

DE LA AUTOEVANGELIZACIÓN AL DINERO SAGRADO. MITOS,  
HISTORIAS Y PRÁCTICAS CRISTIANAS ENTRE LOS WIXARIKA  
*From Self-Evangelization to Sacred Money. Christian Myth, Histories and Practice among  
the Wixarika*  
*Da auto-evangelização ao dinheiro sagrado. Mitos, Histórias e Práticas cristãs entre os  
Wixarika*

Johannes NEURATH

Museo Nacional de Antropología (México)

✉ [johannes.neurath@gmail.com](mailto:johannes.neurath@gmail.com)

Fecha de recepción: 18 de septiembre de 2019

Fecha de aceptación: 12 de diciembre de 2019

**Resumen:** El pueblo wixarika muchas veces es caracterizado como «pagano». Sin embargo, el cristianismo sí es un aspecto importante de sus prácticas religiosas. En este artículo se analizan mitos wixarika sobre Cristo y los santos, así como ciertas ceremonias enfocadas en las iglesias que existen en las comunidades. El catolicismo wixarika se explica en el marco de las relaciones entre las comunidades indígenas y poblaciones no-indígenas, la tecnología moderna y el capitalismo. Es importante tomar en cuenta que estos ámbitos no se rechazan, pero sí es una prioridad mantener la autonomía. De esta manera, los ritos se enfocan en la tarea imposible de controlar los poderes, muchas veces, problemáticos de la alteridad.

**Palabras clave:** wixarika; huicholes; occidente de México; mitología; historia; ritual; intercambio.

**Abstract:** Even though Wixarika people are often characterized as «pagan», Christianity is an important aspect of their religious practice. In this paper indigenous stories about Christ and the saints, as well as certain Catholic ceremonies, like Holy Week, are explained as related to how Wixarika people engage with non-Indigenous populations, modern technology and capitalist economy. In no way there is a rejection of any of those. However, for the communities it is a priority to maintain autonomy, so the control of the uncanny powers of otherness is a crucial, but impossible aspect of Wixarika Christianity.

**Key words:** wixarika; huichols; West Mexico; mythology; history; ritual; exchange.

**Resumo:** O povo Wixarika é frequentemente caracterizado como «pagão». No entanto, o cristianismo é um aspecto importante de suas práticas religiosas. Neste artigo são analisados os mitos wixarika sobre Cristo e os santos, bem como certas cerimônias focadas nas igrejas que existem nas comunidades. O catolicismo Wixarika é explicado no âmbito das relações entre comunidades indígenas e populações não indígenas, tecnologia moderna e capitalismo. É importante levar em conta que essas áreas não se repelem mas manter a autonomia é uma prioridade. Desta forma, os ritos se concentram na tarefa impossível de controlar os poderes frequentemente problemáticos da alteridade.

**Palavras-chave:** wixarika; huicholes; México Ocidental; mitologia; história; ritual; troca.

## I. Una religión sui generis

Los estudios sobre los huicholes o wixaritari<sup>1</sup> han padecido de un afán de presentarlos como «prehispanicos». Durante décadas se publicaron escritos donde se afirmaba que los huicholes eran la «...única población de Mesoamérica cuyo universo ideológico aborigen ha permanecido básicamente inalterado por la influencia

---

<sup>1</sup> Wixaritari es el plural de wixarika, el endoetnónimo de los huicholes. Los territorios tradicionales de las comunidades huicholes corresponden a los estados mexicanos de Jalisco, Nayarit y Durango y se ubican en la región históricamente conocida como el Gran Nayar, en el sur de la Sierra Madre Occidental, a ambos lados del Río Chapalagana. Mi investigación se basa en un proyecto de trabajo de campo a largo plazo, realizado a partir de 1992, en la comunidad de Tuapurie (Santa Catarina Cuexcomatitán), municipio de Mezquitic, Jalisco. Para una presentación más completa de los datos etnográficos que fundamentan mis interpretaciones, remito mis libros *Las fiestas de la Casa Grande* (2002) y *La vida de las imágenes* (2013).

cristiana» (FURST 1972:7). «[...] Los ocho a diez mil<sup>2</sup> *supervivientes* habitan las *regiones más aisladas y agrestes* de la Sierra Madre Occidental [...] y ocupan una posición única entre los indígenas mexicanos [...] Al parecer sus creencias y rituales han permanecido *virtualmente estáticos* durante los cuatro siglos posteriores a la Conquista y el sincretismo que tipifica a otros indios en Mesoamérica está *casi totalmente ausente* entre los huicholes» (FURST y MYERHOFF, 1972: 55; las cursivas son mías). En los 70 este tipo de discurso era totalmente común en antropología, y aún en su artículo para la *Macmillan Encyclopedia of Religion*, FURST afirmó que:

*«the ten to twelve thousand Huichol-speakers of the Sierra Madre Occidental are the only sizeable indigenous population in Mexico whose aboriginal religion survives with only minor Spanish additions, and almost none of the syncretistic adaptations to Christianity typical of the rest of Mesoamerican Indian cultures»* (FURST, 1987: 493).

Efectivamente, es más que conocido que los huicholes practican lo que se conoce como una «religión politeísta», con un gran número de dioses ancestrales. En algunos casos, los nombres y atributos de estas deidades recuerdan a figuras que se conocen de las culturas prehispánicas de Mesoamérica. El viejo dios del Fuego, «Nuestro Abuelo» Tatewari, puede ser fácilmente reconocido en Huehuetotl o Xiuhtecuhtli. También la diosa del Maíz (Tatei Niwetsika), las diosas de la Lluvia (Tatei Nia'ariwamete) y el padre Sol (Tatata o Tayau), se consideran de origen precristiano. Sin embargo, estas identificaciones no son tan inequívocas como pueda parecer. Ni Niwetsika, la diosa del maíz, es cien por ciento indígena, porque se afirma que ella sea hija de una deidad mestiza del inframundo, un personaje con un cráneo descarnado, que vive en el fondo de una barranca. Esta figura, a veces, se identifica con la Virgen de Guadalupe.

Por otra parte, en un mito muy conocido, bien documentado y que siempre fue comparado con narrativas mesoamericanas prehispánicas (FURST, 1994; PREUSS, 1998: 161-163; NEURATH, 2008-2009; MEDINA, 2012: 35-37), la diosa Niwetsika se casa con un huichol que se había perdido y padecía hambre, porque no logró obtener presas de cacería. En la mayoría de las versiones se trata de un matrimonio polígini-co: son las cinco muchachas maíz quienes se casan con el cazador extraviado. Cada una de las Niwetsika personifica una variante del maíz tradicional.

Las deidades de la Lluvia, que se llaman «Nuestras Madres, las Mensajeras [de la Lluvia]», igualmente muestran una cierta influencia cristiana. Cuando personificadores de estas diosas aparecen en la fiesta Namawita Neixa su atuendo es aquello que se conoce como de «angelito», *hakeri* en wixarika. Básicamente, consta de dos varas emplumadas *muweieri*, que son «alas» (*anate*) fijadas en la cabeza con una cinta (NEURATH, 2002: 273). «Ángