaza de San Andrés, sino que iba a ir a caminar a una montaña sagrada en las cercanías de San Andrés y que iba a permanecer ahí en búsqueda de visiones varios días sin comer y sin tomar agua, es decir, una búsqueda de visiones que no corresponde a los usos locales wixarika.

Años después, el *'irikuekame* de Nutuixiya Uikarie me contó que Alvar, pocos días después de haber permanecido en un cerro sin comer y sin tomar agua apareció una vez más en su rancho para entregarle una carta y con el pedido de pasarla a las autoridades de la cabecera. Uikarie leyó la carta (Anexo 1) y decidió no pasársela.

2.9. Conclusiones

El relato que he presentado contiene varias aristas interesantes para su análisis. Al contemplarlo a la distancia observo una serie de superposiciones narrativas que nunca logran desentrañarse o desenmarañarse por completo. El propio relato, lo acepto, a pesar de intentar una secuencia cronológica de diálogos y situaciones que componen la peregrinación se encuentra enmarañado en las perspectivas y mundos de vida de actores que saltan al escenario “contaminándolo”, por así decirlo. El evento crucial, sagrado de un grupo indígena de la sierra madre occidental de México ha sido literalmente asaltado, invadido y esto ocurre con una dosis de complacencia de quienes fungieron como nuestros anfitriones. Aun en mi papel de narrador mi posición no es una posición privilegiada sino periférica y a su vez limitada a mi perspectiva como etnógrafo, un espectador que se encuentra en constante negociación para poder participar y ser aceptado como uno más, una condición siempre inestable. La tensión en el relato pone en contraste la intención de los wixaritari, las normas en el ritual, la disciplina y las jerarquías necesarias para la eficacia ritual en las que ponen tanto énfasis y que nos comunicaron para lograr un sentido de comunidad, por un lado, con el humanismo, el individualismo y la indisciplina que nos caracteriza como occidentales, por el otro.

La peregrinación a Wirikuta en la que participamos forma parte del legado y la memoria wixaritari y como tal se inscribe en una fina partitura mediante la cual se producen y recrean los espacios culturales que le dan sentido a su concepción del territorio. A pesar de las posiciones asignadas durante este desplazamiento el foso o la grieta intercultural no puede

desaparecer al asumirnos como contribuyentes económicos de algo que desborda nuestras intenciones mal emparejadas con el ciclo ceremonial, agrario, cósmico que a ellos lo anima. En un ejercicio de exégesis las puertas del lugar sagrado se abren gracias a la intermediación de los rezos y ofrendas que ellos depositan en los lugares de su cosmografía, pero nosotros nos mantenemos distantes, siguiendo y respetando sus indicaciones suponemos participar en un misterio que en realidad desconocemos. Nosotros a su vez nos hemos transformado en los intermediarios que hacen posible la materialización de la peregrinación y en ese punto es fácil confundir el ritual con una travesía en busca de sentido para nuestras vidas, la de los no indígenas.

Si hurgáramos en el tipo de relaciones clientelares que los wixaritari han establecido a lo largo de su historia, podríamos reconocer una serie de relaciones de reciprocidad, a partir de las cuales han sido establecidas ciertas coordinadas narrativas que no se encuentran exentas de reinterpretaciones y ambigüedades. Lo propio para el grupo ha sido construir constantemente los planos del intercambio y asimilar los elementos extraños o aparentemente ajenos al interior de su cultura. El relato que presento puede inclinarse por la simplificación y en esa medida suponer la laxitud de los preceptos que harían la diferencia entre la pureza y la contaminación de un ritual. Los elementos ajenos, extraños, en este caso nosotros los *teiwarixi*, habríamos de hacer bien reconociendo bien la alteridad que nos confronta y asumir el error de nuestras interpretaciones cuando asomamos la punta de la nariz en un mundo más vasto y complejo.

El caso de Alvar o el auto-sacrificado ruso son ejemplos de los riesgos que corren actualmente los wixaritari en Wirikuta; riesgos que suponen la confrontación de su propia identidad frente a identidades o subjetividades asediadas por dinámicas culturales que les son hasta cierto punto ajenas. Las preguntas que ahora surgen figuran en el ámbito de los públicos o admiradores de los huicholes a partir de los escenarios interculturales, ¿qué tipo de propedéutica se origina en el conflicto, el contraste o la confrontación de valores culturales (morales, éticos) divergentes? ¿Cuál es el desenlace, el aprendizaje que obtienen los *teiwarixi*

que incursionan en el mundo social de los wixaritari? ¿En qué medida se establecen y respetan los canales de comunicación o diálogo entre wixaritari y no indígenas? Y por otro lado, ¿cuáles son los límites o las zonas en donde la comunicación se interrumpe y cesa el diálogo?

3. Los reflejos de los otros en la esfera del ritual

3.1 La costumbre wixarika forma públicos

Los wixaritari organizan su rito ancestral de acuerdo con el ciclo solar y las alternancias entre temporadas de seca y lluvia. La temporada de lluvia corresponde a un tiempo de caos que los ancianos más sabios de la comunidad, los *kawiterutsixi*, indican al voltear su mesa que ocupan para reunirse en el edificio de la gobernación. La mesa volteada señala la ausencia de estructura política e intermediación entre humanos y ancestros, el clima correspondiente se refleja en las nubes grises que envuelven a la Sierra y sus barrancas, la lluvia se suelta seguido, rayos y truenos interrumpen con ímpetu a las conversaciones de los seres en la tierra. La temporada de lluvia es una temporada que los *kawiterutsixi* usan para reflexionar sobre la composición de autoridades que van a nombrar para reestablecer el orden al iniciar la temporada seca. Durante las lluvias muchos wixaritari migran a las ciudades y a trabajar en la agroindustria, las obligaciones en la Sierra son los trabajos de la milpa – sembrar y limpiar. El tiempo oscuro es el tiempo de la fertilidad que produce vida nueva - la milpa vuelve a crecer, el pasto florea, se vuelve verde y jugoso, el ganado recupera peso, las fuentes vuelven a nutrir a los ríos. En ocasiones se reparte comida a los familiares en los *tuki*, sin embargo, estas reuniones carecen de música, baile y cantos nocturnos de los *mara´akate*, carecen de una estructura ordenada que vincula a los humanos con sus ancestros.

La temporada de seca corresponde a un tiempo de luz donde los *kawiterutsixi* retoman su trabajo e instalan un orden renovado a través del nombramiento de un gobierno y un *tatuwani*, esto es, el gobernador que representa la cúspide del aparato de autoridades político religiosos. En esta temporada se celebran fiestas de acuerdo con el calendario solar agrícola y cristiano: la fiesta de los primeros frutos Tatei Neixa, Las Pachitas Naxi Wiyerika (Lluvia de

Cenizas, fiesta que corresponde al Carnaval), se realizan las peregrinaciones a los puntos cardinales, los peregrinos van de cacería, se celebra Semana Santa y la fiesta danza de peyote Hikuri Neixa, entre otras actividades más espontáneas que implican la entrega de ofrendas a los puntos sagrados *kakauyarixi*. Son específicamente los jicareros *xukuri'íkate* que se tienen que encargar de la ejecución correcta de estas actividades, de acuerdo con las instrucciones que reciben de los ancianos *mara'akate*. Tener un cargo de jicarero implica traer una jícara que representa a un ancestro. Durante las fiestas los jicareros se convierten en sus ancestros asignados, cumpliendo sus papeles se instala una jerarquía que ordena el tiempo y el espacio. Ser jicarero implica caminar los caminos de los ancestros, seguir sus huellas, paso a paso, en las fiestas del rancho *kie*, del distrito ceremonial abarcador *tukipa* y a lo largo de las peregrinaciones a los lugares cardinales. Ser jicarero es una responsabilidad frente los demás jicareros del mismo centro ceremonial y frente toda la comunidad. Es muy común ver que un jicarero trata de cumplir con las exigencias de un cargo porque evita llamar la atención en caso de incumplimiento. Lo que está en juego es la reputación en la comunidad e incluso la salud. Si no se cumple con las exigencias de los ancestros, ellos pueden enviar flechas u otros objetos que causan enfermedad o la muerte. Los jicareros más viejos que toda su vida enfocaron a la elaboración del rito se muestran reafirmados cuando los jóvenes de los ranchos dan continuidad al camino *wixarika wixarika yeiyari*, el camino correcto de vivir la vida.

Los lazos parentales que vinculan a una persona *wixarika* con su *kie* se alimentan a través de los sacrificios de sangre, agua bendita de los lugares sagrados, vino, harina de maíz, jícaras votivas, ojos de dios, etcétera que se donan a los lugares de los ancestros. Estas ofrendas forman parte de la mayoría de las celebraciones y encuentros ceremoniales en ranchos y lugares ancestrales. Las ofrendas son el tributo que los humanos vivos tienen que pagar a los ancestros, a través de ellas se registran en los lugares, se inscriben en ellos. Mediante el sacrificio de sangre y las ofrendas, se invoca la siguiente temporada de lluvias, cuando acaso cae lluvia durante una ceremonia, es por causa de la misma fiesta que se está realizando.

¿Cuál podría ser el interés por parte de los jicareros de permitir que foráneos observen y participen en sus rituales y peregrinaciones? ¿Cómo integran a los foráneos en su ontología? ¿Qué tan importantes o estratégicas pueden resultar sus aportaciones, ya sea en dinero o especie para que se de la continuidad del rito indígena? ¿Podemos pensar que estas aportaciones son fundamentales ahora o podrían prescindir de ellas en un dado caso?

3.2. Los teiwarixi en el cosmos wixarika

En ciertos momentos de los rituales nocturnos se establecen ciertas interdicciones con los foráneos y los alimentos que provienen de ellos. Ya no se toma cerveza, ni aguardiente, comida salada. Lo que toma lugar en estos momentos es una rememoración de la región ancestral original y se consumen exclusivamente los frutos que ahí se dieron. Se come peyote y se toma tejuino. Esta temporalidad del ritual destaca por la conversión de los participantes en sus ancestros de un pasado originario del caos oscuro que dio origen a un conjunto de símbolos que describen el universo wixarika *kiekari*, en un tiempo que evoca a una región y a un pasado wixarika. Esto es fundamental para entender el tipo de alianzas que los wixaritari establecen con los teiwarixi, pues no se trata de un desorden o un orden definido únicamente por la razón instrumental. Esto nos lleva a plantear la siguiente pregunta: ¿Dónde se ubica el lugar de los foráneos en la ontología wixarika ancestral y con cuales símbolos se identifican?

Una explicación que relaciona los vínculos wixarika-mestizo en su vertiente cosmopolítica (Marisol de la Cadena 2010) busca las estrategias indígenas de poner en marcha sus seres cosmológicos en las luchas políticas del escenario contemporáneo. Paul Liffman (2012) explora como los wixaritari se legitiman en la organización del Estado español colonizador a través de un anclaje profundo del ritual en el paisaje a través de las mojoneras. Los ancestros que se asocian con la cultura mestiza se identifican con el poder siniestro del occidente, pero no son meros símbolos en un sistema formal cosmológico (Neurath 2012), sino

intermediarios que sirven como puentes con la sociedad regional. En las historias sagradas aparecen estas figuras que explican la integración del grupo indígena en la nación mexicana. La herencia de las tierras que recibieron es el resultado de una disputa violenta originaria que incluye los conflictos y disputas sobre sus límites. Los wixaritari, expone Liffman, se explican a sí mismos como una casta de creadores de valores ecológicos por su capacidad de engendrar lluvia y fertilidad, mientras que la sociedad mestiza y no indígena produce los valores de una sociedad capitalista. El análisis de Liffman sugiere que las explicaciones sobre los orígenes wixaritari son condicionados por su contexto y actualizados a las circunstancias inminentes de los que narran las historias sagradas. El Gringo Rojo, por ejemplo, es una referencia al mismo antropólogo Liffman quien se asoció con la ONG AJAGI para defender las tierras wixaritari. Se trata de un antropólogo que ayuda en los procedimientos judiciales a recuperar tierras con la ayuda de su conocimiento, lenguaje y tecnología especializada. El Gringo Rojo, le cuenta un wixarika en el contexto ritual de una ceremonia de cambio de varas de poder, tomó foto de los títulos virreinales que desgraciadamente se han perdido. El Gringo Rojo, por haber producido copias, se reconoce como figura en la narrativa mítica que está en constante elaboración es un personaje que ayuda a los wixaritari a legitimarse dentro del Estado nacional mexicano, un Estado que se dice pluricultural pero que es dominado por mestizos.

3.3. *Transfiguración ontológica de los otros mediante el tsikwaki*

En ciertos tiempos y espacios de las fiestas destaca la integración de los elementos foráneos que los wixaritari adaptaron a lo largo de su experiencia colonial. En San Andrés Cohamiata la plaza de la cabecera es el espacio que se abre entre la sede del soberano solar *tatuwani* que personifica el poder político religioso y, del lado opuesto, el templo católico que fue apropiado y convertido en una institución indígena de un cristo chico femenino *tanana* y un cristo grande

masculino *tatata*. La plaza está rodeada por edificios de la administración ritual comunitaria y casas que se habitan durante las fiestas que corresponden con las fiestas del calendario cívico religioso que los wixaritari integraron durante el siglo XVIII. Cuando los integrantes de los centros ceremoniales wixaritari de San Andrés se encuentran en la plaza para celebrar estas fiestas es notable que los integrantes intercambian comida basado en el principio de reciprocidad, un intercambio que no incluye el manejo de dinero. Sin embargo, las monedas metálicas se asocian con los santos, la iglesia y la narrativa de la llegada de Cristo. También es frecuente que los wixaritari ofrecen a los visitantes no indígenas productos de su región, subrayando de manera frecuente que todo esto – los tamales, el tejüino y el atole – “son gratis” y “no cuestan nada”. Mientras tanto, la cerveza, el pescado asado, el pozole de puerco, es decir, aquellos productos que proviene de la cultura mestiza es objeto de un trato comercial mediante el dinero. En las celebraciones de la plaza se suelen a combinar las dos formas de intercambio.

Una figura que se presenta en las fiestas de la plaza de San Andrés es el bufón wixarika, el *tsikwaki*. Su función consiste en animar a los participantes a seguir la fiesta, a mantenerlos despiertos y a agregar un toque cómico al evento. Los *tsikwakitsixi* destacan por traer máscaras y un bastón de madera que usan para picar y despertar a los borrachos que se acostaron en el suelo. Además, deben tomar y ser un ejemplo del ánimo para participar con entusiasmo y bromas en la fiesta. Deben permanecer despiertos, borrachos y actuando durante días y noches enteras. Su presencia en las fiestas de la plaza expresa la tentación que los wixaritari sienten en torno a la transfiguración binaria entre cultura indígena y cultura mestiza. Su máscara indica que se antepone una identidad distinta a la identidad indígena wixarika. Mientras que en el pasado se usaron máscaras de madera para entrar en un papel de alteridad, hoy en día se emplean máscaras de hule que encarnan figuras populares de la política o de la industria de entretenimiento como la de Hulk, personajes de lucha libre, King Kong, Frankenstein o Salinas de Gortari. Al ponerse estas máscaras, los *tsikwakixi* domesticar estas figuras de la cultura

mestiza e integran el humor y el entretenimiento televisado en sus fiestas del calendario cristiano.

En una fiesta de Las Pachitas, Naxi Wiyerika (Lluvia de Cenizas) que corresponde al Carnaval, tuve la posibilidad de conversar con un *tsikwaki*. Más bien, él me vio, me identificó como güero gringo y se acercó a hablarme. Se presentó con su nombre y me dio la bienvenida en la comunidad, pero en idioma inglés. Me contó que estuvo de mojado en la Isla de Hawái por un par de años. Rápidamente cambiamos de idioma pues se nos hizo más fácil a ambos conversar en español – una transición de posicionamiento espontáneo. Había muchos wixaritari cerca de nosotros y entonces él sacó una foto de su morral que mostraba un bebé con piel blanca y rasgos físicos occidentales (Ilustración 14).

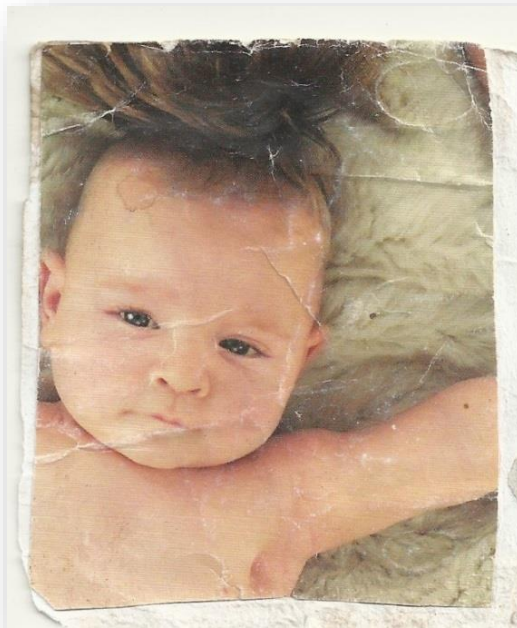


Ilustración 1: Fotografía de un bebé blanco, repartida por un bufón *tsikwaki* en Las Pachitas 2013

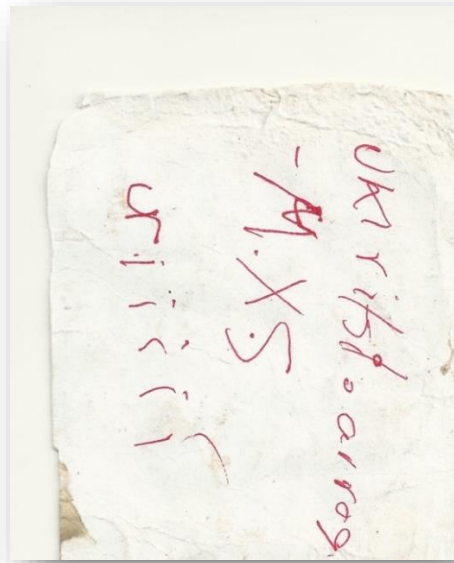


Ilustración 2: Parte trasera de la fotografía de la ilustración anterior que contiene la dirección de correo electrónico de un *tsikwaki*.

El *tsikwaki* me decía que el bebé de la foto era su hijo, mostrándome que él pertenecía a la cultura no indígena de los blancos, es decir, a mi cultura. Se burlaba de mis propias categorías raciales. En su morral guardaba otras fotos que mostraron mujeres semidesnudas tipo modelo que correspondieron a los ideales de la belleza occidental. Todas estas mujeres, reclamó el *tsikwaki*, eran sus mujeres. A través de esta performance me dio a entender que los wixaritari perciben a mi cultura como una cultura sexuada con tendencia hacia la poligamia. Me confirmó que los wixaritari están bien enterados sobre mis valores que legitiman la desnudez y la sexualidad entre un hombre con varias mujeres y se burlaba de ellos. Después de haberme enseñado sus fotos y haberme platicado sobre su experiencia laboral en Estados Unidos, el *tsikwaki* empezó a despedirse de la conversación, pero no me dejó ir sin antes darme un contacto suyo (Ilustración 15). Su nombre puesto en forma de URL con dominio de México. Actuaba como si fuera uno de los visitantes que dejan un contacto para comunicarse a través del correo electrónico. El dominio de México “mx” como indicio de la nacionalidad, así como el empleo

de la escritura son características típicas de los visitantes que llegan a observar la costumbre wixarika.

El *tsikwaki* expresa la curiosidad de los visitantes en torno a la costumbre indígena mediante el empleo de una cámara. El visitante típico de la comunidad quiere tomar fotos a escondidas durante los rituales, a veces se esconden para tomar sus fotos (Ilustración 16).



Ilustración 3: El *tsikwaki* imita y se burla de los visitantes no indígenas.

En otra ocasión, el *tsikwaki* tomó una fotografía al lado de un compañero antropólogo de San Luis Potosí. El *tsikwaki* le regaló esta fotografía (Ilustración 17). Ahí sale un peluche negro al lado de un peluche blanco, motivo que retoma la idea del pensamiento antropológico que propone divisiones raciales absolutos como aquellos del blanco y el negro o el indígena y el no indígena.



Ilustración 4: Una fotografía recién tomada por el bufón *tsikwaki*.

El bufón ritual *tsikwaki* es una figura que encarna la alteridad mestiza mediante la adaptación de su tecnología, sus valores y sus categorías raciales y nacionales. Mediante su imitación dibuja un contraste entre indígenas y occidentales, un contraste que se apoya en las categorías divisorias sobre las cuales se está burlando. Sin embargo, las oposiciones contrastantes no son exclusivas de los no indígenas, los wixaritari organizan el orden simbólico del mundo a raíz de una lucha cósmica entre luz y oscuridad que se plasma en la incompatibilidad de la temporada de sequía y la temporada de lluvia. El juego cómico de los bufones rituales *tsikwakitsixi* es capaz de mediar el contraste originario entre el sol que gana todas las noches contra la oscuridad de la noche.

A lo largo de la investigación etnográfica en la sierra wixarika llegué a conocer un modelo de etnología wixarika distinta a la que se basa en luz y oscuridad. Esta me fue contado en un contexto ritual en un campamento de los peregrinos de Werika San José, un *tuki* de la comunidad San Andrés Cohamiata que acabaron de regresar de su peregrinación a Wirikuta. Ahí me encontré a un *maráakame* cantador y violinista que me explicó el lugar de las distintas etnias en el mundo a través de un peyote que sacó de su morral. “Mira,” dijo, “el centro del peyote somos nosotros, los wixaritari,” apuntando con su dedo índice al centro de la planta. “Los wixaritari fuimos los primeros, luego crecieron los demás,” decía el *maráakame* apuntando ahora a los gajos de la planta.

3.4. Los costos de la costumbre

Las ceremonias y peregrinaciones que el pueblo wixarika tiene que realizar para satisfacer el apetito de sus ancestros tiene costos que los participantes, dependiente de sus cargos, tienen que cubrir. Algunos de los requisitos que se ocupan en las fiestas se siembran o se producen en el rancho y sus campos. El maíz para los tamales, el tejuino y el atole proviene de las milpas que pertenecen al *kie* o al *tuki*. Otros requisitos de la fiesta son frutas, harina de trigo y de maíz para complementar la masa de las tortillas, latas de cerveza, aguardiente, vegetales, frijoles, pasta, etcétera. Además, lo más costoso, se ocupan animales de sacrificio como alimento para ancestros y vivos, y si se trata de una peregrinación se ocupan camionetas y gasolina. Mucho se tiene que comprar a través de tratos que implican transacciones monetarias, es decir, desde la lógica del mercado capitalista. Ya se mencionó que los wixaritari suelen ganar dinero en los campos de la agroindustria en los alrededores de la Sierra o a través de la venta de artesanía. Estas labores implican por lo regular sacrificios a costa de la salud: Como peones en la agroindustria corren el peligro de intoxicarse con pesticidas o fungicidas y muchas veces ni siquiera la empresa facilita dormitorios de manera que los jornaleros agrícolas se tienen que dormir al aire libre sobre el suelo. Por otro lado, la elaboración de artesanía es un trabajo que requiere mucha concentración de los ojos de manera que los artesanos a través del tiempo sufren problemas de la vista. La necesidad de ganar dinero obliga a las familias wixaritari a migrar afuera de las ciudades lo que implica gastos adicionales que consumen parte de lo que se gana. Con estas breves anotaciones creo haber expuesto algunos aspectos que demuestran las contradicciones internas para llevar a cabo *el costumbre* wixarika, aun con la presencia y apoyo de los teiwarixi. Todavía podemos observar las formas como el ritual indígena se lleva a cabo en el contexto de una economía predominantemente capitalista.

El *costumbre* wixarika actualmente se elabora en un contexto de globalización que se caracteriza por el flujo acelerado de información y personas alrededor del globo. Esto quiere decir que la cultura wixarika, como nunca en su historia, se visibiliza a través de sus intermediarios frente públicos globales. Actores interesados y curiosos que se ubican dentro de

estos públicos cuentan con las posibilidades de transferirse y ponerse en contacto con los indígenas wixaritari. La movilidad junto con el deseo hacia lo auténtico se despliega en una demanda creciente a nivel regional wixaritari. La coyuntura en el mercado de la autenticidad enfrenta a los integrantes de los centros ceremoniales con una serie de desafíos que tienen que resolver. A continuación, destacaré las estrategias que llevan a cabo en dos centros ceremoniales para que sus fiestas y peregrinaciones se realicen gracias a las relaciones que establecen en otros dominios. Para la realización de sus actividades ceremoniales ambos optan por integrar a mediadores que cooperan con los jicareros en la tarea de cumplir con todos los requisitos, veremos que hay sutiles diferencias en cada caso.

Xikuakame, un campesino wixarika que habita en un rancho en la comunidad San Andrés Cohamiata, es dueño de un par de chivos y ovejas que pastean en la cercanía de su casa, se encarga de atender la milpa y elabora artesanía junto con su pareja Haweinima. Tiene alrededor de 50 años y desde joven se mudó al rancho de su pareja donde construyó una casa a un costado de su suegro y un par de casas donde habitan otras familias de los descendientes del suegro. Junto con su pareja ha empezado a salir de la sierra con el propósito de vender artesanía en las ciudades. Su primer punto de venta lo establecieron en un hotel en Puerto Vallarta, con el tiempo hicieron amistad con un empresario en Guadalajara. Esta ciudad empezó a desarrollarse como el nuevo punto de venta estratégico para la venta de artesanía. Su amigo les ofreció hospedaje y una señora de Estados Unidos empezó a pedir y comprar artesanía a lo largo de varios años y de manera continua para comercializar en Estados Unidos. Este contacto duradero con una traficante de arte indígena ha sido clave para el éxito que Xikuakame pudo tener como encargado *`irikuekame* en el centro ceremonial Nutuixiya de su suegro, ubicado en una meseta que sobresale de un declive al noreste de la cabecera que baja rumbo a un río que nutre el río Chapalagana. Ingresos continuos y la capacidad de suministrar los productos y las cantidades lo pusieron en la posición de ser elegido para este cargo laborioso. Cuando me lo

encontré en 2015 me contó las cantidades que tuvo que gastar en el transcurso de un ciclo ceremonial.

Los animales para los sacrificios de sangre que Xikuakame donó a los ancestros antes de salir a Wirikuta sumaron 36,000 pesos. La refacción de la camioneta le costó otros 4,000 pesos. Es decir, en los meses que precedieron el viaje a Wirikuta gastó 40,000 (Para poner en relación: salario mínimo de 2015 aprox. 69 pesos diarios). El dinero que tuvo a su disposición en el momento de salir de viaje incluye ahorros y las cooperaciones de los participantes, una suma mayor a los 30,000 pesos. Si se calcula que Xikuakame gastó todo este dinero en la peregrinación y en actividades de la Semana Santa y otras actividades ceremoniales, se suma un gastó de aproximadamente 70,000 pesos para la costumbre ancestral de su centro ceremonial en una sola temporada de secas.

Por el otro lado, el centro ceremonial Tseriekame (Cohamiata) que cuenta con el apoyo del Grupo Teukari – una asociación que se reúne alrededor del aficionado de los wixaritari Gil Rivera - se encuentra una situación distinta. En el año 2013 el Grupo Teukari llegó a este centro ceremonial con una camioneta que traía bienes con un valor de 25,000 pesos, cantidad que equivale a aproximadamente 1,500 horas de trabajo para una persona wixarika que trabaja en la cosecha en los campos agroindustriales. Además, Gil había pagado un camión para 40 personas y un chofer para los cuatro días de la peregrinación. La renta del camión equivale a la cantidad de 10,000 pesos o cientos horas de trabajo en el campo de la agroindustria. En este camión fueron transportados los 25 jicareros del centro ceremonial Tseriekame y algunos de sus parientes.

La fila de peregrinación del centro ceremonial Nutuixiya es menos numerosa y más corta que la fila de Tseriekame. Esta diferencia se refleja también en la extensión física de los dos centros ceremoniales. Los integrantes de Tseriekame logran construir un templo considerablemente más grande que los integrantes de Nutuixiya. Mientras que el *tuki* de Tseriekame abarca aproximadamente 70 personas, en Nutuixiya caben apenas 15 personas.

Cuando se trata de realizar trabajos de mantenimiento a los techos, Tseriekame cuenta con la ayuda de los jicareros de otros centros ceremoniales principales de la comunidad. Por el otro lado, los jicareros de Nutuixiya no reciben apoyo de otros centros ceremoniales cuando se trata de dar mantenimiento y hacer fiestas en su templo. Además, el número de los familiares se redujo hace un par de años por un conflicto en la familia. El mara´akame Antonino y su rancho ya no atienden a las fiestas y decidió construir su propio templo (todavía más pequeño) en su rancho con la ayuda de sus hijos y sus yernos. La larga historia de fricción de los centros ceremoniales en la comunidad wixaritari resulta en una genealogía compleja entre las familias que la conforman. Esta genealogía se manifiesta en una red de intercambios que se realizan mediante el concepto de la deuda entre centros ceremoniales *nauratsixa* que implica la obligación de ofrecer ayuda y entregar materiales a ciertos centros ceremoniales definidos. Este concepto es relevante porque muestra que las deudas no solo se establecen en la relación con los ancestros (Durin 2004:136-141) sino también permean y dan sentido a las relaciones entre los distintos centros ceremoniales.

Enfocamos de nuevo al centro ceremonial Nutuixiya. Como ya se mencionó, Xikuakame consigue el dinero para la realización de la costumbre a través de la venta de artesanía en Guadalajara donde vende sus piezas a un contacto que proviene de Estados Unidos. Ella le entrega los pedidos y especifica los diseños que las piezas deben tener (quitándole así la posibilidad de expresarse artísticamente), Xikuakame recibe los pedidos y los lleva al rancho de su esposa donde reparte el trabajo entre sus familiares. Él les paga los precios que se acostumbran en la sierra a sus productores del rancho y vende las piezas a precios mayores a su contacto de Estados Unidos. Se puede notar a primera vista como el capitalismo permea a las comunidades indígenas. Esto se realiza mediante acuerdos informales, de forma verbal y no por escrito entre la *dealer* de Estados Unidos con Xikuakame. Pero cuando observamos con detalle, este trato comercial convierte a Xikuakame en una especie de patrón y a su unidad doméstica en una especie de maquiladora de arte indígena.

3.5. Transposiciones de identidad en una fiesta Tatei Neixa

En una de mis estancias en la Sierra, Xikuakame me invitó a una fiesta del centro ceremonial donde él ocupó el cargo de *'irikuekame*. Yo vivía en Guadalajara y de ahí tomé el camión para irme a la Sierra a la fiesta de Tatei Neixa (la danza de nuestra madre), una fiesta de tres noches de la temporada seca. Por casualidad, me encontré a Xikuakame en el camión de Guadalajara a Huejuquilla. Me contó que vino a entregar artesanías a su clienta de Estados Unidos. Los dos dormimos en el camión y a las ocho de la mañana llegamos a Huejuquilla. Yo había ahorrado dinero de mi beca para prepararme a este viaje y tenía guardado una parte para comprar regalos para los integrantes del centro ceremonial. En una tienda empecé a llenar una caja de mercado con naranjas, plátanos, cigarros, velas, espagueti, frijoles y otros alimentos básicos

Mientras que pagué mi compra, observé a Xikuakame y como él compraba para la fiesta. Compró literalmente un montón de cosas. Una vez terminada la compra, afuera de la tienda se encontraba mi caja al lado de cinco cajas de él. Mi caja al lado de cinco cajas y varios costales de fruta que compró Xikuakame. Juntos íbamos a la Sierra donde empezó la fiesta algunos días después. Durante la fiesta me preguntó varias veces sobre las cantidades con las que yo había contribuido, recordándome que su compromiso con los integrantes de su centro ceremonial y los ancestros requiere mucho más que una sola caja de comida.

En la fiesta, como carguero *'irikuekame* daba consejos y preparaba a los jóvenes para prepararlos para obtener los cargos. Además, aconsejó a las nuevas parejas recién formadas que se tienen que encargar de las fiestas y de las peregrinaciones, que el costumbre ancestral va a ser una tarea que tienen que cumplir en pareja, aconsejó a los futuros jicareros y familias recién fundadas cómo vivir una vida de acuerdo con los estándares wixaritari, les exhorta a que no tienen que tener más de una pareja, que se tienen que quedar juntos y que tienen que tomar en

serio la costumbre, que se tienen que comprometer y que ser jicarero es una gran responsabilidad, etcétera.

Mi anfitrión Xikuakame estuvo ocupado durante horas hasta que en algún momento se acercó y se sentó conmigo para enseñarme también a mí como vivir una vida correcta. Me indicó que me va a dar los mismos consejos que dio a las parejas jóvenes así que debo quedarme con mi pareja en una relación monogámica y que esto era lo correcto de hacer. Su postura y su manera de hablar me revelaron que no esperaba respuestas mías y que lo mejor que podía hacer era escucharlo con atención, así como lo hicieron los otros que fueron indoctrinados por Xikuakame. Su clase de ética en el contexto de un ritual de fertilidad ancestral contenía buenas porciones de ética católica que se han aprendido a lo largo de la presencia de la misión franciscana en la cabecera. Al menos aquella parte del círculo familiar de Xikuakame y Haweinima que frecuenta a la cabecera San Andrés, la gran mayoría tiene a las monjas en gran estima por proporcionar medicina y ayuda en torno a problemas menores de la vida cotidiana que suelen ocurrir. Aunque su presencia en San Andrés da origen a disputas en determinados momentos, los habitantes que viven en la cercanía de la misión las aprecian por su actitud de caridad. La misión franciscana de la cabecera en San Andrés persigue una estrategia moderada de misionar que no busca que los wixaritari rompan con sus símbolos a toda costa. Aun así, nada de lo que predicán las monjas franciscanas ya es ajeno a los wixaritari que suelen estar en la cercanía del discurso franciscano. En el momento en cual me tocó el indoctrinamiento por parte de mi anfitrión, el futuro *mara'akame* Xikuakame me habló como si fuera sacerdote católico.

A continuación, Xikuakame me contó dos de sus sueños. Sin que nadie más escuchaba me empezó a contar el primer sueño. Este consistió en dos escenas. En la primera escena había una frontera. A un lado de la frontera se encontraron “gringos” que donaron dinero en la forma de billetes. En el otro lado de la frontera estaba la familia de su amigo de Guadalajara, un comerciante exitoso, ubicado en un sendero y agarrando los billetes de los gringos. Segunda

escena: enfrente de una iglesia se encontraban monjas pidiendo limosnas. Al lado de estas monjas apareció, de nuevo, el amigo de Guadalajara y su familia. El amigo estaba cargado de dinero, pero no quería dar limosnas a las monjas. Entonces Xikuakame intervino y le preguntó: ¿Por qué no sueltas nada? -Mostrándose alarmado sobre lo codo que era su amigo. Finalmente, su amigo cambió de opinión y les dio limosnas a las monjas.

En el segundo sueño apareció un cristo gigante de 15 metros de altura que tenía “hambre, pero mucha hambre.” Había otra vez monjas católicas y le dieron un plato chiquito de comida. El cristo se quejó: “¿Por qué me dan un plato tan pequeño?”. Después de haber dicho esto, el cristo ya no tenía nada en su plato y se quedó con hambre.

No recibí una interpretación o una explicación por parte de Xikuakame. Sin embargo, ambos sueños tienen que ver con los modos de intercambio de la sociedad no indígena y con actitudes de retener la riqueza a pesar de que alguien más requiere de ella. Como anteriormente lo aplicaron los *tsikwaki* en semana santa, pero ahora con actitud seria y en un contexto más privado, me acordaba de mis propias categorías, de mi propia codez. A pesar de mi riqueza nada más llené una caja para la fiesta a pesar de la necesidad del centro ceremonial para conseguir todos los bienes para la elaboración de la costumbre.

Al mismo tiempo, en los sueños nos volvemos a encontrar con las figuras de las monjas que son, al parecer, personajes presentes en la vida de Xikuakame. Una vez piden limosnas y otra vez reparten una porción pequeña de comida a un cristo gigante. En esta secuencia se manifiesta un principio de intercambio que no se basa en principios de reciprocidad. Aunque finalmente reciben dinero de un donador rico, alimentan a su cristo con porciones muy pequeñas que no satisface su hambre. Se trata una crítica relativa a los modos de intercambio no indígena, por qué los wixaritari, desde la ideología chamánica, tienen que establecer un intercambio recíproco con sus antepasados y no pueden permitirse retener bienes o dinero para enriquecerse cuando en realidad toda la vida se trata de alimentar y satisfacer a los ancestros. A través de sus episodios Xikuakame construye una narrativa en la cual se legitiman las políticas de

asistencialismo al indígena. En el mundo actual y con los precios elevándose cada año, los wixaritari ya no pueden solos con el apetito de los dioses. Los *teiwarixi* deberían soltar su dinero y dejarlo a los wixaritari para que ellos lo puedan donar a los ancestros y así proporcionar servicios ambientales en forma de lluvia.

En sus dos sueños siempre es su amigo el comerciante de Guadalajara proveniente de Estados Unidos. El marco geográfico que elige para la construcción de su narrativa se caracteriza por su alcance geopolítico abarcador que incluye a Estados Unidos como de éxito en términos económicos. Su narrativa se inclina hacia aquella de los chamanes warao de Venezuela, quienes explicaron la emergencia de una epidemia de cólera dentro de un escenario global donde los Estados Unidos contaminaron el agua con las bombas que tiraron al hacer guerra contra el Iraq (Briggs 2004:170). La narrativa de Xikuakame muestra que recurre a contextos globales cuando se trata de explicar la lógica del capitalismo occidental a su invitado no indígena.

Mientras que seguía dialogando con Xikuakame, se acercó Guadalupe, un “yerno” suyo (un hijo de un hermano de su pareja Haweinima) y se sentó con nosotros. A continuación, sucedió algo curioso. Solo los tres que estábamos ahí reunidos podíamos escucharlo, Xikuakame y Guadalupe empezaron a dialogar, no como lo suelen hacer en 99 % de las ocasiones en su idioma, sino en español. Esto indica que el dialogo que iban a realizar era pensado para que lo entendiera, sin que los demás participantes de la fiesta pudieran escucharlo. Empezaron a dialogar como si fueran comerciantes no indígenas, pero indígenas a la vez. Es decir, hablaron como no indígenas sobre un asunto delicado y propio de los wixaritari, sobre la comercialización de la costumbre. Un indígena que pierde los contornos de su identidad es un no indígena que no tiene escrúpulos para vender su costumbre:

-Xikuakame: Tengo una huerta de peyote para hacer 100 pomadas para vender. La puedo vender en Guadalajara y con [tal persona].

-Guadalupe: Quiero participar en tu negocio.

Silencio de un segundo. Xikuakame acababa de realizar lo que había dicho en medio de una ceremonia íntima del rito sacrificial que se caracteriza por el intercambio sin dinero. Levantaba su cabeza para ver y asegurarse que nadie lo escuchaba. Xikuakame, en su estado de ebriedad, quería mostrarme lo hábil que era para tener ideas de negocios, pero hablar en este momento sobre la apertura de un negocio para vender peyote contrastó con el compromiso que tenía como jicarero de un centro ceremonial. Se arrepintió de haberlo dicho y mitigó lo propuesto:

-Xikuakame: Yo no quiero vender mi costumbre.

Esto lo dijo para enfatizar que se trataba de una broma, de algo que no tiene repercusión en la realidad. Ahora más en un papel de indígena wixarika comprometido con su cultura, admitió que vender peyote iba en contra de los matices de intercambio de la cultura wixarika. Guadalupe seguía impactado por la idea de su pariente y no quería que la idea de vender 100 frascos de pomadapasara desapercibida. Le contradijo con el propósito de relativizar lo dicho:

-Guadalupe: Por vender peyote no vendes tu cultura.

De ahí en adelante empezaron de nuevo a dialogar en su idioma y a reintegrarse a las actividades ritualizadas de la fiesta. Me quedé con la impresión que mi anfitrión y Guadalupe me querían demostrar la complejidad del ser indígena, probablemente para confundirme, para rectificar imágenes conservadoras que los no indígenas tenemos de los wixaritari, para demostrar que son duchos y conocen bien la forma de pensar de los emprendedores foráneos y, lo que resultó clave como recurrencia narrativa fue que jugaran y asumieran la perspectiva de un otro en el contexto del ritual.

3.6. *Venta de la costumbre wixarika*

El centro ceremonial Tseriekame es un centro ceremonial que cuenta con una cantidad aproximada de 30 jícaras y, por lo siguiente, con una cantidad correspondiente de jicareros y parientes que deberían participar en sus ceremonias. Tsinakari, el *írikuekame* del centro, me invitó a una Fiesta Tatei Neixa y con mucho gusto acepté y llegué con mi esposa a observar y participar en ella. Lo que llamó la atención desde el principio era que no llegaron muchos wixaritari. Debido a la cantidad de jícaras que pertenecen al centro, el lugar debería estar repleto de familias provenientes de los ranchos que se vinculan con el centro, pero en realidad había poquitas familias wixaritari. Justo por la presencia reducida de los integrantes del centro ceremonial la presencia de los foráneos, invitados por el *írikuekame* Tsinakari se destacó: Gil del Grupo Teukari con dos de sus amigos, un antropólogo francés, mi esposa y yo. Tsinakari no solo invitaba a un aficionado de la cultura wixarika, sino a varios, a que participaran en la fiesta Tatei Neixa.

La fiesta tomo su curso, ayudé a dividir las partes de una res recién sacrificada con un cuchillo, las mujeres wixaritari prepararon el caldo, el nivel de borrachera aumentó. Se realizaron los bailes en fila y se ofrecieron los primeros frutos, entre los invitados no indígenas ofrecimos cerveza de lata entre nosotros y a nuestros anfitriones. El ambiente era relajado y a gusto, el tiempo avanzaba y de repente me llamó la atención que el otro antropólogo discutía con Gil del Grupo Teukari. Se separaron de los demás y ahí se empezaron a disputar el acceso y la amistad de su amigo mutuo wixaritari Tsinakari. Comprendí que ambos lo consideraron como fuente valiosa de acceso a la vida wixarika y hubieran preferido no compartirla con nadie más. El volumen aumentado de la conversación indicó la severidad del asunto.

Por su lado, Tsinakari obtuvo renombre por ser una persona que no teme mantener amistades con foráneos que buscan el conocimiento de los wixaritari. En una conversación con él me contó que el antropólogo francés tiene tiempo que se queda en su rancho, que ahí le regaló uno de sus caballos y que salen a conocer los paisajes y que juntos fueron hasta el lugar sagrado Te'ekata. Me contó, básicamente, que le está ofreciendo el paquete completo de una aventura

entre indígenas wixaritari que incluye la convivencia con una familia y la introducción al territorio y la cultura. Claro que esto no le gustó nada a Gil del Grupo Teukari y probablemente toda esta conversación era una forma de hacerme entender que yo también podría hacer un trato semejante si se lo pidiese. A partir de la estrategia de presentarse abiertamente como una persona que introduce foráneos a la cultura wixarika genera competencia entre sus contactos no indígenas quienes intentan ganarse su voluntad mediante contribuciones a las fiestas del centro ceremonial.

La inclusión de foráneos a las ceremonias wixaritari puede ahorrar cientos de horas de trabajo y sacrificios que de otro modo tendrían que invertir los jicareros wixaritari. Sin embargo, no todos los centros ceremoniales optan por una estrategia pro-teiwari tan evidente como Tsinakari en el centro ceremonial Tseriekame. Entre los wixaritari el trato con los *teiwarixi* (foráneos) es un asunto delicado que se vive de una manera más discreta. La llegada de un visitante foráneo a un rancho suele ser notado por las familias que viven en los alrededores y genera especulaciones y envidia. Los pobladores de los ranchos están conscientes que los visitantes traen dinero o bienes consigo y que suelen gastarlo con sus anfitriones en un intercambio a partir del cual se les permite participar en su vida cotidiana y festiva y que abre la posibilidad para enterarse de historias y secretos de su cultura. Los wixaritari que reciben a sus contactos no indígenas corren el riesgo de ser culpados por parte de los ranchos contrincantes por “vender la cultura”, es decir, por la monetización de una cultura que se basa en el principio de la reciprocidad. Tsinakari puede presentarse públicamente y sin escrúpulos como anfitrión de foráneos solo porque cuenta con el respaldo de toda una serie de cómplices en su centro ceremonial que, al mismo tiempo, son los beneficiados de su proyecto.

3.7. Conclusiones

Titulé este capítulo “El reflejo de los otros en el ritual en la esfera ritual wixarika” para exponer y reflexionar en torno a la inquietante y cada vez más normalizada presencia de *teiwarixi* (no indígenas) en el costumbre ritual de este pueblo. Dicha presencia y participación es emblemática de tipo de intercambios y alianzas que se llevan a cabo en un mundo globalizado, el cual no supone la desaparición o extinción de estas expresiones culturales, sino la puesta en marcha de distintas estrategias que a lo largo de esta tesis hemos analizado bajo el concepto de formación de públicos. Las transacciones o intercambios que vinculan a estos dos sectores de la sociedad reitera una y otra vez el relato de la alteridad y en cierto sentido expresa nítidamente los conflictos implícitos en las relaciones interculturales. Varias aristas que hemos destacado nos muestran un conflicto que no se reduce a las relaciones interétnicas; aunque los conflictos territoriales con los mestizos ganaderos y al interior del propio pueblo wixarika continúan apareciendo como telón de fondo de las afirmaciones identitarias, el escenario nos muestra un desplazamiento en donde la reproducción del costumbre adquiere un papel central en la competencia por prestigio al interior de las comunidades y al mismo tiempo, se destaca una nueva competencia entre los *teiwarixi* para acceder al mundo de los bienes simbólicos de este campo o esfera.

Aunque las prohibiciones y prescripciones delimitan el campo de las relaciones interculturales, los wixaritari, exhiben una gran habilidad diplomática para adecuar y reinterpretar las normas y permitirse licencias y favores en su propio beneficio. Si bien esto es parte del carácter y habilidad personal, podemos hablar de una disposición cultural, de una idiosincrasia que les permite ser buenos artesanos, buenos comerciantes y al mismo tiempo buenos para la política en sus relaciones con los no humanos, con sus ancestros.

Lo anterior nos proporciona una idea del carácter performático del ritual, que se transforma pero no pierde de vista los aspectos fundantes de la relación con esos otros. Por ejemplo, las ceremonias nocturnas en los *tuki* para evocar las características primordiales que instalan un tiempo y espacio pre-contacto, en el cual se cortan las relaciones con la cultura

mestiza o *teiwari*. El gringo rojo, un académico conocido, es una figura que adquiere evocaciones casi míticas al asimilarlo como un aliado por haber sacado copias de los títulos virreinales. Esto viene a colación si consideramos que los públicos de los wixaritari no forman una masa homogénea y que sus distintos perfiles, profesiones y grado de conocimiento de la cultura los posiciona de manera diferenciada en esa relación intercultural.

Mientras que en los rituales se produce una frontera étnica que divide a los wixaritari del resto de los humanos, al mismo tiempo logran a transferirse en sus otros. Se mostró el bufón ceremonial *tsikwaki* de Semana Santa que reproduce una serie de papeles que originan en nuestra cultura occidental: el migrante laboral, el hombre macho que dispone de una serie de mujeres altas, flacas y semidesnudas, el turista que toma fotos dejando su correo electrónico y, finalmente, a partir de su máscara, una figura tipo payaso retomado de una película de terror. Pero no solo el *tsikwaki* se apropió de la alteridad en el contexto del ritual, en el centro ceremonial de mi anfitrión Xikuakame, en una fiesta Tatei Neixa, él y su yerno elaboraron una escena donde adoptaron el papel del emprendedor que planea un negocio de venta de peyote, mientras que en otra fiesta el wixarika Tsinakari se presenta como guía de turistas que se dedica a recibir a foráneos en su rancho ofreciéndoles paseos a los lugares sagrados. Estos fragmentos muestran que los wixaritari abren su cultura a los *teiwari* conforme mejor les parece y de acuerdo con su posición en la estructura social. Eso también crea una situación de encuentro con el otro, bajo sus propios parámetros.

Mientras que los no indígenas muchas veces tratan de adaptar un papel de un indígena prototípico en la interacción intercultural tratando de hacerse nativo (*going native*), los wixaritari nos muestran que son mucho más flexibles en su toma de posiciones, que disponen de una flexibilidad que se crea a partir de la construcción de modelos de purificación que se encuentran en necesaria y continua rebatinga en la traducción cultural y en la relación ontológica.

En este capítulo también fueron expuestas las estrategias que dos cargueros *ʔirikuekame* aplican en sus centros ceremoniales para cubrir los costos elevados de las fiestas y peregrinaciones a los puntos ancestrales *kakauyarixi*. Xikuakame tiene una relación informal con una vendedora de “arte indígena” de Estados Unidos que le encarga piezas bordadas y tejidos con diseños predefinidos. Xikuakame reparte los pedidos de su contacto entre los miembros de su rancho y otros ranchos de lazos parentales, convirtiéndolos en maquiladoras de producción artesanal. Debido a su posición de intermediario dentro de una cadena de valor monetaria que se está creando entre la sierra wixarika y Estados Unidos, Xikuakame puede generar ingresos que no solo alcanzan para pagar a sus productores, sino también para quedarse con el plusvalor que utiliza para elaborar con ellos las ceremonias y peregrinaciones del centro ceremonial que los encuerda.

En el centro ceremonial Tseriekame el *ʔirikuekame* Tsinakari apuesta a establecer tratos con el Grupo Teukari – una organización en apoyo a la costumbre wixarika – y otros aficionados que buscan participar en la costumbre wixarika. Mientras que atrae a una serie de amigos foráneos con la promesa de introducirlos a la cultura, siembra una especie de competencia entre sus invitados que persiguen los mismos fines. Tratando de obtener ventajas, se muestran bondadosos con su anfitrión y las familias que se reúnen en su centro ceremonial de manera que se potencializa la contribución de bienes hacia el costumbre. Este asistencialismo reconfigura la vida en los ranchos en la medida en que sus integrantes no tienen que salir de la sierra para generar ingresos en los ámbitos de trabajo asalariado.

A través de los sueños que me platicó Xikuakame, los foráneos *teiwarixi*, a pesar de su codez, deberían proporcionar dinero y bienes a los wixaritari para que ellos puedan seguir rezando, cantando y danzando para que no le falte la fertilidad y la lluvia a la humanidad entera. Debido al hecho que no todos los centros ceremoniales cuentan con asistencia que les permite financiar la costumbre mediante los contactos foráneos, algunas familias, si intentan reproducir el costumbre ancestral con sus propios medios, aunque esto significa la migración en las

plantaciones tabacaleras en condiciones laborales precarias, lo que produce un conflicto entre los wixaritari que pueden activar sus contactos no indígenas y quienes no cuentan con el apoyo de algún foráneo. Estos conflictos suelen manifestarse en acusaciones sobre la venta indebida de la costumbre o en reproches de brujería, lo que contribuye a la inseguridad y la hostilidad que caracteriza las relaciones entre ranchos contrincantes.

El costumbre se basa pragmáticamente, de acuerdo con la ideología chamánica, en el principio de la reciprocidad entre vivos y ancestros. A lo largo de este capítulo he expuesto que la reciprocidad se produce en la dinámica de los contactos interculturales y esto, paradójicamente ha venido a fomentar la competencia entre centros ceremoniales.

Los *mara'akate* no intervienen, ni se oponen a la reciprocidad que implica la globalización. Suponemos que la admiración que sus públicos manifiestan por esta cultura, posee un valor propedéutico ante los jóvenes que se encuentran en el espacio liminal y que en algún momento se cuestionan su adhesión a las prácticas rituales, pero que, al mismo tiempo encuentran nuevas vías de realización en la demanda del público wixaritari dentro del mercado espiritual de la autenticidad.

4. Continuidad y fricción entre los aliados de los wixaritari

El presente capítulo rastrea las estrategias que los huicholeros emplean con el pueblo wixaritari en la realización de sus proyectos con el pueblo wixarika y cómo el contacto con los wixaritari les facilita la formación de públicos en sus contextos sociales no indígenas. El propósito es captar un proceso de consolidación de una serie de admiradores que colaboran con la lucha indígena desde Guadalajara para llegar a ser aliados claves que institucionalizan sus proyectos en apoyo al pueblo wixarika en el marco de ONGs. Su posicionamiento en torno al pueblo wixarika lo ubican en oposición a la actividad indigenista que operaba en la región indígena Gran Nayar cuando empezaron a realizar viajes a la Sierra. El proceso que aquí se describe con el propósito de indagar la formación de los públicos no indígenas de los wixaritari toma su punto de partida a finales de la década de 1960 y principios de 1970. Las protestas estudiantiles, la radicalización de estudiantes, y la matanza de Tlatelolco dan cuenta del fastidio que los jóvenes sentían en torno a las instituciones políticas mexicanas. Tras la fuerza brutal que el gobierno aplicó contra los estudiantes, su confianza en el poder central y la clase política disminuyó, sus representantes siempre serán parte de un régimen de poder incapaz de impartir justicia y asegurar la igualdad de condiciones y oportunidades entre todos los ciudadanos. Frente a un descalabro tras otro, la violencia y cerrazón del Estado para dialogar y buscar vías alternativas de democratización de la sociedad, algunos sectores juveniles voltearon hacía el movimiento hippie que prometía un cambio a través de una ética pacifista y que dejaba espacio para el crecimiento personal sin estar atado a los tabús y las convenciones morales de una sociedad anquilosada. Esa búsqueda coincidió en cierta forma con los viajes y giras que el presidente Luis Echeverría llevaba a cabo para difundir los programas de asistencia social a las zonas rurales e indígenas, pues hizo visibles las culturas de pueblos aislados asentados en remotas regiones serranas del país. En este contexto empezaron a llegar a la Sierra Wixarika aquellos jóvenes curiosos y con ganas de participar en una transformación, quienes

posteriormente iban a fundar Organizaciones No Gubernamentales (ONGs) que comenzaron a colaborar con los wixaritari desde sus sedes en Guadalajara, creando una agenda mucho más ajustada a las problemáticas locales en contraste con los programas oficiales. Esto que inició en la década de 1970 se mantiene hasta hoy en día y acaso hoy tenemos una agenda más compleja, que abarca muchos más problemáticas.

En el ejercicio de ubicar en su ontología a los wixaritari desde la ciudad, los admiradores de los wixaritari asumieron ciertas características espacio-temporales que a la postre resultarían fundamentales para construir un imaginario en torno a ellos. Mientras que las wixaritari fueron geográficamente localizados en sus comunidades indígenas de la periferia, llama la atención que el pueblo indígena fue pensado como un pueblo que pertenece a un pasado. Estos posicionamientos siguen a la tradición indigenista, plasmada en la literatura académica y periodística, cuando no de corte novelístico los indígenas han sido enmarcadas como alocronías (Fabian 1983), es decir, como un sector de la sociedad atrapado en el pasado. Los pueblos indígenas tienen que salir del pasado a través de la educación (Sáenz 1992 [1936]) que actualiza a los indígenas y los prepara para participar con éxito en el proyecto de una nación mexicana unida, capaz de prevalecer entre las demás naciones (Molina Enríquez 2004 [1909], Gamio 1916, Vasconcelos 1948 [1925]). Mientras los grupos indígenas vivos eran redescubiertos por obra y arte de la política indigenista integracionista, la arqueología mexicana dirigió su enfoque a la reconstrucción del pasado prehispánico a través del descubrimiento de centros civilizatorios prehispánicos y la apertura de sus hallazgos al público y en particular al turismo (Caso 1978 [1953]). La labor arqueológica contribuyó a la construcción del indígena como algo que tiene su lugar en el pasado, algo que se puede mostrar con orgullo a los públicos nacionales e internacionales, mientras los indígenas vivos fueron pensados como “problema” (Molina Enríquez 2004 [1909]) en el proceso de la consolidación de la nación. Sus aldeas y estilos de vida marcados por el abandono no tenían las propiedades estéticas dignas de la preservación o admiración, salvo los aspectos de su cultura que podrían folclorizarse, el desfase lingüístico y

el rezago educativo que padecían los inhabilitaba, de entrada, para considerarlos como interlocutores dignos, reales y capaces de legitimar su posición bajo el desarrollismo y la modernización. Entre menos tecnologizados y preparados para contribuir a las redes económicas más amplias, mayor el atrapo en el pasado que se les contribuía.

El gobierno populista de Luis Echeverría (1970-1976) quería sacar a los wixaritari de su rezago a través del Instituto Nacional Indigenista (INI) que iba a implementar el Plan HUICOT que consistía en una serie de proyectos de desarrollo socio-económico. El hecho que el INI iba a entrar a una de las zonas serranas más olvidadas del país para civilizar a sus indígenas impactaba fuerte en los medios de comunicación. El escritor y periodista Fernando Benítez escribe que se encontraba en el estado de Yucatán, cuando se enteró en un periódico que en el Occidente de México el gobierno federal buscaba la realización de tal proyecto (Benítez 1994 [1968]). Esta noticia le llamó la atención de manera que se trasladó al Occidente de México con el propósito de cubrir periodísticamente los eventos que acompañaron la ejecución del Plan HUICOT (nombrado así por la iniciales de los pueblos que serían beneficiados: huicholes, coras, y tepehuanos).

Algunos de mis colegas subrayan las deficiencias y el carácter violento del Plan Huicot y no me queda otro de conformarlo. A pesar del optimismo inicial de las organizaciones involucradas, se presentaron “problemas de corrupción, clientelismo político y desvíos de recursos por parte de funcionarios locales e indígenas encargados del manejo de los fondos destinados a las comunidades, así como de dependencias oficiales que justificaban gastos excesivos si se consideran las obras realizadas en las comunidades indígenas de la región.” (Téllez 2011:200) En 1974 el Plan HUICOT dejó de funcionar y las responsabilidades fueron divididas entre Centros Coordinadores que atendieron a un solo grupo indígena cada uno (Arévalo 2007:65) sin haber logrado una mejoría ni en lo productivo ni con relación a condiciones de bienestar. Sin embargo, la canalización de recursos financieros a las comunidades indígenas contribuyó a que los funcionarios indígenas, sobre todo los Comisarios

de Bienes Comunes, se convirtieron en los principales intermediarios entre las instituciones gubernamentales y las comunidades indígenas. Esta revalorización contribuyó al faccionalismo de la organización social de las comunidades wixaritari (Téllez 2011; Torres 2000, 2009).

Se puede hablar de una genealogía del indigenismo en esta región, con sus diferentes etapas, actores e impactos; no hay duda que el Plan HUICOT detonó una serie de procesos de cambio sociocultural y que esto fue el arranque para la emergencia de los wixaritari como grupo ancestral, exótico vinculado a la cultura del peyote, una cactácea sagrada, mágica y con propiedades psicoactivas, que ha jugado un papel determinante en todo este proceso.

Para Benítez y el público emergente de los wixaritari le pareció excepcional la realización de un proyecto de gran envergadura de desarrollo en la sierra wixarika por ser una de las últimas oportunidades donde se puede observar como un pueblo de guardianes de una cultura prehispánica reacciona frente a la introducción de nuevas tecnologías y conceptos. Para el escritor de *Los Indios de México*, esta era una excelente oportunidad para registrar el impacto y los resultados de este proyecto tipo experimento. Sus reflexiones con el paso del tiempo nos resultan muy superficiales; nunca imaginó el efecto de las carreteras, el paternalismo, la mercantilización de la economía y el estrechamiento de los lazos sociales de todo tipo entre los wixaritari y los distintos agentes de la sociedad nacional e internacional.

4.1. El Centro Coordinador Cora Huichol

La zona indígena Gran Nayar ha sido identificada estadística como una de las regiones con mayor grado de marginación en cuanto productividad económica. El Plan HUICOT partía de la idea de que los indígenas requerían de una chispa de encendido para convertirse en una fuerza productiva capitalista. Una vez que se les mostrara como manejar un negocio, los indígenas se encargarían de su mantenimiento. Aunque otros teóricos refinaron y regionalizaron esta

propuesta, la meta de la acción indigenista trataba de mostrar que el problema indígena tenía solución y empezó a lanzar, a través del Centro Coordinador Cora Huichol, una multitud de proyectos que incentivarían el espíritu emprendedor de los indígenas.

En El Centro Coordinador Cora Huichol entabló los proyectos de desarrollo socioeconómico en los poblados indígenas serranos con personal que reúne la figura del antropólogo y burócrata. El perfil de los egresados de la Escuela Nacional de Antropología e Historia fue diseñado para ir a trabajar en las dependencias del INI en la administración de los proyectos de la política indigenista (Olivé 2000:223). La región del occidente de México se proyectó de acuerdo con la teoría de las regiones de refugio, que fue desarrollada por uno de los principales líderes de la política indigenista Gonzalo Aguirre Beltrán (1908-1996). Las regiones de refugio, de acuerdo con esta teoría, no están completamente aisladas, pero ocupan una posición de satélite alrededor de un centro mestizo atractivo por su actividad económica. La desigualdad entre población indígena y población mestiza son el legado de la historia colonial y la acción indigenista debe aspirar a erradicar esta desigualdad mediante el desarrollo de las regiones indígenas, mediante su acercamiento a la sociedad nacional que logró la adaptación de un estilo de vida y economía occidental. Las iniciativas correspondientes se deben implementar en un lugar central y frecuentado por los indígenas. De ahí, el progreso se va a difundir hasta los lugares más retirados, de la ciudad hacía el campo, como una gota de agua que se prolifera en un tejido por causa del efecto capilar.

La migración, en lo particular la que lleva del campo a la ciudad, es un mecanismo de integración social en el sistema capitalista de clase abierta. Los migrantes, al trasladarse a la ciudad, cambian de ocupación y, al propio tiempo, ascienden en la escala social; cuando el proceso de crecimiento económico es violento, los caminos para el ascenso se facilitan por la fluidez con que operan los mecanismos de capilaridad o movilidad sociales. La migración acarrea consigo elementos que alteran la estratificación tradicional

no sólo en la sociedad nacional, donde el proceso es más aparente, sino, además, y muy principalmente, en las regiones de refugio. La estratificación indoladina en esas regiones es un sistema de castas; la circulación de personas la resquebraja cuando salta las defensas que aíslan el chef-lieu regional y pasa a establecer relaciones abiertas en los centros de atracción de las regiones desarrolladas (Aguirre Beltrán 1967:85).

El lugar indicado para poner en práctica la teoría indigenista difusionista fue San Cristóbal de las Casas en Chiapas. Una ciudad con actividad comercial viva y prospera, rodeada por asentamientos indígenas que la frecuentan con el objetivo de realizar comercio. Ahí se fundó el primer Centro Coordinador en la década de 1950. Sin embargo, en el occidente de México se presentó un panorama geográfico distinto. No había un solo centro urbano que conectara toda la región indígena Gran Nayar, sino varios (Ilustración 9), lo que dificultaba la decisión en donde instalar el Centro Coordinador. En 1960 (Reed 1972:57) o en 1961 (Guillermo de la Peña 2001:99) - las fuentes proporcionan fechas distintas - el Centro Coordinador Cora Huichol abrió sus puertas en Mezquitic, la cabecera del municipio con el mismo nombre, un asentamiento entre pueblo y ciudad, ubicado no directamente en las faldas de la Sierra, sino a una distancia considerable. Por las dificultades que los encargados del Centro enfrentaron al estar en un lugar que no ofrecía ventajas de ningún tipo para la operación de proyectos en la Sierra, se decidió trasladarlo a Tepic, capital de Nayarit, ubicado en el flanco occidental de la Sierra. La realidad extrajo las debilidades de la teoría de Aguirre Beltrán.

Las aeropistas recién construidas (Ilustración 10) junto con las avionetas del INI eran una red de transporte eficiente para llegar y salir de la Sierra. Mediante las avionetas se transportaron el personal del INI pero también algunos miembros del público que querían conocer de cerca a los wixaritari y la acción indigenista en sus comunidades, entre ellos autores, viajeros y curiosos que querían presenciar el momento histórico en el cual los wixaritari,

figurados como el pueblo más resistente al cambio, finalmente fue puesto en contacto con la civilización mestiza.

Una vez que el Centro Coordinador se ubicó en Tepic, Nayarit fueron habilitadas rutas de vuelo que trasladaban en sencillas avionetas a indígenas y no indígenas en uno y otro sentido. Esto no puso fin a los demorados traslados en camionetas y camiones por las carreteras de terracería, pero haría mucho más fluido y expedito el proceso de visibilidad del grupo hacia al exterior. Los wixaritari establecieron canales de comercialización, se conectaron con intermediarios en las ciudades para poder vender sus cuadros de estambre y chaquira, sus aretes y pulseras, cuando no los vendían directamente en las plazas y mercados y a las afueras de los museos. Al pasar de las décadas esta forma de mercar se tornaría una actividad preponderante para muchas familias wixaritari.

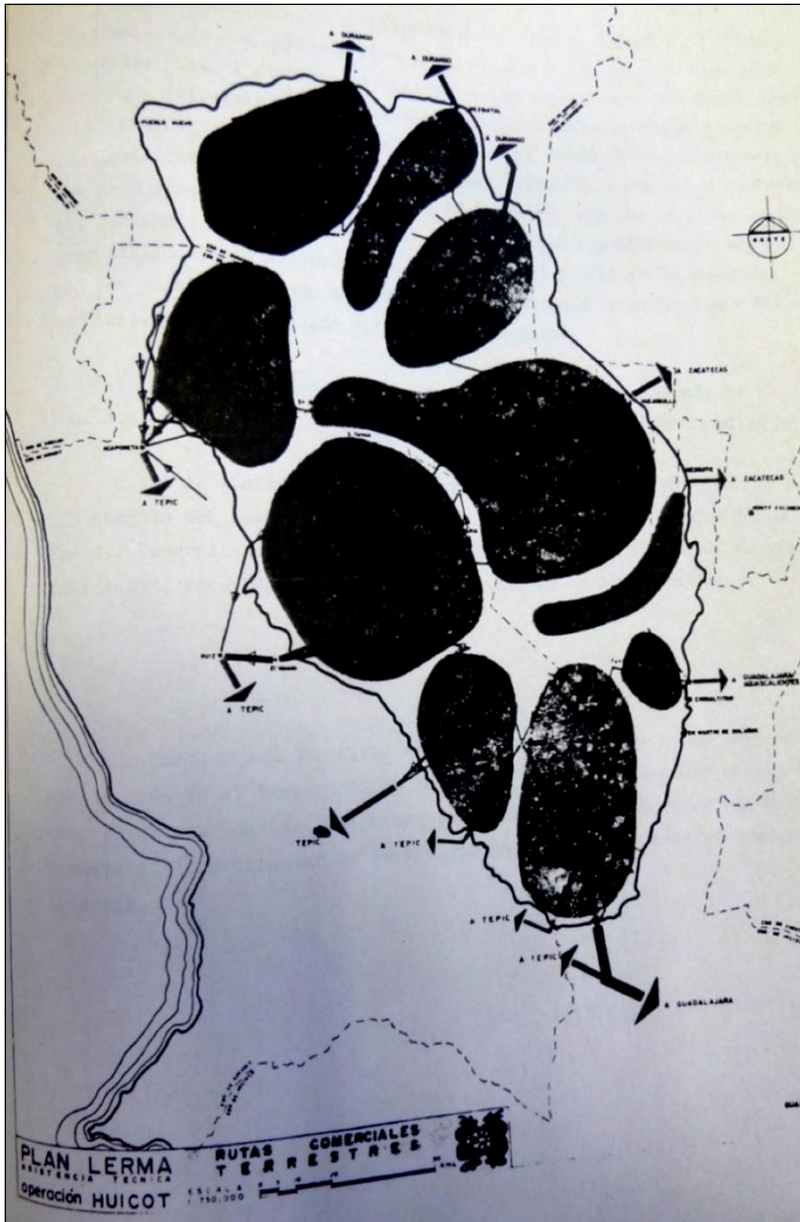


Ilustración 5: Rutas comerciales de la región HUICOT. No hay un solo centro que conecta a la región indígena HUICOT, sino varios. Una situación distinta a como se presenta en San Cristóbal de las Casas y sus alrededores. Fuente: Plan HUICOT: Programas de actividades de las dependencias participantes para 1971 publicado por la Secretaría de la Presidencia Oficialía Mayor.

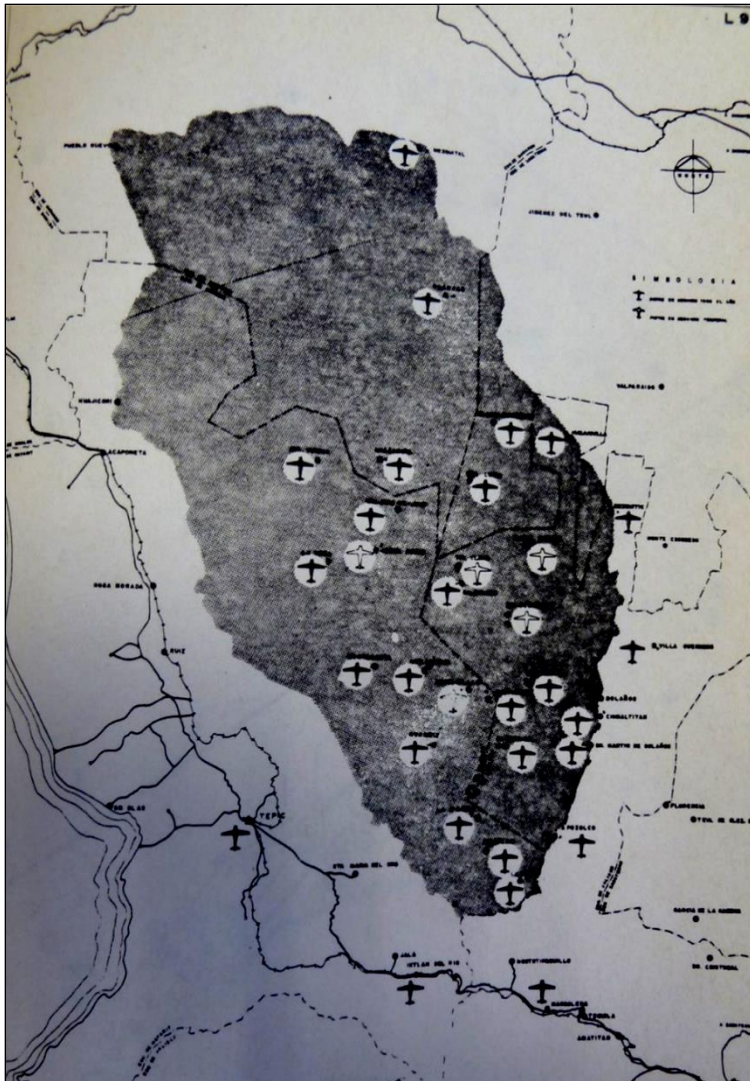


Ilustración 6: Las pistas de aterrizaje fueron construidas durante la década de 1960 y principios de 1970 y forman parte de mejoras infraestructurales que fueron realizadas en el marco del Plan Lerma/Plan HUICOT. Fuente: Plan HUICOT: *Programas de actividades de las dependencias participantes para 1971* publicado por la Secretaría de la Presidencia Oficialía Mayor.

Una estrategia que implementó el INI para promover la aculturación de los wixaritari fue la formación de promotores bilingües quienes recibían educación en lenguajes y tecnologías agrarias, en contabilidad y primeros auxilios con la idea de que posteriormente aplicarían su conocimiento en las comunidades de la Sierra (de la Peña 2001:101). Opuesto a lo que se esperaba, los pocos promotores indígenas bilingües que cumplieron con el perfil de ingreso, al regresar a sus comunidades sentían hostilidad de sus vecinos y familiares y no era difícil que regresaran a su estilo de vida anterior y ya no se podían distinguir los promotores de los demás habitantes wixaritari (de la Peña 2001:102). Mientras que el INI infructuosamente trataba de

inducir a los wixaritari hacía la intensificación de su productividad económica mediante la conversión de jóvenes adultos en promotores bilingües, había indigenistas que buscaron la integración a las actividades religiosas del pueblo indígena como proyecto personal aparte.

Salomón Nahmad, El director del Centro Coordinador entre 1968 y 1971, se posicionó frente los wixaritari no únicamente en su papel de antropólogo y burócrata del INI – una posición híbrida en sí – que promovía el cambio, sino también como una persona curiosa que admiraba a los wixaritari por reproducir una cosmología ancestral. Su caso muestra que el proyecto indigenista del Plan HUICOT le facilitaba el contacto con *mara'akate* (chamanes) (Ilustración 11,12) y sus poderes espirituales mientras formaba parte de un proyecto de ideología izquierdista, en cuanto el INI como contenedor de una elite progresista que buscaba la abolición de la herencia colonial.



Ilustración 7: Salomón Nahmad (izquierda), el director del Centro Coordinador Cora Huichol entre 1968 y 1971 fue responsable para la coordinación de los proyectos de desarrollo socioeconómico en la sierra wixarika mientras participaba en los rituales. La fotografía fue tomada por Peter Furst, Universidad de California en Los Ángeles. Fuente: Furst 2006:95.

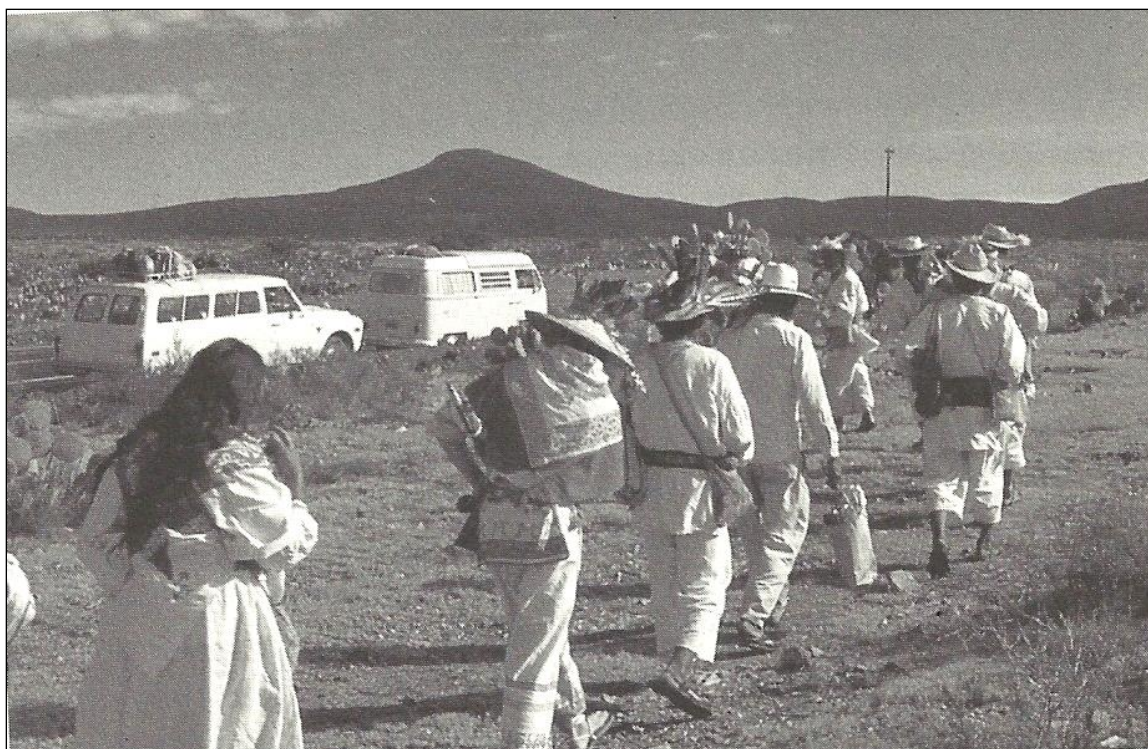


Ilustración 8: El INI y Peter Furst proporcionaron vehículos para la realización de una peregrinación a Wirikuta. Foto tomado por Peter Furst. Fuente: Furst 2006:79

Yo empecé a trabajar con Julio de la Fuente a un lado en su escritorio y el me empezó a guiar así “haber léete eso y hazme un resumen del libro, ahora esto, ahora te vas a dedicar a revisar la revista cuadernos agrícolas e industriales de México que era de, de la izquierda más radical era la revista más, es decir de inmediato me situó en una posición de izquierda es decir al INI no podían entrar los conservadores y los reaccionarios al INI entraba la gente progresista de México los jóvenes progresistas y fue muy interesante esta, esta primera experiencia con Julio de la Fuente y al poco tiempo el me invitó a su casa y discutíamos teóricamente y aplicadamente que hacer con el tema (entrevista a Nahmad realizada por Margarita Sosa 2011).

La iniciación chamánica de Salomón Nahmad se tiene que entender como un regalo que los wixaritari ofrecen a las personas que apoyan sus intereses culturales y territoriales ya que los indigenistas del Centro Coordinador Cora Huichol proporcionaron asesoría jurídica a los wixaritari en su lucha contra los invasores mestizos de sus tierras. Mientras que muchos de los

proyectos que el INI realizó en las comunidades indígenas no fueron aceptados por los habitantes, el apoyo en la lucha agraria por el territorio realmente servía a los intereses de ambas partes. Los wixaritari obtuvieron herramientas para la defensa territorial, los indigenistas que los apoyaban fueron recibidos con respeto en las comunidades y al mismo tiempo podían satisfacer sus curiosidades personales en torno al chamanismo wixarika.

La colaboración que se estableció entre INI y las comunidades wixaritari fue otra noticia que levantó preguntas y preocupaciones, específicamente en las dependencias del gobierno estatal que respaldaron empresas y ranchos mestizos que sí lograron sacar provecho de los recursos en la Sierra. ¿Será que los progresistas del INI capacitan a los wixaritari a levantarse contra la hegemonía mestiza? La educación y la formación de promotores bilingües entre los wixaritari era vista como un acto de emancipación indígena que podría terminar en una erupción de violencia contra los mestizos que se adueñaron de sus tierras. El hecho que los progresistas de la izquierda despertaron a los wixaritari de su sueño en el pasado no cabía en la ecuación de los gobernadores mestizos, la visibilidad que se produjo en torno al conflicto agrario no les convenía ni a ellos, ni a los invasores. Por el otro lado, los mismos indigenistas proyectaron a los wixaritari sus esperanzas para lograr el cambio hacía la descolonización y la justicia, nutriendo el imaginario no indígena que consideraba a los wixaritari como fuente de inspiración nacional, para un proyecto de nación que recuperara sus raíces indígenas.

Y entonces allí también empezamos la educación bilingüe, los primeros promotores indígenas los formamos de coras y huicholes los formamos allá en Mezquitic y luego ya me fui también el gobernador de Jalisco se enojó conmigo porque dijo que yo estaba armando indígenas guerrilleros en la Sierra, así le escribió al maestro Caso y mandó al ejército a checar si no estaba yo formando guerrilleros, me hubiera gustado formarlo como guerrilleros pero no era la salida porque yo lo discutí con Julio de la Fuente, por la violencia nunca, el cambio social tiene que venir pacíficamente, nunca por la violencia aunque a ratos se exaspera y dan ganas de... (entrevista a Nahmad realizada por Margarita Sosa 2011).

Tras la crisis financiera que México sufrió a partir de 1973 (Meyer 1994:175) y la subordinación del INI a COLPLAMAR (de la Peña 2001:104), la política indigenista perdió influencia en las comunidades wixarika. En 1973 Salomón Nahmad se cambió a la Secretaría de Educación Pública donde seguía trabajando en la educación laica y bilingüe entre pueblos indígenas a pesar de que el presidente López Portillo le aconsejó “acabar con los dialectos [lenguas indígenas]” (entrevista a Nahmad realizada por Margarita Sosa 2012). Lo que fue un chiste que se burlaba de los indígenas revela la preocupación por un posible levantamiento indígena. Mientras que López Portillo prefirió dejarlos en el rezago donde no pueden incomodar al resto de la población, la élite progresista trataba hacer uso de este potencial en su intento de crear una sociedad más justa.

El contexto de la presidencia populista de Echeverría quien trataba de atraer a los radicales de las ciudades al campo y una situación económica favorable facilitaba al INI la imposición de su estrategia en la Sierra Wixarika. A pesar de que muchas de las medidas no resultaron de ninguna utilidad para los wixaritari, la acción indigenista traía consigo algunos efectos de sinergia que wixaritari e indigenistas podían aprovechar a su favor. La creación de aeropistas y de un Centro Coordinador aproximaba las comunidades indígenas a la ciudad Tepic lo que facilitaba el acceso de los wixaritari a los mercados de la región costera, mientras que los indigenistas y otros curiosos podían acceder a las comunidades a través de las conexiones aéreas lo que facilitó la colaboración en materia agraria y el acceso por parte de los curiosos a las comunidades indígenas. Lo que logró el Plan HUICOT no era la conversión de los wixaritari en fuerzas productivas del capitalismo sino una creciente visibilidad del pueblo en los medios y un aumento en la interacción con públicos que se acercaron a los wixaritari con el motivo de buscar algún tipo de colaboración con ellos.

4.2. Instituciones indigenistas y tecnología en la Sierra

Wixarika

En las siguientes páginas se examina el debate que surgió entre indigenistas y activistas de los ONGS en Guadalajara a partir de una carretera que el INI construyó en el transcurso del Plan HUICOT para acercar la comunidad Tateikie San Andrés Cohamiata a la ciudad Huejuquilla ubicado al flanco este del Gran Nayar. El debate responde a una pregunta que surgió en México junto con la política indigenista de la década de 1940: ¿Qué hacer con los indígenas del país?

La construcción de la carretera Huejuquilla – San Andrés Cohamiata no fue la primera intervención que se realizó en la región indígena de los wixaritari. Las publicaciones del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) a partir de finales de la década de 1940 por Joseph Grimes y John McIntosh sugieren que había un indigenismo cristiano que buscaba la evangelización de los indígenas a través de su educación y alfabetización. Aunque no siempre se sabe dónde los lingüistas llevaron a cabo su recolección de datos y si había algún tipo de inversión o intento de promover el desarrollo tecnológico, bien se sabe que se dirigieron a sus públicos. Grimes y McIntosh asumieron que sus estudios lingüísticos podrían resultar útil para los siguientes grupos de personas: “los indígenas que quieren aprender el castellano; los oficiales, maestros, comerciantes y misioneros cuyas responsabilidades exigen el dominio del idioma; y en fin los lingüistas y antropólogos, quienes quizás más valdrán del contenido [del libro]” (McIntosh y Grimes 1954:iii). Lo que sugiere esta cita es la intención de los lingüistas: Alfabetizar a los indígenas por un lado, proporcionar conocimiento lingüístico a los públicos no indígenas por el otro y en síntesis preparar el terreno del acercamiento cultural exitoso e informado para quienes quieren entrar en contacto con los indígenas wixaritari.

El Estado a través de la Secretaría de Educación Pública (SEP) mostró presencia en la comunidad indígena San Sebastián. La labor de los profesores consistió en el intento de crear

escuelas primarias y la educación y alfabetización de niños y niñas para lograr su anexión a la cultura nacional. Esfuerzos adicionales de la Secretaría buscaron civilizar a la población indígena mediante la producción de libros y la educación de un potencial público lector alfabetizado. Igual que el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), la Secretaría de Educación buscaba la educación y la alfabetización de los habitantes indígenas de la región. Por tal razón patrocinó los proyectos editoriales de los misioneros lingüistas del ILV (McIntosh y Grimes 1954:113). Las cartas que el profesor Inocencio Ramos dirigió al director de la Secretaría en Guadalajara desde la comunidad indígena San Sebastián indican que los wixaritari estaban de acuerdo con las iniciativas de construir escuelas en su territorio. En cambio, esperaron protección por parte de las instituciones estatales en los conflictos violentos que tuvieron que luchar contra los mestizos ganaderos que invadían sus tierras.

[Las autoridades wixaritari] están conformes con los beneficios que el Gobierno les da, y pidiendo para mayor seguridad de sus pequeños intereses y vidas, una protección franca y efectiva de parte del Gobierno, toda vez que dicho tribu ha sido hostilizada de tiempo atrás por varios elementos que se encuentran al servicio de las Autoridades de los Municipios vecinos (Inocencio Ramos en Rojas 1992:252).

Las cartas de un profesor de la SEP aclaran que el interés principal de los wixaritari consistía, en un primer plano, en defender sus tierras, y en un segundo plano, en encontrar aliados que podían respaldar, contribuir o proporcionar herramientas para asegurar la integridad de la comunidad indígena. Uno de los limitantes principales para la edificación de escuelas públicas en las comunidades y ejidos de la Sierra fue el difícil acceso para traer materiales. Esta necesidad estimuló las reflexiones sobre la mejora de las vías de acceso a las cabeceras de las comunidades wixaritari.

La misión franciscana resolvió el problema del acceso a la Sierra Wixarika a partir de la década de 1950 a través de la construcción de aeropistas y el uso de pequeñas avionetas que

usaron para llegar a su campamento en Tateikie San Andrés Cohamiata y San Miguel Huaixtita (Paul Liffman, comunicado personal). La estancia del orden franciscano en la Sierra después de las guerras de la revolución y los levantamientos cristeros ha sido estratégicamente ambivalente. Mientras que los misioneros y misioneras buscan que los habitantes indígenas abandonen voluntariamente sus costumbres tradicionales, al mismo tiempo les proporcionan la posibilidad presentarse ante los públicos urbanos a través de sus cuadros de estambre y otros objetos del ritual que constituyen traducciones de su cosmología para indicar que ellos son y conciben el mundo en términos diferentes.

Entre las décadas de 1950 y 1960 había otro actor destacado que influía en las relaciones políticas de los habitantes indígenas de la Sierra. Pedro de Haro, huérfano de padres mestizos, adoptado por una familia wixarika, casado con una mujer wixarika, lideraba a los wixaritari de Watia San Sebastian Teponahuaxtlán contra los invasores de tierra y madereros mestizos (Neurath 2002:117). El tráfico aéreo que se impulsó en la Sierra indígena y las aeropistas que fueron construidas por los franciscanos y el INI a partir de la década de 1960 aceleraron el acceso y la salida no únicamente para misioneros y los agentes del INI, sino también para autoridades indígenas que tenían que resolver asuntos de materia agraria en las ciudades alrededor de la Sierra y en la Ciudad de México (Fernando Benítez 1968). El empleo de avionetas, además, facilitó el transporte de enfermos y heridos y también conectó diferentes lugares de la Sierra con una serie de aeropistas alrededor de ella.

4.3. Una carretera en disputa

El tramo Huejuquilla-San Andrés abarca 150 kilómetros y conecta Huejuquilla, un núcleo urbano, con la comunidad indígena San Andrés Cohamiata (Ilustración 6). La construcción de la terracería empezó durante la década de 1960, la construcción fue extremadamente demorada;

casi siete décadas después, en la actualidad, la pavimentación no ha sido concluida, pero se extiende a unos pocos kilómetros de San Andrés. La carretera lleva a sus usuarios a través de varias zonas climáticas y atraviesa cuatro estados.



Ilustración 9: El tramo Huejuquilla – San Andrés atraviesa cuatro estados, pasa por territorio o'dam (Canoas), mestizo (Santa Cruz) y wixarika (San Andrés). Fotografía tomada por el autor en la gasolinera de San Juan Capistrano, Huejuquilla, Zacatecas.

Empezando por el paisaje plano y un clima de poca lluvia que circunscribe a Huejuquilla, la carretera serpentea hacia los bosques y el frío de las alturas de la Sierra Madre Occidental. Una vez en las alturas frescas, la carretera atraviesa poblados de los o'dam y mestizos, pasa por una misión evangélica hasta llegar al poblado mestizo de Santa Cruz. Siguiendo derecho se atraviesa la cadena de montaña del Gran Nayar hasta llegar a la zona costera en Ruiz, doblando a la derecha se llega a territorio wixarika y a San Andrés o Tateikie (la casa de nuestra madre), que se ubica a una altura de casi 2,000 metros de altura sobre el nivel del mar. El recorrido en camión en la brecha no pavimentada inicialmente duraba mínimo un día completo (además de

que en época de lluvia a veces era intransitable), el recorrido en la carretera pavimentada actual se puede realizar en cuatro horas a lo largo de todo el año.

El encargado de la construcción de la carretera Huejuquilla-San Andrés fue un amigo indirecto del presidente Luis Echeverría Álvarez, el Coronel de Infantería Oswaldo Ramos Vasconcelos (ca. 1925-1980). Oswaldo Ramos era originario del Distrito Federal y frecuentaba a la comunidad indígena San Andrés Cohamiata donde estableció amistad con las autoridades indígenas y en especial con la autoridad más respetada de su tiempo, con el mará'akame Nicolás Carillo de la Cruz o, en corto, Colás. Mientras que coordinaba y supervisaba la construcción de la autopista, rendía cuentas al consejo de ancianos, los *kawiterutsixi* de Tateikie, y participó en las actividades rituales del centro ceremonial Werika San José.

La información sobre el Teniente Coronel y su seguidora Rocío Echevarría Ortiz surgió en entrevistas con ella (2015a y 2015b), uno de los miembros fundadores de AICAW (Asociación para la Investigación, Capacitación y Asistencia Wixarika) y actual directora de la Casa Huichol de Salud, un albergue en Guadalajara que recibe enfermos de la Sierra Wixarika y proporciona hospedaje, asistencia médica básica, alimentos, traslados y asesoría en los hospitales de la ciudad. Debido a la presencia continua de wixaritari que acompañan a un enfermo y que están esperando una cita, la Casa Huichol es un brazo satélite de la Sierra en la ciudad. Es un nódulo accesible al mismo tiempo para los aficionados de la cultura wixarika que realizan proyectos en San Andrés.

La directora Rocío Echevarría proviene de una familia tabacalera de Nayarit. Cuando su padre murió en 1966, su mamá la llevó a Guadalajara donde estudió enfermería en el Hospital Alcalde, un hospital de religiosas católicas. La mamá de Rocío escogió este lugar para proteger a su hija de los estudiantes rebeldes de la Universidad de Guadalajara. Las monjas del hospital administraron una misión en la comunidad indígena San Andrés, donde Rocío realizó su servicio social a partir de 1972. Esta estancia fue la posibilidad que tuvo Rocío de conocer directamente al pueblo wixarika del cual ya había escuchado muchas historias. El deseo de ir a

una comunidad indígena wixarika nació en el trascurso del movimiento hippie, donde México fue ampliamente reconocido como cuna de líderes espirituales. Desde décadas atrás, la mazateca María Sabina atendió a representantes claves del movimiento en sesiones espirituales con hongos así que México, el chamanismo y las plantas de poder llegaron al esquema ontológico de públicos internacionales.

En aquel tiempo había un cambio, un gran cambio que era el jipismo, o sea, con los jóvenes en mi generación tuvimos que cambiar por crecer. Porque si no cambiabas no crecías. Era este movimiento mundial que nos pedía que nos reconociéramos los pueblos originarios y que buscáramos toda una estrategia de jipismo, que era el vegetarianismo que los grandes maestros eran los líderes espirituales de los pueblos originarios, entonces, claro, era todo un, un proyecto que se nos dio por la música, con los Beatles, no, entonces los Beatles son los que nos enseñaron a, ellos reconocieron a Ravi Shankar como líder espiritual y ellos vinieron aquí a México y reconocieron a María Sabina en aquel tiempo, que era la grande de los hongos, entonces fue así como un tiempo así que yo pude entrar (Echevarría 2015a).

Para Rocío, el jipismo y sus valores resultaron en una distracción y un atractivo que contrastaron con los valores conservadores que se vivieron en el hogar y entre los muros del Hospital. Darse cuenta de que los franciscanos mantuvieron una misión en la comunidad indígena San Andrés, era una puerta que permitía el acceso a las realidades alternas que las bandas populares de música traducían en canciones, libros y relatos.

Al concluir sus estudios de enfermería general participó en una convocatoria que buscaba profesionistas de diversas áreas para la ejecución del Plan HUICOT. Su solicitud fue aceptada y de esta manera pudo hacer su servicio social como enfermera en la misión franciscana Santa Clara (vea las letras escritas a mano en la Ilustración 6 entre “Santa Lucia” y “San Andrés”), a unos pocos kilómetros de la cabecera de San Andrés. A partir de ahí, Rocío

empezó a simpatizar con la política indigenista y sintió orgullo de haber obtenido empleo que le permitió contribuir al Plan HUICOT a través del oficio de la enfermería.

Fue algo muy grande. Todo me salió muy bien para que yo estuviera trabajando para el Plan HUICOT. Ahorita ser fundadora del Plan HUICOT me acredita. Porque tengo 43 años trabajando todos los días desde que inicia el proyecto nacional [...]. Todo lo que soy ahorita es porque en aquel tiempo me abrieron las puertas. Hice mi servicio social en el centro de salud en San Andrés Cohamiata, hice mi estudio en la comunidad, mi tesis, todo lo hice para allá, y me quedé ahí seis años. Ya no pude desprenderme del pueblo como ahorita. ¿Por qué? Porque pasó algo muy especial (Echevarría 2015b).

Lo especial fue encontrar y conocer al Teniente Coronel Oswaldo Ramos quien visitaba la cabecera San Andrés cada quince días por el compromiso que tenía como supervisor de la construcción de la carretera.

Fui su discípula. Yo no conocía nada de los huicholes. El Coronel estaba trabajando para el Estado Mayor presidencial de Echeverría. Entonces él fue quien metió el proyecto de la carretera. Entonces claro que nos veíamos en San Andrés porque yo vivía ahí y él venía cada quince días para checar lo que pasó con la carretera (Echevarría 2015b).

De este encuentro nació una relación muy profunda entre la enfermera y el Coronel quien se convirtió en su mentor y en su maestro, ella en su discípula y aprendiz. Como novata trabajando en la Sierra no sabía nada de los wixaritari. El Coronel la llevó a las ceremonias, le explicó las distintas fases del ritual y la presentó con las autoridades de la comunidad.

Él fue quien me presentó con la comunidad ante un respeto y una amenaza. Decía, si algo hacen a esta mujer, él quien es, él ya no va a hacer la encomienda de su vida. Ella ya trae una vida por hacer aquí con ustedes. Pero si alguien no la respeta o alguien le hace algo ella no va a poder hacerlo y ella

trae una gran encomienda con ustedes. Y hasta la fecha lo puedes ver (Echevarría 2015b).

El Coronel tenía familia en la Ciudad de México, pero según Rocío, estuvo de manera continua en la Sierra Wixarika donde obtuvo conocimiento sobre la vida ceremonial y política de los wixaritari. Rocío cuenta que era un hombre con preparación académica y que siempre iba vestido en su uniforme militar. Se sentó a conversar con las autoridades indígenas de la comunidad y estas tomaron en serio sus consejos y recomendaciones. ¡Como admiraba Rocío a este hombre! En la cita siguiente se puede observar cómo expresa esta admiración con elementos prestados del catolicismo e jipismo y como forja con ellos un nacionalismo que sostiene el nacionalismo indigenista que justifica la modernización del pueblo wixarika.

Él siempre fue justo y misericordioso. Son estos dos grandes dones que el gran creador del paraíso dio a los hombres rectos del camino de la luz. Justos y misericordiosos. ¿Por qué el huichol no va a tener escolaridad y tú sí? ¿Por qué el huichol no va a poder conocer nuevos lugares y tú sí? ¿Por qué al huichol lo quieres tener encapsulado muriéndose de hambre? O sea ¿Por qué? El huichol tiene todos los derechos que tú tienes. Y si a ti, a tu familia, a la cultura de tu país no te dio o tú no quisiste tomar una base cultural, es tu problema. Si todos de aquí ya no quieren vivir aquí, quieren vivir en otro país, es tu problema. Pero si tú tienes una base cultural sólida tú vas a vivir para México, para tu patria, pa' tu gente. Tengas luz, tengas coche, eso es otra cosa. La base cultural no tiene materia, la base cultural es un honor llevarla adentro de uno. La base cultural es una herencia que te da tu patria, que te da tu familia. Y así hablaba él (Echeverría 2015b).

Son varios elementos en esta cita que valen ser subrayadas. Primero: Surge el argumento de los derechos humanos que legitima la construcción de la Sierra. Ser humano implica la garantía de acceso a educación, movilidad, alimentación, etcétera. Los wixaritari deben gozar de los mismos servicios y derechos como la población mestiza o urbana. Segundo y más preciso:

Realizarse no se trata específicamente de un asunto con relevancia global, sino de ser mexicano. Ser mexicano implica una actitud solidaria hacia los demás y sentir orgullo de la cultura híbrida que hereda uno al nacer en nuestro país. La cultura indígena de los wixaritari es parte de la herencia nacional y uno tiene que sentir orgullo también por ella. Es lo que hace único al país. Los que no creen en México, los que migran a los Estados Unidos no son de relevancia ninguna para la construcción de un México mejor. Rocío enmarca la construcción de la carretera en un asunto en pro de un nacionalismo mexicano. Pero de repente, justo en el momento cuando dice “así hablaba él”, queda claro que no se trata de los puntos de vista de ella, sino de los del Coronel. Hay ahí fusión de voces confusa que en un principio me sorprendió cuando hablaba de ella. Después entendí que no es nada extraordinario en su pensamiento que los espíritus de los muertos visitan a los vivos o hablan a través de ellos.

Las experiencias que tuvo con el Coronel parecen ser inspirados de las novelas de Carlos Castaneda. En sus relatos figura como el indígena sabio don Juan que pacta con los poderes de las plantas alucinógenas, mientras ella figura como Carlos Castaneda que se avienta a ser su discípulo.

Era una persona muy abierta, con muchísimo conocimiento. A mí me apantallaba su sabiduría, de la manera en que hablaba, la manera en que sabía las cosas, o sea que yo no sabía nada. Pues me impresionaba todo lo que decía porque todo era realmente estudiado y documentado y todo el rollo que uno se queda así, noo. Y él era muy abierto y reconoció y se doblaba a las plantas de conocimiento y estaba con ellas. Y fueron sus grandes maestras. Porque comió *hikuri* [peyote], fumaba conmigo cannabis, comía conmigo hongos y también comía datura (Echeverría 2015b).

Así como Don Juan a Carlos Castaneda, el Teniente Coronel puso ejercicios de prueba a su discípula Rocío. Le mandó a los Pinos a entregar un mensaje a un amigo del Coronel, al presidente Echeverría para comentarle que el diseño del Plan HUICOT era insuficiente y que

la estrategia del gobierno en torno a los indígenas se debería replantear. Poco después perdió su trabajo de enfermera contratada en el área de Salubridad. Esta experiencia ella la resume con un suspiro diciendo: “A veces fue difícil con él, muy difícil.” Así como Carlos Castaneda, también ella fue convencida de que las pruebas de su mentor formaron parte de un plan superior y aunque ella no lo entendía, le iba a convenir en algún momento y de alguna manera.

El discurso y la actitud del Coronel reúne toda una serie de identidades que, a primera vista parecen contradictorias y excluyentes, pero que son los pilares que cimentan el edificio de pensamiento que Rocío adapta en el indocinamiento de una segunda generación de huicholeros en Guadalajara (Ilustración 7): católico y psiconauta; nacionalista e indigenista, militar, jipi y adepto del pensamiento mítico. Dentro de estos marcos, el Coronel batalló a favor de la construcción de la carretera. Su posición en torno a los wixaritari fue la siguiente: Como mexicano, uno hereda una cultura y tiene derechos. Wixaritari y mestizos, ambos deberían tener los mismos derechos porque ambos son mexicanos. La carretera ayuda a que los wixaritari puedan salir de su aislamiento y ponerse a una altura con el mundo que los rodea, mientras los mestizos pueden aprender del conocimiento de los indígenas. Este aprendizaje y la apertura de las comunidades wixaritari va a poner fin a la exclusión de los wixaritari; va a traer cambio cultural, tanto entre los indígenas como entre los mestizos.

Si seguimos este pensamiento, veremos en la figura del Coronel y en el activismo practicado por su discípula Rocío Echevarría, las semillas que más adelante fructificarán en las diferentes formas bajo las cuales la cultura wixarika se despliega como referente decolonizador de la identidad nacional. Asimismo, el Plan HUICOT bajo esta óptica que nos comparte Rocío, sugiere un desenlace alternativo que no el de la simple aculturación o transculturación, sino el de la alianza entre ciertos sectores no indígenas y los wixaritari. Una relación que podría entenderse mejor a partir de lo que supone la interculturalidad.



Ilustración 9: Rocío Echevarría (a un lado del poste con guitarra en mano) en Semana Santa de San Andrés Tateikie 2016 en compañía de sus seguidores observa a un performance de un grupo de danzantes neo-aztecas. Fotografía del autor.

La postura de Rocío y el Coronel en torno a la acción indigenista era divergente a la de otros activistas pioneros que empezaron a frecuentar la Sierra a partir de la ejecución del Plan HUICOT. Rocío menciona que sobre todo su pareja Kal Muller y Juan Negrín fueron los contrincantes del Coronel y su labor en la Sierra.

El Coronel pone el proyecto de la carretera viendo que lo iba a tener. Porque si no, el Coronel, amigo de Echevarría [el presidente], pues, ¿quién le iba a decir que no? Entonces todos los antropólogos y la gente así la huicholera ... ¡nooo! [exclamando] y Kal Muller, mi esposo, le caía como bomba, Juan Negrín, bomba tres veces más. Juan Negrín, le odiaba, ¿por qué? Porque él fue quien abrió ... promovió el cambio cultural (Echevarría 2015a).

Juan Negrín estudió en Yale y en 1960 se trasladó a San Francisco, California a unirse al movimiento hippie donde formó parte como artista y pintor. En una entrevista comenta que le

llamó la atención el espíritu comunitario que se sentía al formar parte del movimiento, sin embargo, conforme pasó el tiempo, muchos de sus integrantes tuvieron que dedicarse a trabajar para alimentar a sus familias. Esto resultó en una desilusión para Juan Negrín, no quería pasar por el mismo tipo de cambio y tuvo los recursos para lograrlo, seguía buscando la convivencia comunitaria.

En 1970 llegué a México para visitar a mi padre. Él se había mudado a Guadalajara. Yo me desilusioné ante los eventos que constituían el movimiento psicodélico y el movimiento antiguerra. De veras me resistí contra la transformación de muchos jipis en yuppies. Parecía que esto tuvo un impacto en la mayoría de los inconformistas que llegué a conocer. Se alejaron de ciertos valores, valores comunales que fueron, digamos, proto socialistas, si así lo quieres (entrevista con Juan Negrín 1993 realizado por Richard Whittaker, traducción del autor).

Juan Negrín llegó a México por un vínculo de parentesco y en Zapopan, Guadalajara conoció a los wixaritari que vendieron sus cuadros de estambre enfrente de la Basílica. Los monjes franciscanos otorgaron alojamiento a los wixaritari que llegaron de la Sierra, Juan Negrín iba a transformar algunos de ellos en artistas reconocidos. Al ver los objetos de ritual y al conocer los wixaritari que los elaboraron, Juan Negrín empezó a sentir un encanto y empezó a reconocer el potencial artístico latente en los wixaritari.

Pienso que llegó a ser obvio para mí, en primer lugar, a partir de su arte y vi lo subestimado que fue. Empecé a ver que hicieron cosas en su arte que fueron extremadamente originales y eso impresionó a gente en todo el mundo. Realicé, como el artista que soy, que las formas y los significados de estas formas, como un tipo de ideografía personalizado por el artista, no ha llegado a los foros internacionales (entrevista con Juan Negrín 1993 realizado por Richard Whittaker, traducción del autor).

A partir del encuentro en la Basílica de Zapopan y del entusiasmo por el grupo cultural indígena, Juan Negrín empieza a participar en la promoción de su arte y, al mismo tiempo, en interactuar con las artistas indígenas de tal manera que logró influir en el contenido de las piezas. El arte que resultó de esta colaboración lo promovió en publicaciones de libros y revistas,⁸ programas de televisión (s.f.)⁹ y en exhibiciones de arte en México y Estados Unidos. Se mostró abierto a pasar su conocimiento que obtuvo de los wixaritari a un público no indígena, colaboró con una serie de artistas wixaritari y los motivó a evolucionar sus materiales y motivos de los cuadros. De esta manera contribuyó a que los artistas wixaritari individualizaran y complejizaran la iconografía., Las piezas que vendían los wixaritari, aun conservaban un apego a la estética simple de sus usos rituales, aunque al convertirse en mercancía dicho significado estaba siendo obviamente desplazado. La influencia de Juan Negrín fue decisiva y ha tenido repercusiones duraderas que ya rebasan estos primeros procesos de hibridación, en donde los cuadros de estambre comienzan a valer por su confección artística -vinculada a un creador que los firma- y que pueden alcanzar una nueva apreciación monetaria.

Los proyectos que el INI ejecutaba en el marco del Plan HUICOT y particularmente la carretera fueron criticados por este sector de huicholeros, intermediarios culturales como Juan Negrín, porque justamente amenazaban la integridad de un pueblo que se había resistido y replegado ante la colonización. Paradójicamente los intermediarios tendían este puente para que la cultura wixarika adquiriera una valoración allende sus fronteras.

Cada vez hay menos pueblos como los huicholes en el mundo. No hay pueblos desde México hasta Canadá—creo—quienes tienen una cultura tan extensa y tan libre de sincretismos como ellos. Si solo observamos como esta

⁸ Una lista completa de los escritos redactados por Juan Negrín se encuentra en su biografía disponible en <https://www.yumpu.com/en/document/read/19424894/juan-negrin-biography-wixarika-research-center> (última consulta 25.06.2021)

⁹ Programa “Tabla Redonda” sobre indígenas wixaritari emitida en TVE disponible en Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=VMVJFssf0HE> (última consulta 25.06.2021)

cultura va a ser destruida – esto es lo que veo la mayoría del tiempo – vamos a observar también algo parecido a una jungla que se destruye incluso antes de conocer sus plantas y criaturas (entrevista con Juan Negrín 1993 realizado por Richard Whittaker, traducción del autor).

Juan Negrín habla de un mundo wixarika “libre de sincretismos” que se encuentra en peligro de extinción por las intervenciones que penetra al pueblo indígena desde afuera mientras fundaba la ONG ADESMO que persiguió un desarrollo eco-tecnológico en la Sierra. De acuerdo con el activista, el apoyo de afuera debe consistir en ayudar a los wixaritari a protegerse y prevenir las intervenciones y necesidades que se producen por el contacto con un afuera amenazante. La Sierra puede producir lo suficiente, los wixaritari cuentan con las habilidades de autosostenerse con lo que les da la Sierra. En esta lucha contradictoria, el Coronel fue concebido como enemigo ideológico por destruir la cultura wixarika a partir de la construcción de la carretera.

A pesar de las valoraciones divergentes, el Coronel y Juan Negrín tuvieron algo en común. Ambos respetaron las decisiones de las autoridades indígenas de las respectivas comunidades wixaritari en los cuales se movían. Ambos lograron la integración en la estructura política comunal como consejeros externos. El Coronel logró integrarse en el aparato político de San Andrés; Juan Negrín se transformó en consejero de las autoridades de Tuapurie o Santa Catarina. Negrín argumenta que la confianza que le tuvieron las autoridades de Santa Catarina fue resultado del interés genuino y de la curiosidad que sintió en torno a su religión y arte. No cabe duda que Juan Negrín asumió un papel protagónico y altamente valorado por los wixaritari, un papel que otros huicholeros se esforzarían en emular o que tomarían como modelo para cumplir con las expectativas que este grupo se fue forjando con relación a sus públicos.

Los indígenas vieron un contraste grande entre negociar conmigo y con otros. Había algo que quería encontrar. Te digo, que su religión no es una religión abstracta–nada de esto. Ellos lo consideran absolutamente necesario caminar

a través de numerosas experiencias de peregrinaciones, ayunos, ceremonias y rituales antes de participar en una ceremonia religiosa en una manera responsable. Muchos años pasan antes que ellos se sientan preparados de tomar este tipo de responsabilidad. Y cuando llegan a ser un poco sabios, me di cuenta que muchos de ellos tratan de esconder este hecho. En comparación con nuestra cultura hay una diferencia radical en el enfoque hacia el conocimiento religioso. Y así, una vez que empezaron a describir de manera más completa el significado de su trabajo, pensé que este pueblo era tan interesante desde el punto de vista religioso, así como del punto de vista artístico (entrevista con Juan Negrín 1993 realizado por Richard Whittaker, traducción del autor).

En esta cita se aclara que también Juan Negrín fue un buscador de espiritualidad que quería profundizar sus conocimientos sobre las relaciones simbólicas de los wixaritari. En concordancia con los planteamientos de Antonio Gramsci, Juan Negrín considera que el entrenamiento religioso a través de la participación en rituales, ceremonias y peregrinaciones resulta que los aprendices del rito wixarika se convierten en sabios o intelectuales con la capacidad de contribuir y alimentar una perspectiva vital de la concepción del mundo.

Each man, finally, outside his professional activity, carries on some form of intellectual activity, that is, he is a "philosopher," an artist, a man of taste, he participates in a particular conception of the world, has a conscious line of moral conduct, and therefore contributes to sustain a conception of the world, or to modify it, that is, to bring into being new modes of thought (Gramsci 1989:116).

Ahora bien, Juan Negrín fue un aprendiz chamánico que invirtió su esfuerzo intelectual y corporal en largas caminatas hacia los puntos cardinales y en la participación de rituales y ceremonias bajo la guía de José Benítez, Pablo Yauxali Taizán y Pancho Matsuwa Taizán de la comunidad San Sebastián Teponahuaxtlán Wautia (Wixarika Research Center 2008:3). Su

participación entregada a lo largo de años en la cultura wixarika, la manera de vestirse y las pinturas faciales que indican contacto previo con peyote (Ilustración 8) indican su cercanía a la cultura wixarika.



Ilustración 10: Juan Negrín en una ceremonia Hikuri Neixa en 1977. Las pinturas faciales amarillas indican que previamente ha estado en contacto con peyote. Foto tomada por Yvonne Negrín. Fuente: Wixarika Research Center 2008:3.

Juan Negrín compartió otro aspecto con el Coronel: La confianza y el atrevimiento de probar plantas psicotrópicas como parte de su entrenamiento en la cultura indígena wixarika. Del Coronel sabemos que tuvo una experiencia con datura, lo mismo es cierto para Juan Negrín. Entre los wixaritari la datura se conoce como *kieri* y se considera como el contrincante del *hikuri*. La importancia de esta planta no consiste en su uso como alucinógeno, opina el antropólogo Ángel Aedo, “sino más bien en constituir una entidad en la que el pensamiento indígena objetiva y deposita parte de sus más secretas reflexiones” (Aedo 2011:137). En la mitología wixarika el *kieri* se identifica con la noche, en el arte se representa a través de la asimetría. Los atributos del *kieri* son, de acuerdo con los mitos wixaritari, oscuridad, locura y muerte (Aedo 2011:137). Un amigo wixarika, conocedor de plantas medicinales y *mara akame* curandero, me contó que el *kieri* es la planta del viento porque el aire que le toca a la planta se

contagia con sus poderes siniestros. Cuando el aire contagiado toca a una persona, esta se mareaba y se emborracha, ya no ve hacia donde camina y termina cayéndose a la barranca. En el plano botánico, *kieri* comprende una serie de alcaloides “cuya ingestión puede producir un efecto excitante sobre el sistema nervioso, capaz de provocar en el sujeto desde un sueño profundo y la pérdida de la conciencia hasta un delirio prolongado o la muerte” (Aedo 2011:138). Además, “causa ansiedad, desorientación, alteraciones del habla, nublamiento de la conciencia y pérdida de la memoria” (Aedo 2011:138). Los efectos de los alcaloides que describe Ángel Aedo, dejan sospechar que la ingestión de la planta datura expone a la persona a toda una serie de alteraciones en cuerpo y mente

El hecho de que el Coronel y Juan Negrín se enfrentaron a los riesgos que implica la ingestión, da cuenta de la determinación con la cual buscaron sumergir en la cultura indígena. Fueron tan tenaces y perseverantes en su meta que ni siquiera una posible ruptura en su vida los pudo detener. Con el *kieri* entraron en los últimos rincones donde los wixaritari ubican los secretos más guardados y oscuros de su cultura.

Juan Negrín falleció durante mi trabajo de campo etnográfico en el año 2015. Pocas semanas después llegué a la Casa Huichol de Salud para realizar una entrevista con Rocío Echevarría. En esta ocasión me invitó a su casa a un evento que se iba a realizar en memoria a Juan Negrín. Mi esposa y yo aceptamos la invitación y asistimos a este evento donde se juntaron algunos de los amigos que Juan Negrín obtuvo a lo largo de su estancia en Guadalajara. También llegaron dos de sus hijas con sus esposos e hijos y una hija adoptiva wixarika con sus hermanos. Rocío explicó que invitó también a los demás miembros fundadores de AICAW. A Patricia Díaz y a Carlos Chávez quienes fundaron esta ONG en 1984 junto con Rocío Echeverría y Juan Negrín en un primer intento de sumir e institucionalizar los esfuerzos de apoyar al pueblo wixarika, ambos no podían asistir. Los invitados tomaron asiento en la terraza y conversaron sobre el pasado, sobre sus experiencias con Juan Negrín y otros temas más espontáneos.

En esta reunión me llamó atención el fragmento de una conversación entre una hija de Juan Negrín, Diana Negrín da Silva, y Rocío Echeverría. Rocío contó que de Juan Negrín valoró que tenía una línea que nunca abandonó, que podía decir las cosas como las pensaba en una forma muy directa y que podía aguantar que uno no compartiera su opinión. Pero en seguida dijo “Pero en una cosa nunca estuvimos de acuerdo,” y empezó a contar sobre una disputa que tuvo con Juan Negrín: “Él nunca quería llevar a nadie,” “Él no quería la carretera,” “No quería al Coronel.” Diana Negrín ya conocía la disputa y empezó a defender la postura de su papá: “No, él no estaba en contra de la carretera, sino de lo que implicaba.” En una ocasión que Rocío salió de la terraza, Diana explicó: “Mi papá consideraba las invitaciones a la Sierra como la invitación a una casa. Cuando él está invitado, no puede llevar a sus amigos.” Lo que da cuenta de la postura anti-público que Juan Negrín tomó en relación con los indígenas wixaritari. A Rocío le importa este tema y la disputa porque ella representa lo opuesto: cada año en Semana Santa lleva a cientos de jóvenes a un campamento en San Andrés donde se rinde homenaje a un santo que ella llevó a la comunidad. A continuación, profundizo a este santo y los públicos que atrae.

4.4. El Santo ´apaxuki como agente de interculturalidad

En este apartado vuelvo a escribir sobre la enfermera Rocío Echeverría y sus estrategias para influir en la comunidad wixarika San Andrés Cohamiata Tateikie a través del Santo ´apaxuki. Como ya se mencionó con anterioridad, Rocío asumió la misión de consolidar la organización de la Casa Huichol de Salud en Guadalajara, un albergue para wixaritari enfermos que requieren atención médica en uno de los hospitales de la ciudad. El caso de Rocío Echeverría merece atención por el tipo de lazo que pudo crear con las autoridades de la comunidad indígena San Andrés Cohamiata Tateikie a través de un santo que obtuvo por parte del Coronel. Este santo

se llama 'apaxuki y se guarda en una casita en la cabecera San Andrés. Mientras que el Coronel a través de la carretera construyó un proyecto de infraestructura material, el santo 'apaxuki es el proyecto de infraestructura simbólica de Rocío. Tanto la carretera, así como el santo se crearon como mecanismos de una agenda indigenista y persiguen los mismos fines: El acercamiento de los indígenas wixaritari a sus públicos no indígenas.

Para establecer el contexto sobre el pueblo wixarika y su relación con los santos de la religión católica se tiene que tomar en cuenta que los wixaritari ya se habían apropiado de la figura de Cristo antes de que fueran conquistados en la primera mitad del siglo XVIII. Su lugar en la ontología y práctica wixarika fue reforzado a través de la labor misionaria de los franciscanos en los siglos XVII, XVIII y XIX, época en la que los wixaritari empezaron a incorporar estructuras de la organización social – el sistema de cargos – y numerosos santos y ceremonias católicas en su rito sacrificial. Sin embargo, en San Andrés se ha incorporado un santo a las actividades religiosas en fechas más recientes: El Santo 'apaxuki. Como los otros santos proporciona éxito en las actividades de las personas, fertilidad y bienestar.

Durante Semana Santa en San Andrés, el mayordomo Tuxá¹⁰ aloja a este santo en su casa, ubicada en la cercanía de la plaza central. Los participantes de Semana Santa acuden a los santos y les regalan cigarros y monedas. A cambio, los mayordomos de los santos bendicen a las personas y sus pertenencias con agua bendita. Entrar a la iglesia y acudir ante los santos requiere el permiso de un grupo de wixaritari que actúan el papel de los judíos vigilando la puerta de entrada y recibiendo monedas y cigarros, a menudo de los visitantes no indígenas, cuando éstos salen de la iglesia.

Hasta ahí no hay diferencias en relación con los otros santos que se levantan en la iglesia de la plaza principal en la cabecera San Andrés durante Semana Santa. Lo diferente del Santo 'apaxuki es que es un intermediario no humano por la vasta cantidad de no indígenas que lo

¹⁰ El nombre se cambió para garantizar el anonimato de la persona.

venera. Para explicar la popularidad del santo 'apaxuki hay que regresar una vez más con el Teniente Coronel Oswaldo Vasconcelos Ramos quien coordinó la construcción de la carretera Huejuquilla-San Andrés durante la época HUICOT y la relación que tenía con su aprendiz Rocío Echevarría.

El lugar original donde se encontró el Santo 'apaxuki fue en la iglesia católica de La Soledad, un pueblo en las cercanías de Huejuquilla. Los wixaritari le reconocieron como uno de los suyos y le dejaron ofrendas y le pidieron bienestar cuando pasaban en sus viajes y peregrinaciones. De acuerdo con Rocío, el Coronel se llevó a este santo para protegerlo de la violencia de ese tiempo, índice que apunta a la década de 1940, cuando la rebelión Cristera se encontraba en su última fase. El Coronel se llevó al santo de esta iglesia a su casa en el Distrito Federal donde le dedicó un lugar en un altar. Rocío cuenta que el Coronel se encargó del 'apaxuki, le prendió sus veladoras, le ofreció sus traguitos de aguardiente y fue todo un devoto, pues asegura que nunca le faltó nada.

En el año 1981 un paro cardíaco detuvo abruptamente la activa vida del Coronel. Rocío le visitó en su lecho de muerte en el hospital militar de Guadalajara. Ahí fue donde su mentor el Coronel le encomendó dos cosas: uno, publicar los apuntes sobre los wixaritari que había redactado durante los últimos días de su vida (Anexo II) y dos, regresar al Santo 'apaxuki a los wixaritari de San Andrés Cohamiata Tateikie. Esta fue la última conversión que Rocío tuvo con el Coronel vivo. Su espíritu todavía se comunica en las fiestas que se realizan en la casa de Rocío (Gabriela Gil, comunicación personal) o cuando al Coronel le urge comunicarle asuntos importantes en torno a su legado. El manuscrito del Coronel sobre los wixaritari es interesante por el uso de pronombres. En partes escribe como si fuera mara'akame wixarika. En sus escritos se manifiesta la misma confusión de identidades como en las entrevistas con Rocío. Hay momentos en los cuales no se sabe quién está hablando o escribiendo. Rocío señala que el Coronel (Ilustración 13) escribió de esta manera porque su maestro wixarika Colás hablaba a través de él.

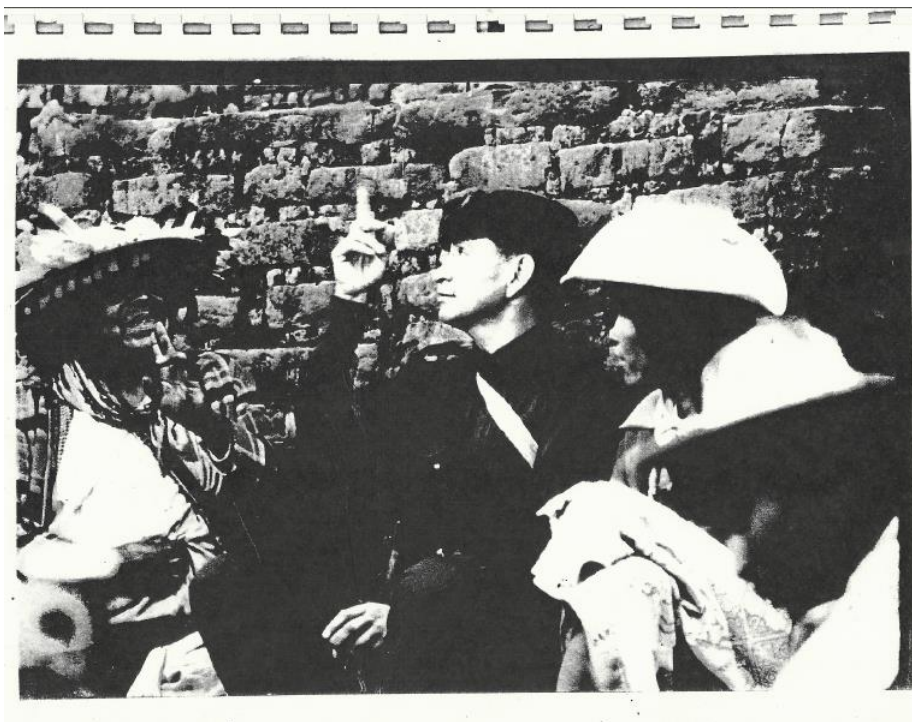


Ilustración 11: El Coronel Oswaldo Vasconcelos Ramos en una plática con los jicareros del centro ceremonial Werika. Foto tomado por Kal Muller, s.f.

Rocío entregó al santo *´apaxuki* a las autoridades de San Andrés con las palabras “esto es suyo”. La reacción de los *wixaritari* al recibir un santo de las manos de Rocío fue ambigua. Algunos le reconocieron: “a éste ya lo conocemos”, otros dijeron que “ya no habla huichol.” Rocío insistió y gracias al lugar que le otorgó el Coronel en la comunidad, los *wixaritari* tuvieron que recibir al santo *´apaxuki*. Sin embargo, las personas sabias, los *mara´akate*, vieron que este santo ya no tenía alma *wixarika*, sino que se trataba de un santo mestizo que hablaba la lengua de los mestizos. Su alma, su identidad y su esencia *wixarika* se perdió durante su prolongada estancia en el Distrito Federal. Por lo tanto, los especialistas *wixaritari* realizaron una ceremonia en la cual pidieron permiso a los ancestros e injertaron al *´apaxuki* el corazón del Santo Domingo, un santo de la comunidad vecina Santa Catarina Cuexcomatitlán que los *wixaritari* de San Andrés piden prestado en sus fiestas católicas. A través de esta implantación, el *´apaxuki* fue transformado en un santo mestizo *wixarika* que habla el idioma de ambos – indígenas y no indígenas.

No es casualidad que Tuxá, el mayordomo del Santo 'apaxuki, pertenezca al centro ceremonial de Werika que se ubica en las cercanías de la cabecera de San Andrés. En su tiempo, el Teniente Coronel viajaba con los jicareros de este *tukipa* y también Rocío guarda un cargo en este centro, el cargo de la Casa Huichol de Salud en Guadalajara. Como muchas familias que provienen de las cercanías de San Andrés, también la pareja y los hijos de Tuxá se mudaron y tienen sus casas en la cabecera. Instalaron una tienda y a un lado tienen apartado un lugar donde se encuentra la casita de 'apaxuki. Las paredes de su interior están pintadas de color *muyuawi* a un lado se encuentra la imagen de la virgen de Guadalupe; ahí también le encienden veladoras, le ponen flores, las aguas benditas de los lugares ancestrales, cigarros, entre otras cosas.

Después de haber concluido su estancia en la Sierra Wixarika Rocío empezó a encargarse de la Casa Huichol de Salud. Su experiencia en la Sierra cobró sentido también en la ciudad donde empezó a contar y promover sus experiencias a sus públicos urbanos. Como devota al santo 'apaxuki Rocío empezó ir a San Andrés en Semana Santa para rendirle homenaje y empezó a invitar sus amistades de la ciudad a acompañarle. En un principio, estas peregrinaciones de Guadalajara a San Andrés contaron con poquitas personas, pero con el tiempo, más grupos religiosos se han hecho devotos del Santo 'apaxuki y más personas del círculo de Rocío le acompañan a San Andrés en Semana Santa.

Durante la Semana Santa 2016 en San Andrés, me incorporé al campamento que los devotos de 'apaxuki montan a un costado de la cabecera, justo al lado de la barranca profunda que abre una vista espectacular a las montañas rumbo Tepic.

El terreno del campamento está a cargo de una familia wixarika que vive de forma permanente en las casas que se construyeron con el proyecto de eculturismo en 2007. Las casas de la familia wixarika se convierten en un comedor y una bodega cuando llegan grupos de viajeros espirituales dos veces al año. Un grupo llega en Semana Santa, conformado por colectivos entorno al liderazgo de Rocío; el otro grupo, Tatewari, llega en el mes de octubre,

procedente de California, Estados Unidos. Este último establece un campamento sin buscar el contacto con los wixaritari de la cabecera San Andrés que queda a diez minutos en pie desde la barranca.

El grupo Tatewari ha proporcionado fondos para levantar un templo redondo de tipo *tukipa* que copia un centro ceremonial wixarika. Además, dejaron levantar un temazcal en el centro de este terreno. Se han construido cercas para prevenir que los wixaritari se lleven las pertenencias de las casas de campañas. Los hombres de la familia wixarika que organiza el lugar se encargan de la vigilancia en la entrada, las mujeres preparan la comida para los visitantes. Bajo estas circunstancias, el terreno proporciona un ambiente seguro, autosuficiente y segregado donde los visitantes pueden realizar sus rituales y ceremonias sin intervención de la población wixarika. Aun así, los numerosos visitantes no indígenas que llegan en Semana Santa suelen trasladarse a la cabecera para participar en los eventos.

Lula, una devota mestiza de *´apaxuki* que proviene de Monterrey, viene al campamento para cumplir su manda con el santo desde varios años. En el campamento cumple el papel de jefa de cocina. Lula asegura que se trata de un santo con poder de dominio sobre vida y muerte de sus devotos. Cuando ella, junto con sus compañeros, iba a dejar ofrendas a una montaña, se soltó una roca que se acercó con una rapidez dramática al grupo que entregó las ofrendas. Lula trató de proteger su cabeza con su brazo contra el impacto de la piedra y esta únicamente le raspó el codo. Lula se asustó mucho cuando se dio cuenta que la piedra casi golpeaba contra su cabeza. En este momento se volteó hacía su derecha y ahí estaba sentado: El santo *´apaxuki*. Lula asegura que fue él que hizo que la piedra no le impactara, pero de igual manera estuvo en sus manos de dirigirla contra su cuerpo. Lula habla de un milagro y enseguida agrega que hay que tener mucho cuidado en comprometerse con el santo *´apaxuki* y que hay que cumplir con sus mandas. “Porque si no ...”

Los primeros días de la Semana Santa equivalen a un festival intercultural donde los visitantes mestizos celebran la cultura wixarika y los wixaritari la cultura mestiza. Los

wixaritari contratan a grupos de mariachi estableciendo con ellos un intercambio que incluye el trato de dinero, se reparte tejuino y latas de cerveza. Los visitantes se unen a los grupos de personas que se encuentran alrededor de los mariachis, toman tejuino, cerveza y socializan con los wixaritari y sus amigos. Los grupos del campamento reparten donaciones y regalos entre los pobladores wixaritari. Ropa, despensas, cobijas, entre otras cosas, son repartidos en bolsas y cubetas a quienes se han apuntado a una lista previa, manejada por Tuxá.

Los grupos que acompañan a Rocío tienen experiencia en coleccionar despensas en campañas y llevarlas a San Andrés en tráileres. Uno de estos grupos – Enlazando Tradiciones A.C. – viene cada año antes del inicio del ciclo escolar con tráileres llenos de artículos escolares. En un cálculo aproximado, diría que los grupos alrededor de Rocío y el 'apaxuki donaron a las mujeres y niños de San Andrés bienes con un valor de no menos de medio millón de pesos en 2016. Al observador no se le escapa que las personas que reparten las donaciones a las señoras y niñas wixaritari sienten y actúan que están haciendo una labor importante: Proporcionar a los indígenas lo que necesitan para vivir mejor.

Los días santos, la entrada al pueblo se cierra y los judíos wixaritari toman control del pueblo e inicia una fase de prohibiciones que incluye no tomar, no correr, no bañar, no gritar y nada de música o relaciones sexuales. Los judíos entran en su papel de vigilantes y supervisan el nuevo orden que han establecido en el lugar. El papel de los visitantes mestizos se cambia a un papel de espectadores pasivos que ya no interfieren a las actividades de los wixaritari.

Cuando los wixaritari se preocupan por realizar sus rituales el viernes santo, los visitantes no indígenas realizan sus rituales en su campamento. Amigos que bailan al sonido de música electrónica mientras comparten toques de cigarros, amigos que se sientan en las piedras a un lado de la barranca a platicar y ver el paisaje, hay tiempo de conocerse más al fondo, hay quienes buscan un lugar tranquilo para rezar, quienes ayudan a las mujeres indígenas en la cocina, hay venta de playeras y fotos, un señor enseña a los niños como hornear postres.

Aquellos que forman parte del grupo de los danzantes se vinculan más directo con el edificio redondo del centro del lugar que imita a un *tukipa*. A partir de este edificio se articula la acción de los danzantes que consiste en velaciones nocturnas frente la hoguera y el altar dedicado a 'apaxuki. El altar consiste en ofrendas e imágenes del santo retratado con cuernos de venado y alas. Los danzantes reportan que domesticaron al 'apaxuki de la actualidad. Ya no cuenta con alas porque le dieron la capacidad de moverse con demasiada rapidez para alcanzar a la gente que no cumplió con sus mandas. Para quitarle el alcance y la rapidez de sus ataques le cortaron las alas.

El mayordomo Tuxá llega al *tukipa* del 'apaxuki en compañía de un anciano wixarika; permanecen juntos toda la noche, mientras se turnan los cantos chamánicos del mayordomo en idioma wixarika y los mantras de los devotos mestizos en español. Mientras que el discurso y los cantos de los mestizos aspiran a celebrar la nueva mexicanidad, la narrativa wixarika consiste en una descripción del viaje chamánico que, según el mayordomo “abre las puertas a Wirikuta.” Con esto quiere decir que va narrando lugares, pero al parecer, el público mestizo no está de todo familiarizado con las intenciones del mayordomo cantador wixaritari. El día siguiente, un participante mestizo afirmó que el cantador y su mayordomo “no dijo nada.” En la noche de la velación, en presencia del 'apaxuki y su mayordomo, toma lugar una reunión por un compromiso histórico pero la comunicación está marcada por una incompatibilidad de lenguajes, como ha señalado Aguilar (2008).

La incorporación de este santo a la actividad religiosa wixarika de San Andrés produce movimientos migratorios entre Guadalajara y la comunidad indígena. El público que se reúne alrededor de Rocío y el santo 'apaxuki consiste en una amplia variedad de jóvenes y adultos de clase media urbana que proviene en su mayoría de Guadalajara y Monterrey quienes toman una posición que se limita a consumir la cultura wixarika como parte de su experiencia recreativa en la Sierra. No hay un interés explícito en estudiar a los wixaritari, pero la esperanza que el lugar como tal, que muchas veces se describe con el atributo “mágico”, el simple hecho de

convivir o conocer un mara´akame wixarika podría ayudar a obtener claridad sobre problemas que se plantean en la vida cotidiana en la ciudad. La gran mayoría de los visitantes conoce la historia de vida de Rocío y su pensamiento mítico que abre la posibilidad de la auto realización al estar en la Sierra. Sin embargo, para sus seguidores, llegar ahí es tomar vacaciones en un lugar especial, el compromiso no es con las autoridades wixaritari sino con ´apaxuki y los otros inquilinos del campamento.

4.5. La segunda generación de activistas

El activismo a favor de la causa wixarika tiene una primera y segunda generación, pero desde el principio se aprecia como ciertos atributos de esta cultura son asumidos como ejes centrales de sus respectivos programas de actuación. Las relaciones interpersonales y las fricciones de los activistas descritas arriba, configuran a las organizaciones que buscan colaborar en las comunidades indígenas, pero involucran relaciones de amistad y cercanía que acaban por determinar un activismo como compromiso de vida, un activismo que determina la vida de los hijos que se involucran en la causa wixarika desde temprana edad. Mientras que organizaciones como AJAGI o ADESMO, entre otras, idearon proyectos que fomentaran la autonomía wixaritari¹¹, Rocío siempre ha buscado el fomento del contacto e intercambio cultural entre indígenas y no indígenas. El santo ´apaxuki cumple con esta función y, además, algunos de sus seguidores que frecuentan la Casa Huichol de Salud han encontrado sus propias estrategias para relacionarse con los habitantes de la comunidad indígena San Andrés.

En las siguientes páginas daré cuenta de algunas de las personas que llegaron a San Andrés junto con Rocío y, posteriormente, se separaron de ella y del culto al santo ´apaxuki

¹¹ Vea por ejemplo el documental *New day on the mountain* (Tobin 1988) sobre el proyecto de la carpintería de ADESMO en la Sierra Wixarika en Youtube. Última vez visto 23.04.2021

para crear sus propios compromisos con los habitantes indígenas en la Sierra. Estos grupos retoman la estrategia de Rocío de alejarse de los conflictos agrarios y de no tomar una postura ideológica específica que busque la eliminación de injusticias como meta más amplia. En cambio, buscan la combinación entre empresa emprendedora y capitalizar los frutos del intercambio cultural. La nueva generación de activistas que derivan de la Casa Huichol de Salud, a diferencia de su predecesora, tiene que buscar fuentes de financiamiento para la realización de sus proyectos fuera de la red de instituciones estatales, ya que los gobiernos neoliberales han soterrado y prácticamente eliminado la política indigenista. Esta segunda generación de activistas funciona de una forma mucho más pragmática y bajo una agenda más cosmopolita. El apoyo o la ayuda que se puede canalizar se planea claramente la sustentabilidad financiera y cuenta con una nueva generación de interlocutores wixaritari que se han formado como abogados, maestros y que por supuesto tienen diferentes habilidades de negociación. A continuación ofrezco semblanzas de cómo se posicionan este nuevo sector de activistas, emprendedores quienes encuentran en la cultura wixarika un campo de posibilidades para concretar proyectos, trabajo fuera de la rígida estructura del mercado laboral formal.

Un hijo de Rocío Echevarría, Andrés, se hizo amigo de Gilberto Rivera o Gil en 1998, mientras ambos trabajaron en un centro para escalar. En la casa de Andrés, Gil recibió una invitación para una visita a la Sierra Wixarika en Semana Santa, junto con los danzantes mexicas. Su primer viaje lo considera como un viaje de aventura y de vacaciones y en un principio no tenía intenciones de relacionarse con los wixaritari más allá de una visita casual en Semana Santa.

Y así fue como me invitaron por primera vez a la comunidad y ya, pues, íbamos, éramos en Semana Santa todo el campamento que ahorita son alrededor de 150 o 200 personas, en este entonces éramos 18, con todo y danzantes. Éramos muy, muy poquitos. Los danzantes ya iban por su onda a danzar y nosotros íbamos a un viaje de aventura y vacaciones. Entonces poco a poco con las experiencias en la Sierra me fui involucrando más, me fui

sorprendiendo más del impacto que tiene uno al estar en este, en su comunidad y su forma de vida y sus costumbres tan distintas, me fui interesando más, más, más, y así fui recorriendo el tiempo asistiendo Semana Santa por muchos años, hasta que luego hice una muy buena amistad con un wirra es Tsinakari¹² (entrevista a Rivera 2015).

Tsinakari tenía un cargo en un centro ceremonial e invitó a Gil a las fiestas de Hikuri Neixa, una fiesta del ciclo ritual mesoamericano de la temporada de secas que dura tres noches. Desde entonces Gil empezó a visitar San Andrés en estas dos ocasiones: Semana Santa y Hikuri Neixa. Su amigo le invitó también a otras fiestas en el transcurso de los años y Gil siempre apoyaba a su amigo wixarika de manera personal, regalándole bienes para repartir entre sus contactos. Para Gil queda claro que la amistad con Tsinakari incluía aportaciones tipo económicos.

Yo siempre tenía intereses personales de conocer la cultura y así me fui desenvolviendo en la comunidad, ¿no? Y hasta que ya Tsinakari me presentó en diferentes fiestas en el mismo centro ceremonial, por medio del interés de él de que yo le apoyara a él y mi interés de conocer la cultura, entonces empezamos a entender este difícil intercambio y a empezar a entender las diferentes formas de pensar de visiones de vida, ¿no? (Rivera 2015)

Cuando en el año 2012 Tsinakari entregó su cargo en el centro ceremonial, invitó a Gil, a Andrés, a Rocío y a otro amigo a la peregrinación a Wirikuta. Entre los wixaritari es un asunto controversial el de llevar extranjeros a las peregrinaciones. Siempre hay quienes opinan a favor y quienes opinan en contra. Hay quienes quieren proteger la intimidad del ritual y otros que toman una posición más abierta en torno a la participación de no indígenas en la empresa cultural. Gil cuenta que él y sus compañeros estuvieron sorprendidos ante la invitación de Tsinakari y los jicareros a su centro ceremonial. Tsinakari tardó en invitarle a la peregrinación

¹² Nombre cambiado para garantizar la anonimidad de la persona.

porque tenía que asegurarse que sus amigos no indígenas estuvieran familiarizados con la costumbre y que fueran capaces y motivados para sumarse al largo y costoso viaje a Wirikuta. Por el otro lado, Gil subraya la importancia de esta invitación porque sabe que no todos los que han visitado las fiestas de un centro ceremonial también recibieron invitaciones para ir a Wirikuta. En cambio, él y su grupo fueron elegidos para ir a la peregrinación por parte de los wixaritari.

Para el 2012 él [Tsinakari] ya salía de su cargo, traía la jícara del sol, [...] como despedida de su ciclo nos invitó a mí, a Andrés, al doctor David Santana y a Rocío, a los cuatro, no, eh diferentes wirras nos invitaron a la peregrinación a Wirikuta, pero algo que nosotros jamás pensamos que nos hubiera, o sea, es más, no estaba en la mente de ninguno de nosotros. Nos invitaron y nos sorprendimos mucho y bueno, pues, los cuatro tomamos la decisión de ir [...] entonces fuimos a la peregrinación y nos abrió otro universo de entendimiento y de ver el gran esfuerzo que ellos hacen por conservar su cultura ¿no? Físico, económico, emocional, de todos los sentidos ¿no? Entonces Andrés y yo fuimos con [el centro ceremonial] Cohamiata, Rocío y el doctor Santander fueron con los de Werika (Rivera 2015).

A partir de este viaje, Gil empezó a reflexionar sobre posibilidades de contribuir a la tradición wixarika y cómo hacerlo para apoyar a los jicareros. Su argumento para tal tarea lo asume desde la experiencia wixarika: “son los que tienen que encargarse del trabajo duro y tienen que hacer todo el esfuerzo de conservar la cultura. Sin embargo, el valor que se crea a través de este trabajo es de importancia trascendental. Son los wixaritari que se encargan de cumplir el orden de los antepasados y quienes logran de comunicarse con ellos. Los demás que no tenemos estas habilidades deberíamos, al menos, contribuir con algo para facilitarles la tarea”. En esta cita se aclara que Gil adopta la visión del mundo de un creyente wixarika para justificar sus tratos con el centro ceremonial y su amigo Tsinakari. Después de haber sido indocinado en las fiestas

del centro ceremonial toma por asentado la existencia de los primeros hombres, los ancestros, que requieren intercambios con los hombres vivos. Ahora que se comprometió con los wixaritari y sus ancestros Gil tiene que formar un público en Guadalajara que le ayude a cumplir con la costumbre wixarika.

El grupo que acompañó a los peregrinos wixaritari a la zona sagrada Wirikuta regresó a San Andrés en la siguiente Semana Santa. Les esperaba otra sorpresa cuando se reunieron con los jicareros del centro ceremonial Cohamiata. A Tsinakari le han puesto otro cargo en el centro ceremonial, lo que implica gastos elevados y el esfuerzo de dirigir la costumbre para otro periodo de cinco años. Llorando y desesperado por esta noticia se dirigió a sus amigos mestizos para contarles la noticia.

Él me decía <sabes qué, sabes qué, yo ya estoy cansado, yo ya no, yo ya quería salir [de mi cargo en el centro ceremonial], yo ya no, ya llevo> ya llevó diez y con este año va a cumplir 14 años en cargo. Entonces decía <ya no puedo, yo ya me cansé> llegó llorando. Entonces nos juntó a mí, a Andrés al doctor Santana y nos dijo <¿saben qué onda? Necesito que me apoyan más. Porque yo quisiera ... yo ya no ... lo voy a tener que agarrar, porque entonces que es una responsabilidad que me están dando> pero pues yo creo que en el estrés del momento no se quiso sentir sólo ¿no? Y pues obviamente los tres le dijimos que sí (Rivera 2015).

Ante la escena que Tsinakari ofreció a sus amigos de Guadalajara, ellos no podían rechazar su pedido. Lo más seguro es que Tsinakari fue elegido por parte de las autoridades del centro ceremonial por mantener contactos fructíferos con Gil y su grupo y que Tsinakari tuvo que pensar en una estrategia para convencerlos de apoyarle cinco años más.

A lo largo de los años, los amigos de Gil ya no le siguieron a la Sierra. Andrés y el doctor Santana perdieron el interés, Rocío siguió enfocándose a sus actividades en Semana Santa para evitar conflictos. Su compromiso fue con el centro ceremonial Werika desde los

tiempos que conoció al Coronel décadas atrás. Gil opina que sus actividades y su enfoque son mejor diseñados que aquellos de Rocío y su grupo del santo 'apaxuki. “Ellos nomás van en Semana Santa”, dice Gil, “regalan cosas indiscriminadamente cuando los que están en necesidad son los jicareros”.

La amistad con Tsinakari y las invitaciones al centro ceremonial como una posibilidad de conocer la cultura desde adentro, es decir, una visión que los danzantes y los demás visitantes que llegan en Semana Santa con Rocío jamás van a conocer por no relacionarse con los jicareros. Llamativo también es la dicción de Gil. Cuando habló conmigo se incluye al centro ceremonial aplicando el pronombre “nosotros ” [los jicareros]. De esta manera quería darme a entender que él forma parte de los jicareros, que siente familiaridad con ellos, que ellos forman parte de su Grupo Teukari. No obstante, se dio cuenta que se fue demasiado lejos ante todas las implicaciones que conlleva el uso del pronombre “nosotros” al hablar de los jicareros wixaritari, así que empezó a relativizar su posición en la estructura del centro ceremonial.

Me pusieron como delegado, porque a todos los que van les ponen un cargo. A mí me pusieron un cargo honorario de delegado, entonces no es, es como, pues es un cargo periférico ¿no? No tiene nada de refe...o sea, sí tengo autoridad, pero ya ves cómo se divierten mucho con lo de los cargos, entonces hay mucha broma, entonces es parte de las bromas, que yo sea el delegado y yo ordeno a Luis Carillo que es el comandante, y el comandante ya tiene sus policías, y ya, si yo mando a arrestar a alguien van y lo agarran. Obviamente cuando las cosas se ponen serias es cosa de ellos, yo ni me meto, o sea, yo estoy acá, yo estoy afuera (Rivera 2015).

Resulta que Gil es consciente de que su papel en el tukipa es periférico, pero aun así se siente parte de su organización. Gil dice no meterse en “asuntos pesados”, es decir, participa en las bromas y el cotorreo, pero cuando hay un conflicto que brota entre los jicareros se mantiene al margen. Aclara que sus aportaciones materiales que lleva a la casa de Tsinakari no se pueden

entender como actos de ayuda, sino como apoyo. Este término implica, según él, no atender a gente en necesidad.

En 2007, cuando Tsinakari obtuvo un cargo nuevo en el centro ceremonial, se cambiaron las estrategias de colaboración. De este año en adelante, los apoyos de Gil y su Grupo Teukari ya no se dirigieron específicamente a su amigo, sino al conjunto de jicareros del centro ceremonial. Estos les hacen llegar sus peticiones escritas, firmadas y con sello del centro ceremonial. En una entrega de apoyo material en el centro ceremonial Cohamiata, Gil explica que él y su grupo forman parte de la familia wixarika.

Les quiero agradecer la confianza del sello, porque realmente lo respeto mucho, y respeto mucho el sello, y es el trabajo que se hizo con su sello que tuvieron la confianza, no en mí, ni en Tsinakari, en el Grupo Teukari, o sea, somos Teukaris, uno wixarika, uno mestizo, yo jalo mi grupo, él el suyo. Es que se pudo materializar el camino, podemos trabajar mejor, bien, bien, bien (Grupo Teukari en un video promocional subido 2015).

La elaboración de escritos formales con firmas y sello es a una práctica de fetichismo de identificación wixarika (Gordillo 2006). Con estas formas se muestra que el centro ceremonial Cohamiata se entiende como una institución que aspira a ejercer autoridad política legitimada por el estado colonial que ha introducido la escritura, el papel y la máquina de escribir. El uso de estas herramientas por parte de los jicareros muestra su intento de ejercer un tipo de poder que ha sido instalado en la cabecera en la fase post-conquista y ahora combate con la autoridad de los centros ceremoniales tipo tukipa.

Gil cuenta que se le hace difícil, a veces imposible, conseguir donaciones y tiene que buscar nuevas formas de conseguirlas. Se siente parte del centro ceremonial y toma en serio la colaboración con los jicareros. Su amistad con Tsinakari sigue en pie hasta el momento que escribo estas líneas. Además de sentirse comprometido con los jicareros, Gil también acepta ideas que ha aprendido de los wixaritari a través del tiempo. Cumple con ciertas obligaciones

de un jicarero wixaritari, es decir, trata de vivir el ritmo de las fiestas y las demandas del centro ceremonial porque siente que algo le podría pasar si no lo hace. “Meterse a la costumbre huichola es un asunto serio. Necesitas cumplir. Si no cumples, te puede ir muy mal en la vida”. Gil acepta, de manera ecléctica, las lógicas culturales de los jicareros wixaritari. Se ha convertido en un mestizo indigenizado que teme los castigos de los antepasados. Esto lo hace creativo en la búsqueda de recursos que requiere en Guadalajara.

Conseguir bienes para los jicareros del centro ceremonial Cohamiata se ha convertido en una actividad principal en la vida de Gil. Lo logra a través de la comercialización de artesanía wixarika. Otra estrategia consiste en tocar las puertas de las pequeñas empresas en Guadalajara que usan diseños de la cultura wixarika y les acuerda que el uso de estos diseños implica un compromiso con los wixaritari. Se ofrece a recibir sus productos para comercializarlos en su tienda como una manera de eliminar las deudas culturales que estas empresas han acumulado con la cultura wixarika.

El compromiso de Gil y su grupo Teukari con el centro ceremonial Cohamiata garantizó que los jicareros no hayan tenido la necesidad de buscar otros recursos para realizar parte de sus actividades ceremoniales. Esto pone en una situación cómoda a los jicareros de Cohamiata, pero Gil, por otro lado, se esfuerza para juntar recursos en Guadalajara. De ahí surge su necesidad de formar públicos para encontrar posibles fuentes de colaboración en Guadalajara. Su presencia está en las redes sociales y su vida se caracteriza por tener numerosos contactos sociales y por cultivar amistades con otros emprendedores de la ciudad. En sus reuniones y encuentros, la experiencia de la Sierra se traduce en el ámbito de la ciudad, se integra a una cultura popular urbana. En el próximo apartado se van a exponer algunos aspectos de sus públicos que muestran cómo la cultura wixarika y sus intermediarios se posicionan en ellos. Las actividades que Gil organiza con participación wixarika y mestiza en Guadalajara no suceden en las instalaciones de la Casa Huichol de Salud por conflictos interpersonales, por lo que son necesarios otros lugares. Actualmente el Jardín de Luz en Zapopan, espacio asiático de

yoga, es un lugar con una propuesta cultural híbrida que intenta absorber conocimiento y prácticas indígenas en su programa.

En este lugar trabaja Ayrton, un amigo de Gil con quien frecuentaba la Casa Huichol de Salud de Rocío. Cuando Gil recibe llamadas por parte de los cantadores wixaritari de San Andrés, Ayrton organiza que estos eventos se puedan hacer en el Jardín de Luz. La arquitectura de este lugar es una fusión de estilos. Las áreas verdes son diseñadas como un jardín al estilo oriental, pero también cuenta con un patio circular que imita un centro ceremonial indígena. Ahí es donde toman lugar las “muestras culturales” con una fogata en su centro. Los cantadores wixaritari están dispuestos a platicar sobre su costumbre con el público que, en su mayoría, consiste en jóvenes curiosos que han escuchado hablar de los wixaritari y que quieren aprovechar la posibilidad de conocer partes de su cultura. Gil declara estos eventos como “muestras culturales” por el carácter informal del evento donde los participantes no obtienen tareas específicas que tienen que cumplir a lo largo del evento. La reciprocidad se establece, otra vez, por cambio de valores inmateriales que otorgan los wixaritari con valores en efectivo que los cantadores reciben en cambio. Para ellos, las muestras culturales son una opción de generar ingresos. Gil, Ayrton y el Jardín de luz son un eje a través del cual se traduce la cultura wixarika en la ciudad de Guadalajara.

El Jardín de Luz promociona budismo y meditación, pero a la vez está abierto a promover la cultura wixarika. En 2016 hubo una exposición de arte en este lugar: un artista wixarika presentó su trabajo, que consiste en adornar budas con chaquiras con los diseños típicos wixaritari. A este evento llegó Rocío y presentó los cantos que ha escrito sobre los wixaritari acompañados con las melodías de su guitarra en el centro ceremonial, ante el fuego Tatewari y en seguida tomó lugar una meditación silenciosa frente un altar que reunía budas, *tsikirite* (ojos de dios) y *xukurite* (jícara). Después se abrió la venta de los budas de chaquiras en presencia de la familia wixarika que los produjo; además, había mezcal, vino tinto y sushi. Un hijo de Rocío presentó un set de música electrónica que incluía fragmentos de música

wixarika. Se trataba de una ocasión donde la cultura wixarika, es decir, artistas y su arte, encontraba a la juventud tapatía en un centro budista. Lo que se manifiesta a través de este evento es la capacidad de los intermediarios de movilizar públicos que forman parte de una cultura popular compartida. Tanto los elementos de la cultura wixarika, así como el budismo y la meditación son temas y estilos que, sin dificultad, pueden ser apropiados en un lugar, un evento o un actor.

4.6. Conclusiones

En este capítulo he mostrado el proceso que ha permitido que la red de intercambios entre wixaritari y mestizos o no indígenas se haya mantenido a través del tiempo. En este proceso hay una serie de funciones, de prestaciones y contraprestaciones que se observan de manera clara. Este proceso ha permitido la formalización e institucionalización de determinados grupos en torno a la cultura wixarika, así como la disolución de alianzas a partir de desentendimientos o fracturas inherentes al tipo de alianzas y compromisos dentro de una esfera política ligada a la representatividad o legitimidad para hablar en nombre de una comunidad étnica en muchos sentidos inventada (Medina 2020).

Se argumenta que durante los finales de la década de 1960 se aceleró el intercambio cultural entre el grupo wixarika y grupos no indígenas en la conjugación de narrativas que promueven una relación prototípica entre maestro chamán y alumno aprendiz en la búsqueda de la auto realización y proyectos indigenistas que buscaron desarrollar económicamente la sierra wixarika. A pesar de que muchos de los actores que se dan a conocer en este capítulo buscan ambas cosas – la iniciación chamánica y el desarrollo de la región indígena – no existe unanimidad sobre cómo y a través de cuáles mecanismos o estrategias los wixaritari deberían o no adaptar y actualizarse tecnológicamente, abrirse a la sociedad nacional. Este debate se

mantiene metafóricamente bajo los diferentes conflictos de infraestructura vial, que se suman a los conflictos territoriales, que amenazan la pureza e integridad de un pueblo que continua siendo imaginado como aislado y en un estado prístino. En el relato que ofrecemos, la semente se encuentra en la disputa sobre una carretera que se construyó entre Huejuquilla y Tateikie San Andrés Cohamiata.

Con el Coronel y Rocío Echeverría se plantea un indigenismo retocado con los tintes de una especie de humanismo católico y nacionalista; con Juan Negrín la interculturalidad exige una compenetración profunda, un viaje místico a los fundamentos de la cultura como paso previo para valorar y defender genuinamente a los portadores de un conocimiento ancestral.

En el transcurso de la interacción acelerada se abordó la incorporación del intermediario cultural Santo ʼapaxuki a su sistema religioso que no solo se venera entre los wixaritari de San Andrés, pero también entre Rocío Echeverría y los círculos espirituales que se vinculan con ella. Este es un episodio crucial para entender las fronteras en donde la interculturalidad se convierte en un ámbito o acaso una escenificación de los diálogos posibles. Todo aparece acotado a un guion que pone de manifiesto la distancia, los deberes y reciprocidades entre públicos. Una categoría que sirve para envolver a todos wixaritari y mestizos en un mismo plano agonístico.

A partir de la segunda generación de activistas, en específico a partir de Gilberto Rivera y su Grupo Teukari, se observa que la experiencia de integración en la cultura wixarika se vincula con una integración en el mercado de pequeñas empresas en Guadalajara. Mientras que los jicareros de un centro ceremonial le permiten el acceso a las ceremonias y peregrinaciones, Gil aporta bienes materiales a los jicareros a un Centro Ceremonial, tal como antes lo hacía el Instituto Nacional Indigenista. El Grupo Teukari obtiene fondos a través de la venta de artesanía y a través de la colaboración con empresas que se apropian diseños del arte wixarika en la elaboración de sus productos. Otros organizan fiestas para recaudar fondos que se dirigen a un proyecto en la Sierra, se colectan bicicletas para llevarlas, se organizan rodadas en bici, etcétera.

Los wixaritari se admiran y frecuentemente se idealizan en su calidad de ser los últimos guardianes de peyote. Quienes se atreven de realizar un viaje a la Sierra regresan cargado de experiencias y un vocabulario que los wixaritari les enseñaron en la sierra – palabras como hikuri o wixarika – marcadores que facilitan la pertenencia a una comunidad de habla (Gumperz 2009). Los viajeros que pasan tiempo en la sierra wixarika tienden a obtener una reputación similar que tienen los maestros de yoga. Son una especie de héroes por haber cruzado fronteras hacia una cultura y una práctica distinta, cuentan con prestigio por contar con un conocimiento otorgado por sus maestros, han mostrado valentía al salir de su zona de confort. A punto de las experiencias en tierras ajenas y el aprendizaje que recorrieron, se empiezan a formar un público alrededor de ellos. Lo que dicen – el público lo escucha, lo que publican - se lee, proporcionan un discurso sujeto a debate o asimilación o rechazo en los encuentros sociales de día a día en bares, fiestas, viajes y foros digitales.

5. Consideraciones Finales

En los siguientes párrafos se resumen los hallazgos obtenidos en los capítulos de esta tesis; la conclusión o discusión general asume el estilo del ensayo académico para reunir las piezas de aquello que he insistido en problematizar como la relación entre *wixaritari* y *teiwarixi*. Desde el planteamiento he insistido en la necesidad de una óptica distinta para observar las situaciones de contacto cultural y para ello he recurrido a conceptos y categorías de análisis como interculturalidad, fricción étnica, agencia y cosmopolítica. Reconozco la condición narrativa del relato que he construido en función de mis intereses y las distancias que he tomado para no enveredar en la discusión que nunca pude asumir como auténtica o, mejor dicho, una discusión fuera de mi alcance: el lugar de los *wixaritari* en el contexto del proyecto del Estado nación mexicano. Tampoco fui proclive al guion de la pureza cultural que alienta el trabajo de los etnólogos para descifrar las versiones más ajustadas a la verdad cosmológica. El tema de los públicos me ha parecido la forma más arriesgada para hablar de tradición y modernidad, sin siquiera nombrarlas. También he pensado que los públicos como categoría de análisis es una buena estratagema para no perder de vista y, en cierta forma, darle continuidad al tema de los intermediarios culturales y políticos, en los procesos de cambio cultural, pero reconociendo los nuevos contextos de glocalización, los cuales no tienen trayectorias definitivas, sino gradaciones y negociaciones entre los ámbitos locales y globales.

Los huicholes han dejado de ser llamados huicholes en este periodo que identifiqué como la creación de sus públicos. Este no es un triunfo menor, ellos se apoderaron de una palabra y lograron convencer diplomáticamente: en realidad y si uno quiere empezar bien una relación con ellos se les debe reconocer como *wixaritari*.

Entre el 2012 y el 2015 llevé a cabo las incursiones en los espacios definidos por la presencia de los *wixaritari*, no solo en sus comunidades y ranchos también en los escenarios donde su presencia resultó paradigmática en la creación y avivamiento de sus públicos. En el

lapso transcurrido hasta la conclusión de mi tesis, debí incorporarme a otros quehaceres de la vida familiar y laboral. Este interregno no ha supuesto una desconexión total de las situaciones y los procesos que han seguido luego de la suspensión temporal del proyecto minero de la empresa minera canadiense en el Sitio Sagrado Natural de Wirikuta y aunque percibo el riesgo de la caducidad en mi relato, también considero que siguen siendo legítimas y valederas mis afirmaciones con respecto a la interculturalidad y la cosmopolítica recreada en la adhesión constante de los huicholeros de larga trayectoria y de nuevos aliados o admiradores. Esto sin duda es demostrado a través de las redes de ayuda que se activaron en el contexto de la pandemia del Covid 19 o las peticiones de apoyo para fondos de becas de estudio que circulan entre las redes de los no indígenas en torno a los movimientos de espiritualidad Nueva Era. El camino de la diplomacia wixarika esta tan vigente tal y como lo demuestran las más recientes brechas de intercambio entre las autoridades de Santa Catarina y los ejidatarios de Wirikuta, quienes les solicitaron en el 2021 una serie de ceremonias para que lloviera en su castigada y sedienta región, un acuerdo que por cierto se encuentra en curso y aun habrá que estudiar (Mauricio Guzmán, comunicación personal junio, 2021). Lo mismo habría que decirse de los contactos entre los actores de la Iniciativa Indígena para la Conservación del Peyote (IPCI, por sus siglas en inglés) y las autoridades del Consejo Regional Wixárika y la Unión de Comunidades Indígenas Huicholas, para respaldar los esfuerzos de regulación de esta cactácea y evitar su saqueo indiscriminado de la reserva de Wirikuta.

Desde luego me ha faltado tiempo para nutrir y hacer más denso el bosque de la descripción etnográfica, pero considero que los datos y la información consignada en esta tesis permite contemplar con cierto detalle el universo y tesitura de los intercambios o reciprocidades entre los wixaritari y sus públicos.

El capítulo uno se abre con una introducción al problema de la investigación. Los wixaritari persiguen una territorialidad a su modo, distinta, a la territorialidad que el Estado le les ha impuesto, que requiere una constante celebración de acuerdos y alianzas. A pesar de las reticencias para dejar entrar a los *teiwarixi*, predomina un esquema gradual no explícito que lleva en cuenta el volumen y la naturaleza de sus aportaciones materiales y simbólicas que entran al sistema de intercambios y la lógica de la organización social wixarika. Sin embargo, el intercambio, como todo verdadero intercambio es de doble vía, lo que implica la circulación de bienes y conocimientos desiguales, pero que resultan equiparables. Es decir, los actores entienden que la cultura no se vende y que no es moralmente legítimo comerciar con ella, sin embargo, los intercambios no pueden prescindir del dinero.

Así mismo, el encanto natural que emanan ciertos especialistas rituales wixaritari ante sus públicos (seguidores), torna irrelevante cualquier lógica o discurso de refutación, pues no se trata de poner a prueba la verdad de las creencias o prácticas rituales, sino de lograr una adhesión coherente o que embone con el mundo de vida y la subjetividad de dichos públicos. La doble vía se refiere tanto al prestigio que las familias indígenas logran consolidar con sus públicos, como el prestigio de los *teiwarixi* logran usar y exhibir ante otros públicos urbanos, para quienes lo wixarika está envuelto en un halo de misticismo, de originalidad y pureza étnica.

Las categorías de análisis que dan consistencia a nuestro análisis fueron interculturalidad, cosmopolítica y agencia. El concepto de la interculturalidad se requiere como herramienta que permite la descripción procesual de relaciones entre individuos que se confrontan con conceptos y conocimientos de sus culturas bajo contextos y situaciones particulares. No se anticipa la armonía o un resultado exitoso del intercambio entre culturas, inclusive porque todo depende de individuos de carne y hueso que se involucran en situaciones a partir de sus bagajes biográficos. Si los vehículos de la comunicación y los valores y la

disposición de los sujetos fallan, es probable que los conflictos estallen o que se ponga fin a una relación.

La cosmopolítica, de acuerdo con Isabelle Stengers, pone fin a lo político que aspira a tener la última palabra en un mundo englobado bajo el criterio de la universidad. En su lugar, lo político entra en un mundo plural y diverso donde la agencia anima la participación tanto en humanos como en no humanos y su involucramiento en situaciones que se definen como política de vida, política de cuidado. Una breve discusión entre los autores que enfatizan diferentes ángulos de la cosmopolítica descubre la relevancia de voces, actores, rituales y creencias ensambladas, en situaciones inéditas, híbridas. En este sentido la discusión entre tradición y modernidad queda soterrada, bajo la práctica continua de los ensamblajes. Esto nos hace pensar que la presencia de *teiwarixi* en las peregrinaciones, lejos de una anomalía ha sido asimilada, al menos entre los sanandreseños como parte de la ritualidad, aun concibiendo las prescripciones, prohibiciones y ciertos límites, puestos a prueba todo el tiempo.

La aplicación del concepto de la agencia me sirve, en primer lugar, para de superar los enfoques teóricos que dan preminencia a las posiciones fijas y preestablecidas dentro de la estructura social. El sujeto, de acuerdo con Norman Long, no se conforma con instrucciones ni con los marcos normativos, los quiere poner a prueba, los impugna y evalúa, para tomar, desde su experiencia, la mejor decisión, la que le conviene, aquella que puede responder más eficazmente a los nuevos contextos migratorios, comerciales y de contacto cultural. Ante un escenario de internacionalización de la redes interétnicas wixaritari bajo el impulso masivo de la Nueva Era se hace hincapié en la necesidad de cuestionar el papel del antropólogo dentro este giro ontológico, donde la agentividad del peyote y otros agentes no humanos – como el santo *áparuki* que se celebra en la Semana Santa de San Andrés Cohamiata – obtienen funciones claves en la intermediación de ontologías y conocimientos.

En el transcurso de los capítulos etnográficos se muestra que hay un abanico amplio de posibilidades: desde el cierre de fronteras hasta su apertura sin control, los wixaritari de san

Andrés parecen haber optado por una flexibilización y al mismo tiempo una demarcación de ciertos ámbitos que aún son refrendados como íntimos o exclusivos.

El capítulo 2 es el retrato de una peregrinación a Wirikuta que se llevó a cabo en el año de 2013, y en la cual fue autorizada mi participación. El relato unido al yo autoral con todo el propósito no deja de extrañarse frente a sucesos que consideré anómalos en su momento como la participación de otros dos *teiwarixi*, a quienes juzgué no contar con las credenciales de amistad y reciprocidad que yo creía haber cultivado. El capítulo toma nota de las dificultades que los peregrinos enfrentaron desde la planeación y organización hasta el trayecto a los lugares sagrados que se ubican afuera de su comunidad de origen. Había dificultades y conflictos dentro de los propios peregrinos que no se podían poner de acuerdo sobre ciertas decisiones que requerían respuesta, había conflictos entre los peregrinos *wixaritari* y los *teiwarixi* que los acompañaron, conflictos entre el grupo completo de viajeros indígenas y no indígenas con otros actores que aparecieron en el transcurso del viaje, en fin, conflictos en todas las escalas posibles. Esta serie de situaciones no cotidianas requerían negociación inmediata y por lo tanto fueron ejemplares para enfocar la creatividad que los actores dilucidaron para hacerse escuchar frente los otros y convencerlos de quienes eran responsables del grupo. A lo largo del viaje se notó que la comunicación intercultural puede tomar vías inesperadas y crear situaciones tan inoportunas que se sorprendieron incluso los *wixaritari*, quienes suelen conocer un comportamiento típicamente occidental, que a sus ojos puede resultar tipificable. Por un lado, se crearon momentos de comprensión, de afectividad y comunidad, de baile, de bromas y humor compartido, mientras que en otro momento la comunicación se interrumpió, la amistad parecía haberse convertido en hostilidad, los *wixaritari* ya no entendían las intenciones de los no indígenas, y *vice versa*, los no indígenas difícilmente podríamos descifrar las decisiones de los *wixaritari*.

El caso de los viajeros rusos empeyotados que se cruzan sin ser plenamente conscientes de ello en una peregrinación en Wirikuta muestra que la relación con los lugares de los

antepasados divinizados es prioritaria ante cualquier acto que podría distraer a los peregrinos de su camino programado. Un viajero ruso que sufrió ataques epilépticos frente los peregrinos – pareció que se estaba muriendo – se excluyó de la biopolítica wixarika y fue dejado en el abandono como un cuerpo sin derechos a lo que Giorgio Agamben (2010) define como la nuda vida. Esta manera de calificar sigue sin duda la reflexividad “típica” occidental que me determina como sujeto y que me permite saber hasta que punto nuestras ontologías, la de los wixaritari y de los tewarixi, se encuentran separadas.

El capítulo tres indaga sobre la pregunta respecto a la relevancia del otro en la perspectiva wixarika tal y como se produce al interior de la ideología chamánica. Se hace hincapié en el hecho que el papel que los wixaritari asumen en el mundo, en el cosmos. No se trata de olvidar el proceso histórico, sino de actualizarlo y proyectarlo irónicamente en sus connotaciones éticas y morales en el tiempo presente. Sin embargo, la frontera étnica es porosa, el bufón wixarika tsikwaki representa a la alteridad y personifica a diversos aspectos que los wixaritari atribuyen a la cultura mestiza occidental. Las películas, las cámaras fotográficas, conceptos novedosos de sexualidad, la escritura, los celulares inteligentes y el uso de internet son propiedades que se vinculan directamente con la cultura urbana, mestiza y occidental, propiedades tentadoras que llaman la atención y la curiosidad, sobre todo entre los jóvenes quienes experimentan y cuestionan los conceptos antiguos de su cultura.

En esta tesis no he puesto mi foco de atención a las generaciones jóvenes que se educan y estudian afuera de los límites de su comunidad de origen. Mi curiosidad inicial me atrajo a San Andrés Cohamiata y se dirigía a las ceremonias y la costumbre y a un centro ceremonial cuyos encargados persiguen la tarea de seguir las huellas de sus antepasados. En el capítulo tres busco subrayar el hecho que la costumbre y la economía indígena de reciprocidad que se establece entre humanos y antepasados es solo un lado de la medalla. Por lo común, los wixaritari tienen que salir de la sierra a trabajar en los campos de la agroindustria o a través de la venta de artesanía para obtener el dinero que permite comprar los objetos que se requieren

para la elaboración de los rituales y sus ofrendas. Son los procesos de flexibilización del dinero que se enfatizan en este capítulo, pues ellos son conscientes de la importancia de este recurso, pero discriminan y en su momento pueden optar por obtener lo necesario participando en el mercado capitalista, pero no necesariamente como trabajadores agrícolas en los campos tabacaleros, sino obreros en casa, productores de artesanía. Entre estos mercados destaca el mercado de la autenticidad donde los indígenas se valoran como los portadores de un conocimiento místico que se piensa perdido dentro de la cultura occidental. A lo largo del capítulo se muestra otro centro ceremonial que abiertamente enrola a antropólogos y buscadores de lo auténtico que donan bienes y servicios para las fiestas mediante intercambios asumidos e integrados en la jerarquía ceremonial. Los wixaritari no son solo cuidadores y guardianes de una costumbre ancestral, al mismo tiempo participan dentro de las lógicas occidentales como artesanos, peones, guías espirituales, etcétera. El término de los guardianes no es suficiente porque no alcanza a proyectar y oculta la hibridez que define a un pueblo enrolado de diversas formas en el mercado capitalista.

En el capítulo 4 presenté una especie de mirada retrospectiva a la acción indigenista que el Estado mexicano llevó a cabo en la región y que bien podría considerarse como los antecedentes directos de la creación de públicos. Lo ubiqué al final y no al principio porque el desarrollo y la modernización son como los virus que llegaron para quedarse y que de tiempo en tiempo necesariamente entran en la arena de discusión pública. Las posiciones en torno a la construcción de una carretera a finales de la década de 1960 en la zona wixarika muestra las líneas de ruptura que llevaron a la fragmentación de una primera generación de aliados “huicholeros” que se dedicaron a la colaboración con el pueblo wixarika. Mientras que no había uniformidad entre los aliados en torno al futuro del pueblo indígena en un tiempo de grandes cambios que implicaba la acción indigenista en la sierra, lo que tenían en común era su intento de iniciarse en el chamanismo wixarika e integrarse a las jerarquías de la organización social. Es decir, que el trabajo en los proyectos e iniciativas wixaritari no consistió en que los *teiwarixi*

lograrán convertirse en buenos intermediarios, sino en rubricar un tipo de compromiso y participación al grado de aspirar, en cierta forma conseguirlo, a convertirse en *mara'akate*. Estos personajes: Rocío Echeverría, Juan Negrín y el Coronel fueron los primeros, quienes abrieron un camino de la exaltación y admiración del wixarika prototípico en la imaginación popular.

El capital cultural que acumularon a través de su integración a las estructuras wixaritari los convirtió en intermediarios autorizados en la misión de formar públicos y crear círculos sociales en la sociedad no indígena.

A partir de la evangelización y el indigenismo del Estado se ha fomentado la alfabetización del grupo wixarika. San Andrés Cohamiata cuenta con primaria, secundaria y un bachillerato, un creciente número de jóvenes estudia en las ciudades. Esto significa que los wixaritari aprenden y se apropian lenguajes, códigos y las tecnologías occidentales. Mediante estas herramientas les es posible hacerse expertos de su cultura y crear nuevas audiencias no indígenas a través de nuevas tecnologías en el mercado de la etnicidad.

Las relaciones (exitosas o fallidas) de la interculturalidad no se dejan reducir a un supuesto dominio social. Entre toda una serie de actores no humanos que participan en el desenvolvimiento de las causas destaca el santo 'aparuki por ser un santo que domina dos idiomas – el wixarika y el idioma de los *teiwarixi*. La llegada del santo 'aparuki a la comunidad de San Andrés Cohamiata en años recientes proporciona un ejemplo de apropiación cultural, los wixaritari reconocen a un santo como uno de los suyos, después de haberle implantado un alma wixarika en una ceremonia nocturna. A partir de este momento no solo forma parte del sistema religioso wixarika de San Andrés, haberlo traído a San Andrés ha hecho posible que sus fieles no indígenas le rindan culto en la Semana Santa en esta misma localidad. La presencia del santo es una expresión máxima de la interculturalidad, por metonimia el santo que habla las dos lenguas ha sido asociado con el peyote y Wirikuta, el lugar a donde todos los *teiwarixi* aspiran llegar para completar su iniciación espiritual en la cultura wixarika.

Viajeros de todo el mundo peregrinan a Wirikuta para buscar y aventurarse con la cactácea alucinógena, en el capítulo dos se puede reconocer que incluso los wixaritari que residen en zonas turísticas se ofrecen como guías espirituales a viajeros que buscan descubrirse, conocerse mejor a sí mismos o simplemente tener un buen viaje en Wirikuta mediante el consumo de peyote. Discusiones recientes de estudiantes wixaritari han hecho visible la preocupación en torno al saqueo y el consumo aumentado de peyote en Wirikuta por parte de no indígenas. Este en sí mismo es un tema que requiere una mayor discusión y otro tipo de datos para ir más allá de la preocupación o las posturas esencialistas que atribuyen un derecho exclusivo de los grupos indígenas, particularmente los wixaritari a dicha cactácea. Mi análisis con su atención en los procesos de creación de públicos y la interculturalidad implícita puede ser un referente en las discusiones relacionadas con la política de drogas y los argumentos que se esgrimen a favor de un uso regulado de esta planta que contemple sus beneficios terapéuticos dentro de un modelo de conservación de la especie.

Desde luego no podemos reducir el tema de los públicos, a la categoría de peyotereros que consistiría en un sector con afinidades más o menos precisas o informadas, pero no necesariamente, con la cultura y la cosmología wixarika. El tratamiento que he perseguido a lo largo de esta investigación ha buscado justamente relativizar el poder atribuido a los especialistas rituales de este grupo al interior del mercado de la espiritualidad, pues en buena medida existe o se ha construido una hipervalorización del conocimiento chamánico que no logra distinguir entre quienes preservan y mantienen este conocimiento de quienes se han montado en el negocio de las plantas sagradas. Antes bien, me parece que más que descalificar unos saberes sobre otros, la tarea que se impone a la antropología es revelar etnográficamente la riqueza de los intercambios interculturales, las voces y las diferentes miradas que se recrean en torno a la capacidad agentiva de esta cactácea.

Como mencioné en el primer capítulo de esta tesis no creo que debamos confiar en las voces que se dicen autorizadas respecto a la variedad de experiencias que pueden derivar del

consumo del peyote y no creo que el marco discursivo de la cosmología wixarika descalifique de entrada diferentes formatos rituales que entiendan la retribución y el pago como una cuestión fundamental para pedir por la lluvia, la vida y la sanación en todas sus expresiones. Creo que existen múltiples ámbitos de su cultura que siguen vedados al escrutinio de los teiwarixi, pero en buena medida su diplomacia supone la apertura de varias puertas que desde hace varias décadas invitan a un verdadero diálogo intercultural. Un diálogo que les presento los debidos respetos como un pueblo que mantiene un diálogo ancestral con las entidades del cosmos, que alumbran, propician abundancia y prodigan el alimento. En este sentido, sus aliados, sus públicos nos hemos convertido en una contrariedad necesaria para mantener un tipo de territorialidad que es algo más que títulos virreinales, agrarios y que adquiere significación en la práctica ritual obliterando cercas de alambres, carreteras y límites interestatales.

Anexo I

La carta de Alvar dirigido a las autoridades de la comunidad indígena San Andrés.

[Redacted]

Cohamiata
25 de junio de 2013

A las respetadas autoridades de Cohamiata:

Antes que nada, me presento: Soy [Redacted] [Redacted] estudiante de doctorado en filosofía ecológica (en la Universidad de [Redacted] Europa). Este es el motivo de mi estancia de marzo a junio en la Sierra Wixárika; en la cual he aprendido mucho. Por ello, quisiera dar algo, precisamente desde la filosofía, con las siguientes ideas. No es que crea que son las mejores ni las más necesarias, simplemente trato de colaborar, de aportar mi granito de arena.

Estas ideas son las siguientes:

- 1- Felicitarles por haber sabido mantener su cultura, pese a la gran presión que el pueblo wixáritari ha recibido desde fuera.
- 2- Felicitarles por la conservación de sus lugares sagrados.
- 3- Asumir la responsabilidad como cuidadores del territorio wixárika, concretamente del río. Para ello, en primer lugar, sería necesario conocer la situación de la salud del río (si hay contaminación, o no, y su procedencia) [nota 1]. Posteriormente se pueda plantear presentar la exigencia a las autoridades gubernamentales mexicanas para que el río entre sin contaminación en el territorio wixárika. De este 102

mado, el río podría ser un motivo de unión entre las comunidades wixárikas y no de enfrentamiento por el territorio. Por otro lado, se podrían elaborar actuaciones para cuidar y potenciar al río dentro del territorio wixárika y por los propios wixárikas. Como, por ejemplo, una campaña de sensibilización e información sobre la relación de las personas con el río: la mejor manera de agarrar agua para su consumo; qué contamine y qué no (por ejemplo, el uso de jabones suele contaminar. Pero no se debe culpabilizar a la gente, cuando carece de otras alternativas para satisfacer sus necesidades de higiene. Así, se pueda buscar el contacto y colaboración con ONG's que faciliten jabones no contaminantes y, después de esto, se podría plantear su distribución y la promoción de su uso frente a otras opciones). Otro ejemplo de actuación sería recuperar la fuente autóctona del río, una vez no hubiera contaminación. Por ejemplo, hace 20-30 años en el río habían camarones.

4- Ofrecerme a colaborar en la defensa de Wirikuta. Por ejemplo, acordando un texto sobre la cuestión dirigido a algún departamento del Gobierno Mexicano, el cual distribuiría en mi país (España) y con suerte en mi continente (Europa). Para, de esta forma, recoger apoyos (suscribiéndolo y enviándolo al departamento correspondiente del Gobierno Mexicano). Este mismo

texto, u. otro distinto, podría enviarse a la empresa minera canadiense que desea explotar Wirikuta. Otra activación, podría ser la de hacer boikot a las empresas vinculadas a esta empresa minera (previamente se habría de investigar la relación de la minera con otras empresas), hasta que no se retire del proyecto minero en Wirikuta.

⊗ hacer boikot es no comprar los productos de una marca o empresa.

5- La caza responsable del venado, por respeto y cuidado de las futuras generaciones wixaritaris y de la propia especie de los venados. De esta forma, se plantea: (A) Fijar unos máximos de captura por venadeo, según las posibilidades de recuperación de las poblaciones de venados, para que, así, sigan existiendo y se puedan seguir cazando en el futuro (por ejemplo, antes en la Sierra habían muchos venados, pero su caza abusiva durante el siglo XX los llevó a casi desaparecer. Así, por ejemplo, en Tota Porie se prohíbe el venadeo en la Sierra y fuera de ella el número máximo de capturas es de cuatro, incluyendo en la suma los venaditos que contienen las embarcadas); (B) Fomentar planes para cuidar de los territorios donde crecen, viven y se reproducen los venados; y (C) Programa para ayudar a recuperar la población de venados en la Sierra. De esta forma, lo que se propone aquí es 104

completar una relación de respeto por los hermanos venidos.

6- La caza responsable, también, de las águilas. Los cuclis prácticamente han desaparecido de la Sierra, desde que el acceso a los armas de fuego facilitó mucho su captura. ¿Cómo se puede afirmar que una especie es sagrada, si se le lleva a la extinción?

7- El cuidado y la reproducción de árboles, especialmente frutales. Tengo la sensación que a veces los árboles son vistos como un obstáculo para las milpas y me parece que se comprende que pueden situarse en sus límites y en zonas donde no sea posible emplear gran maquinaria (tractores, por ejemplo). Pues los árboles son fuente de muchos beneficios: favorecen el frescor y la humedad en el ambiente (especialmente de agradecer en la época seca y calurosa); evitan la desertización y el empobrecimiento de los suelos; su presencia atrae las lluvias; favorecen la instalación de aves en el lugar y así aumentan los depredadores de insectos que pueden perjudicar los cultivos; y los frutales proporcionan alimento directamente.

8- Puesta en marcha de un sistema de correo postal (de paquetes y cartas materiales, no a través del ordenador) de manera interna a las comunidades wixárikas y controlado por ellas; esto es muy importante. Pues no se está proponiendo que la red postal mexicana se instale en la

Sierra sino se propone crear una red de correo postal propia que pudiera -si se quiere- comunicarse con la mexicana y mundial.

9- Construcción de cisternas o aljibes ya sean a nivel colectivo (de varias rancherías, por ejemplo) o familiares, para almacenar el agua de lluvia o de los arroyos, durante la época húmeda.

Consideración final y general:

Las propuestas se entienden siempre llevadas a cabo y dirigidas por las comunidades wixárikas, desarrollando su autonomía en sus propios asuntos. En este sentido, destaca la propuesta de creación de un servicio de correos propio. Pues se pretende que las comunidades wixárikas se empoderen (es decir, que recuperen el poder sobre sus propios asuntos sin agredir a otros). Así, creando un correo propio, se adelanta al Gobierno Mexicano; haciendo más difícil que correos mexicanos se instale en la Sierra; pues ya existiría uno propio. Estas ideas de "empoderarse" y "adelantarse" al Gobierno, forman parte de la apuesta por la recuperación y desarrollo de la propia autonomía de los pueblos indígenas respecto a los Gobiernos de Estado (en el caso wixárika respecto al mexicano). Para, de este modo, irse aproximando a ser gobernados por ellos mismos.

No obstante, conviene reflexionar sobre el "addantarse", creando servicios propios. Pues, si simplemente se copia lo que existe fuera, sin reflexionar sobre si eso que se copia puede perjudicar a la propia cultura, puede darse el caso que los propios wixaritaris hagan de Gobierno Mexicano y, así, sea algo más perjudicial que beneficioso. Por ello, sobre la propuesta de crear un correo propio se ha de valorar si la posibilidad de enviar paquetes y cartas entre wixaritaris puede perjudicar, beneficiar o no afectar a la propia cultura.

Por último, agradecer su atención y proporcionarles mi contacto, para conocer su opinión, poder colaborar, etc.



Nota 1: Sobre el estudio de la salud del río, en el mismo sentido de apostar por la autonomía de los pueblos indígenas, las comunidades wixaritaris pueden crear un equipo propio de análisis o bien contactar con una ONG, siempre y cuando esté dirigido por las autoridades wixaritaris. Pues, en el caso que entre el Gobierno Mexicano, podría usar el interés por el río como una forma de aumentar el control sobre los wixaritaris. lo cual sería contrario a todo lo planteado aquí.

Anexo II

Fragmentos de un escrito de Oswaldo Vasconcelos Ramos con el prólogo de Rocío Echeverría. El original se encuentra escrito a mano en un cuaderno. A continuación se muestra una transcripción realizada por anónimo y s.f.

Prólogo o introducción.

Rocío Echevarría

En el año de 1981 recibí de manos del Teniente Coronel Oswaldo Ramos Vasconcelos, el libro que escribió un poco antes de morir y que le fué "encomendado" por su Chamán como última misión en este mundo. Mi relación con el Teniente Coronel comienza durante 1972-cuando inicié mi servicio social de enfermería en la comunidad de Tatei-kié (San Andrés Cohamiata), municipio de Mezquitic, Jalisco. El Coronel Oswaldo comúnmente, llamado "el teniente coronel" era un hombre totalmente aceptado por la comunidad a tal grado que participaba en el Consejo de Ancianos, quienes aceptaban sus sugerencias. Él ayudaba en problemas de tipo agrario que han existido desde tiempos inmemoriales. Propuso ante el Consejo la construcción de la carretera de San Andrés hasta Huejuquilla el Alto, Jalisco, lo cual se llevó a cabo durante el período del Presidente Luis Echeverría Álvarez.

El teniente coronel era un hombre de personalidad muy fuerte. Tomaba determinaciones que eran aceptadas por los huicholes sin protestar. Cuando se inició la construcción de la carretera hubo un gran repudio por parte de intelectuales al proyecto, creyendo que de esta manera se abrirían las puertas al mundo indígena Huichol violando lo que tenía de sagrado. El teniente coronel en cambio sentía que el indígena sería capaz de afrontar todos esos riesgos asumiendo las decisiones de lo que significaba el impacto tecnológico.

Desde sus inicios como soldado raso "el teniente coronel" visitó la zona Huichol en varias ocasiones hasta que "la sierra le habló". Al principio él les ayudaba a los huicholes a "hacer tradición" o "el costumbre" (visitar los lugares sagrados en donde sus ancestros los caminaron y depositaron ofrendas). En el año de 1971 fue la apertura de fronteras indígenas por parte del Presidente Luis Echeverría. Oswaldo Ramos Vasconcelos quien durante ese período estaba en el Estado Mayor Presidencial tuvo la oportunidad y la confianza de él, autorizándole el proyecto de la construcción de la carretera.

Conocí a "el teniente coronel" quien me vio como a una hija, lo cual me facilitó acompañarlo ante el Consejo de Ancianos, durante las festividades anuales, en donde él ya hacía el papel de "segundero" en el canto del Chamán. El teniente coronel repetía este canto del Chamán y todos lo escuchaban sintiendo un gran respeto y poseía además, el instrumento de poder que lleva por nombre "Muvier" (las plumas del águila de la ave sagrada de donde se deriva este poder). A través de él me introduje a la cosmovisión indígena y empecé a tratar de entender el papel del Huichol como siervo de la creación. El Huichol se ofrenda a todas las deidades de la creación para que éstas cumplan su función por medio de él.

Si la tierra no es sembrada, ella no cumple con su función. Si al sol no se le hace su peregrinaje anual él no va a dar ni su luz ni su calor. Es por eso que el Huichol

pregunta al forastero "¿tú cuándo le has hecho "el costumbre" al sol? Es por nosotros que ustedes reciben el sol". Cada elemento de la creación tiene su función y nosotros somos los que tenemos que realizar estos sacrificios ante ella. Quien no se ofrenda a la creación, la creación misma le niega su cargo (recibir los frutos de la misma). Esta cosmovisión me obligo a descubrir en la creación los elementos que ella brinda, tales como la medicina alternativa; la herbolaria, el naturismo, el poder energético de la naturaleza así como a recapacitar sobre la función que yo tenía en aquel momento, tanto como enfermera y como ser humano.

Mi relación con "el teniente coronel" prosiguió hasta 1981. En la semana santa de ese año me enteré de que Oswaldo había sufrido un infarto. Al llegar al hospital militar de Guadalajara lo vi que estaba en una camilla de terapia intensiva, le habían puesto un marcapaso. Me preguntó quién te dijo que yo estaba aquí. Le contesté que un Huichol me habló por teléfono diciéndome que él (Oswaldo) me mandaba llamar. Lo negó categóricamente: "yo nunca te mandé llamar". El teniente coronel me dijo que él ya iba en el camino del espíritu con el Chamán Colás y de repente una mano lo detuvo y se despertó en terapia intensiva. No se explicaba el porque no le dieron permiso de seguir.

Colás fue el último Chamán que tuvo Tatei-kié (San Andrés Cohamiata). Era un Chamán que representaba el poder tradicional Huichol y el de gobierno. Un poco antes de morir me pidió que hablara con "el teniente coronel" porque tenía el deseo de que le viniera a pasarle sus plumas. Ahí me di cuenta del poder de Oswaldo, porque ¿cómo era posible que un Chamán indígena le pidiera a un mestizo que le pasara sus plumas!. El Chamán desarrolla su mundo de poder a través de "el Muvieri"; el poder de las plumas de águila; y el hombre forma su poder, del poder de su "Muvieri". Colás era mi paciente, yo fui la última que estuvo con él antes de que falleciera. El teniente coronel hizo el ritual de las plumas y Colás falleció días después.

Así pues Oswaldo iba con su maestro el Chamán Colás en el camino hacia el espíritu, ya que Colás tenía ocho años de haber fallecido. El teniente coronel empezó a llorar en su habitación del hospital militar:

- ¿Porqué me regresaron, si yo ya iba en el Camino?

No supe que contestarle. Llegué a mi casa entristecida. Mi esposo Kal Muller tenía el encargo de escribir un libro sobre los huicholes. No podía hacerlo porque iba a fijar su residencia en Indonesia. Le platicué sobre lo que le había pasado al teniente coronel y él me propuso que fuera el mismo teniente coronel quien escribiera el libro, dado el enorme reconocimiento que tenía dentro del mundo Huichol. Al día siguiente fui al hospital y se lo propuse, en aquel momento él entendió que su última misión en este mundo era escribir lo que él había aprendido de la cosmovisión Huichol. Me dijo:

-M'ija, ve y cómprame un cuaderno grande para hacerlo.

Era sorprendente verlo sus últimos días escribiendo el texto que me entregó con anotaciones hasta en la pasta final. El me dijo que no debía preocuparme sobre su

publicación, porque ya estaban "concertados los acuerdos". Al día siguiente en que lo recibí tuve la noticia del fallecimiento del teniente coronel.

He respetado en su totalidad el manuscrito que he conservado desde el año de 1981 hasta darlo a conocer a los estudiosos del mundo indígena Huichol, para que le hagan anotaciones y comentarios al pie de página. El haber conocido a Oswaldo y entregar su libro a la publicación es el mejor tributo que puedo rendirle a su memoria.

Enf. Rocio Echevarría

Sobre los aspectos de la religión y la cultura.

¡Oh Dioses!, ¡Oh Divinidades!, ¡Oh Ancestros Sobrenaturales!

Nuevamente me veo ante la tarea de contar los hechos que ocurrieron en la obscuridad y los que luego siguieron en la penumbra de los tiempos. Pido a ustedes todos, su comprensión, pido su perdón si mi narración no se ajusta a la verdadera secuencia de los acontecimientos, ya que no es mi intención hacer omitir alguna cosa o distorsionar alguna otra. Solo voy a narrar lo que recuerdo como ha quedado en mi memoria, así como fue captado por mi pensamiento.

¡Oh Divinidades!, ¡Oh Ancestros Sobrenaturales! Ruego la comprensión de ustedes y su ayuda ahí donde mi memoria y mi pensamiento fallen, ahí ruego la presencia de su ayuda para corregir mi error y mejorar mi propia comprensión.

A ti nuestro inamóvil Creador, a ustedes Nuestros Padres y Madres, Abuelos y Abuelas Tíos y Tías, a ustedes nuestros Hermanos Mayores, a todos pido su perdón a mis involuntarios errores y su ayuda en mi tarea. No es que yo me considere capacitado para esto que me ha sido encomendado por mis compañeros y hermanos y aunque al principio me he negado a aceptar por mi incompetencia, al final he cedido ante su insistencia.

Y ya que voy a acometer la tarea encomendada, dedico a ustedes la esencia de mi esfuerzo, no que lo considere un presente digno de ustedes sino que me atengo a la comprensión que todos ustedes nos dan y a la protección que nos otorgan. Así pues, dedico a todos ustedes, orígenes y ancestros de nosotros, esta narración, lo mejor que yo pueda conducirla.

A ustedes compañeros, hermanos y primos, quiero entregar lo mejor de mi esfuerzo; de antemano pido perdonen las omisiones y torpezas de mis palabras, lo que voy a decir puede ser afectado por mi confusión, por mi incapacidad de comprensión, perdonen mis errores que serán involuntarios.

También les aclaro que hay incidentes que yo no sé con seguridad, que no puedo tampoco averiguar porque no hay nadie vivo con quien consultarlo.

¿Cómo saber si me equivoco al referirme a una era y lo que pasó en ella? ¿Cómo puede saberse si vivimos en la quinta era, o en la cuarta? Sólo los ancestros sobrenaturales lo saben y no siempre nos permiten escucharlos.

Hermanos mayores, mis tíos, mis abuelos escúchenme con benevolencia, yo solo cumplo con su encargo...

mezclero

***** (inician págs. 1,2 y parte de pag. 3).

ANTECEDENTES INTRODUCTORIOS SOBRE LOS ASPECTOS DE LA RELIGIÓN Y LA CULTURA.

Invariablymente se es inexacto cuando se pretende hacer una presentación relativa a algunas forma de religión, sea esta la propia o alguna ajena; no se es en ningún caso dueño de la objetividad precisa que, manteniéndonos imparciales nos permita al propio tiempo adentrarnos y unificarnos con los sentimientos, experimentar los matices de afectos y demás reacciones de lo que llamamos fe, para entonces emerger y dar una visión clara de lo que dentro de la religión ocurre. Cada autor simplemente describe lo que palpa, desde su propio sentir, desde su sitio personal y observación y, lo que es más frecuente y negativo, juzgando la religión atestiguada con base en los valores de la cultura propia, tanto más injustamente, cuanto más se carece de la capacidad de penetración.

A Tal ha sido el caso de los juicios que se han emitido al describir a los huicholes, cuyo contexto religioso no será posible comprender en tanto no se penetre en el laberinto de su cultura, aunque quizá entonces sobre ya toda explicación. Si falta esta condición entre el que describe y el que atiende la descripción dada, cabrá apenas un bosquejo simple, siempre incompleto, pero en el que al menos se trate de evitar la inexactitud y se corrijan las distorsiones que se han extendido con algunas otras descripciones.

En el sistema sobrenatural-natural huichol, la vida toda es un mecanismo de servicio religioso; plantas animales, personas, todos tienen vida, compartido por los espíritus de la naturaleza, los señores de las direcciones y los señores de lo creado.

El espíritu religiosos del huichol ha sido evidente desde los primeros atisbos dentro de su cultura ocurridos en la segunda mitad del siglo XVI y primeras décadas del siglo XVII. Los primeros misioneros que tuvieron ocasión de observar de cerca núcleos de esta cultura procedían de Guadalupe, Zacatecas; hicieron contacto entonces con grupos de cierta importancia, residentes a inmediaciones de lo que hoy son Huejequilla, Mezquitic y Tezampa. Ya las tropas tlaxcaltecas de los conquistadores españoles habían expulsado a los huicholes de las inmediaciones de lo que aquellos vencedores habían de bautizar como Colollán.

Fueron esos misioneros los primeros en dar fe de la profunda religiosidad de esta cultura, a ellos se les hace evidente que los indígenas se ven alterados continuamente en los menesteres de su culto. También informan de la docilidad

con que aceptan los sacramentos y las obligaciones que trae la nueva religión, también con cuanta facilidad se avienen a las instrucciones que se les dejan para la buena observancia de la nueva fe. Hoy día, a varios siglos de distancia, los huicholes todavía siguen atareados en los menesteres de su vieja religión, también atienden diligentes algunas de las instrucciones que entonces les dieron relativas a la creencia nueva.

Dado que las muchas limitaciones imposibilitaron mantener alguna (clerecía) entre la población huichola, los misioneros tuvieron que atenerse a la buena voluntad de los supuestos nuevos cristiano, esperando lograr la continuidad de la devoción y ejercicios religiosos, según se pretendía establecerlos. Señalemos, de paso, que esta aportación sirvió para incrementar el acervo religioso huichol, tal aportación se ha venido observando en los siglos subsecuentes hasta el día de hoy, constituyendo un agregado asimilado a la base religiosa previa. Los misioneros franciscanos siguen en su esfuerzo de evangelización, aún privan las muchas limitaciones que impiden la presencia misional en más de la mitad del territorio huichol.

***** (terminan págs. 1,2 y parte de pag. 3).

***** (inician páginas a, b y c)

EXPLICACIÓN SOBRE LA PRONUNCIACIÓN

- X
1. Ya que al entrar a la explicación de aspectos religiosos de los huicholes se tropezará constantemente con vocablos de esa cultura, para su mejor lectura es conveniente incluir unas breves aclaraciones al respecto:

Las vocales pueden ser pronunciadas como quedan escritas, ya que la semejanza es hoy casi absoluta; La salvedad radicaría en que la O y la U frecuentemente se confunden bajo ciertas circunstancias lingüísticas, en este caso se ha optado por la grafía O.

También existe en el huichol una vocal adicional que aquí se representa como ü; se trata de una forma vocal que requiere distender los labios como se hace para la i y en esa posición pronunciar la u.

2. La lengua huichola posee la diptongación nahuatl que ahora representamos en español como hua, hue, hui y a veces aparece como ua, ue, ui. Ninguna de las dos formas de grafía resulta exacta en función de los valores fonéticos internacionales, por eso se ha escogido la W que da un valor un tanto más justo internacionalmente, con lo cual aquí se escribirá WA, WE, WI.

Referencias

Bibliografía

- Aedo, Ángel. 2011. *La dimensión más oscura de la existencia: Indagaciones en torno al kieri de los huicholes*. México D.F.: UNAM, IIA.
- Agamben, Giorgio. 2010. *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre Textos.
- Aguilar Ros, Alejandra. 2008. “Danzando a Apaxuki: Interacción entre mestizos y huicholes en la Semana Santa en San André Cohamiata”. En *Raíces en movimiento: Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, editado por Alejandra Aguilar Ros, Kali Argyriadis, Renée de la Torre, y Cristina Gutiérrez Zuñiga, 159–92. Guadalajara: CIESAS, COLJAL, CEMCA, IRD, ITESO.
- Aguilar Ros, Alejandra, y Séverine Durin. 2008. “Regios en búsqueda de raíces prehispánicas y wixaritari eculturísticos”. En *Entre luces y sombras: Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey*, editado por Séverine Durin, 255–98. México: Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, CDI.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1991. *Regiones de Refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*. Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del estado de Veracruz, FCE.

- Arévalo Serna, Luz Yohanna. 2007. "Prácticas indigenistas y relaciones interétnicas en Jalisco". Tesis de maestría, Guadalajara: CIESAS.
- Bartra, Roger. 1992. *El salvaje en el espejo*. México: UNAM-Ediciones Era.
- Bartra, Roger. 1997. *El salvaje artificial*. México: UNAM-Ediciones Era.
- Benítez, Fernando. 1994. *Los indios de México*. México D.F.: Biblioteca Era.
- Blaser, Mario. 2018. "¿Es otra cosmopolítica posible?" *Anthropologica, Lima* 36 (41): 115–44.
- Boni, Andrew, Claudio Garibay, y McCall Michael. 2015. "Sustainable mining, indigenenous rights and conservation: Conflict and discourse in Wirikuta/Catorce, San Luis Potosi, Mexico." *GeoJournal* 80: 759–80.
- Briggs, Charles. 2004. "Theorizing modernity conspiratorially: Science, scale, and the political economy of public discourse in explanations of a cholera epidemic". *American Ethnologist* 31 (2): 164–87.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 2014. *El indio y el mundo de los blancos: Una interpretación sociológica de la situación de los tukuna*. México: CIESAS.
- Caso, Alfonso. 1978. *Los hijos del sol*. México, D.F.: FCE.

- Cadena, Marisol de la. 2010. "Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond 'politics'". *Cultural Anthropology* 25 (2): 334–370.
- De la Mora Pérez, Rodrigo Alberto. 2019. *Los caminos de la música: Espacios, representaciones y prácticas de la música entre los wixáritaari*. Guadalajara: ITESO.
- De la Peña, Guillermo. 2001. "Apuntes sobre los indigenismos en Jalisco". *Estudios del hombre - Revista de la UdeG* 13/14: 95–118.
- De la Peña Martínez, Francisco. 2018. "Nueva Era, neochamanismo y utopía psicodélica". En *Entre trópicos: Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*, editado por Carlos Alberto Steil, Renée de la Torre, y Rodrigo Toniol, 59–81. CIESAS, COLSAN.
- Durin, Séverine. 2004. "Acordarse de sus deuda o cumplir con 'el' costumbre entre los wixaritari". En *Antropología de la deuda: Crédito, ahorro, fiado y prestado en las finanzas cotidianas*, editado por Magdalena Villareal, 113–42. México D.F.: CIESAS, Miguel Angel Porrúa Grupo Editorial, Cámara de Diputados LIX Legislación.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the other: How anthropology makes its object*. New York, Oxford: Columbia University Press.
- Fajardo Santana, Horacia. 2007. *Comer y dar de comer a los dioses: Terapéuticas en encuentro: Conocimiento, Proyectos y Nutrición en la Sierra Huichola*. Guadalajara: UdG, COLSAN.
- Furst, Peter T. 2006. *Rock crystals and peyote dreams: Explorations in the huichol universe*. Utah: University of Utah Press.

- Galinier, Jaques, und Antoinette Molinié. 2013. *Los neo-indios: Una religión del tercer milenio*. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Gamio, Manuel. 1916. *Forjando patria: pro nacionalismo*. México: Librería de Porrúa Hermanos.
- Gavilán, Iracema. 2018. *Movimientos culturales en defensa del territorio. Extractivismo y megaproyectos en el altiplano Wirikuta, México*. México: Universidad de Guadalajara-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
- Gordillo, Gastón. 2006. "The crucible of citizenship: ID-paper fetishism in the Argentinean Chaco", *American Ethnologist*, 33 (2): 162–76.
- Gramsci, Antonio. 1989. "Prison notebooks: The intellectuals". En *An anthology of Western Marxism: From Lukács and Gramsci to Socialist Feminism*, editado por Roger Gottlieb, 113–19. Oxford University Press.
- Grimes, Joseph E., y Juan B. McIntosh. 1954. *Niuqui íquisicayari: Vocabulario Huichol-Castellano*. Mexico, D.F.: ILV, DGAI, SEP.
- Gumperz, John J. 2009. "The speech community". *Linguistic anthropology: A reader* 1 (66): 66–73.
- Gutiérrez del Ángel, Arturo. 2002. *La peregrinación a Wirikuta*. México: INAH, UdG.

Gutiérrez del Ángel, Arturo. 2010. *Las danzas del padre sol: ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del occidente mexicano*. México: UNAM-IIA, UAM, COLSAN, Miguel Ángel Porrúa.

Guzmán, Mauricio Genet, y Bia Labate. 2018. “Notas sobre ayahuasca e do peyote no México: Un campo enteogénico emergente”. En *Entre trópicos: Diálogos de estudios sobre Nueva Era entre México y Brasil*, editado por Carlos Alberto Steil, Renée de la Torre, y Rodrigo Toniol, 113–39. México D.F.: CIESAS, COLSAN.

Hers, Marie-Areli. 1982. “Santuarios huicholes en la Sierra Tenzompa”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas (en línea)* 8 (50): 35–41.

Kindl, Olivia. 2003. *La jícara huichola: Un microcosmos mesoamericano*. México, D.F.: INAH, UdG.

Lamberti, María Julieta. 2014. “¿El Avatar mexicano? Una sociología no sociocéntrica de los conflictos derivados de la instalación de empresas mineras en territorios indígenas”. *Intersticios sociales (en línea)* Nr. 8: 1–27.

Latour, Bruno. 2008. *Reensamblar lo social*. Buenos Aires: Manantial.

Latour, Bruno. 2014. “Anthropology at the time of the Anthropocene - a personal view of what is to be studied”. En . Washington.

Latour, Bruno. 2014a. “Why Gaia is not a god of totality”. *Theory, Culture and Society, special issue on Geosocial Formations and the Anthropocene* 34 (2–3): 61–82.

Liffman, Paul. 2012. *La territorialidad wixarika y el espacio nacional: Reivindicación indígena en el occidente de México*. Zamora, México DF: COLMICH, CIESAS.

Liffman, Paul. 2012. “Intermediarios ambivalentes en la modernidad huichola”. En *Modernidades indígenas*, 37–61. Madrid, México D.F.: Iberoamericana.

Long, Norman. 2007. *Sociología del desarrollo: Una perspectiva centrada en el actor*. México D.F., San Luis Potosí: COLSAN, CIESAS.

Lumholtz, Carl. 2006 [1904]. *El México desconocido: Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la Tierra Caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*. Traducido por Balbino Dávalos. México D.F.: CDI.

Martínez Sánchez, Javier Ignacio. 2005. “Mantener encendidas las velas de la vida: Interfases sobre la conservación y el uso del peyote en Wirikuta”. Tesis de maestría, San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, A.C.

Medina Miranda, Héctor Manuel. 2020. *Los wixaritari: El espacio compartido y la comunidad*. México: CIESAS.

Meyer, Lorenzo. 1994. “El último decenio: Años de crisis, años de oportunidad”. En *Historia mínima de México*, editado por Daniel Cosío Villegas, 169–81. México D.F.: El Colegio de México.

Molina Enríquez, Andrés. 2004. *Los grandes problemas nacionales*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel Cervantes.

- Molinié, Antoinette. 2016. "The invention of Andean New Age: The globalization of Tradition". En *New age in Latin America: popular and Ethnic Appropriations*, editado por de la Torre Castellanos Angela Renée, Maria Cristina del Refugio Gutiérrez, y Nahayeili Juárez-Huet, 16:291–315. Religion in the Americas. E-Book: Brill.
- Negrín da Silva, Diana, y Ingrid Arriaga. 2019. "Arte y procesos creativos en la circulación de la espiritualidad wixarika". En *Entre trópicos: Dialogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*, editado por Carlos Alberto Steil, Renée de la Torre, y Rodrigo Toniol, 411–437. México: CIESAS, COLSAN.
- Neurath, Johannes. 2002. *Las fiestas de la casa grande: procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Neurath, Johannes. 2006. "Soñar el mundo, vivir la comunidad: Hikuli y los huicholes". En *La realidad alterada: Drogas, enteógenos y cultura*, editado por Julio Glockner y Julio Soto. Mexico, D.F.: Debate.
- Neurath, Johannes. 2012. "La dialéctica de la ilustración antropológica: Mitología huichola como crítica de la modernidad". En *Modernidades indígenas*, editado por Pedro Pitarch y Gemma Orobitg, 21–37. Madrid, México D.F.: Biblioteca Iberoamericana.
- Neurath, Johannes. 2017. "Ser más que uno". *Revista de la Universidad de México*, 34–41.
- Olivé Negrete, Julio César. 2000. *Antropología mexicana*. México, D.F.: CONACULTA, INAH, PyV Editores.

- Puig de la Bellacasa, María. 2012. “‘Nothing comes without its world’: Thinking with care”. *The Sociological Review* 60 (2): 197–216.
- Quijano, Anibal. 2000. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas Latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander, 201–46. Buenos Aires: CLACSO.
- Rojas, Beatriz. 1992. *Los huicholes: Documentos históricos*. México, D.F.: CIESAS, INI.
- Sáenz, Moisés. 1992. *Carapan*. Pátzcuaro, Michoacán: OEA, CREFAL.
- Stengers, Isabelle. 2004. “La propuesta cosmopolítica”. *Revista Pléyade del Centro de Análisis e Investigación Política* 14: 17–41.
- Téllez Lozano, Victor Manuel. 2011. *Xatsitsarie: Territorio, gobierno local y ritual en una comunidad huichola*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Torres Contreras, José de Jesús. 2000. *El hostigamiento a “el costumbre” huichol: Los procesos de hibridación social*. Zamora, Michoacán: COLMICH, UdG.
- Torres Contreras, José de Jesús. 2009. *Relaciones de frontera entre los huicholes y sus vecinos mestizos: Santa Catarina y Huejuquilla el Alto*. Zapopan, Jalisco: COLJAL.
- Ulloa, Astrid. 2014. *La construcción del nativo ecológico*. Bogotá: ICANH-COLCIENCIAS.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2013. *La mirada del jaguar: Introducción al perspectivismo ameríndio*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.

Warner, Michael. 2008. *Públicos y contrapúblicos*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.

Entrevistas

Realizadas por el autor

Echevarría Ortíz, María del Rocío. 2015a.

Echevarría Ortíz, María del Rocío. 2015b.

Negrín da Silva, Diana. 2016.

Rivera Martínez, Gilberto. 2015.

Realizadas por terceros

Nahmad Sittón, Salomón. 2011. Entrevistado por Margarita Sosa (no publicada).

Negrín Fetter, Juan. 1993. Juan Negrín: A life of service to the Huichol Entrevistado por Richard Whittaker. <http://www.conversations.org/story.php?sid=11>. [26.06.2021]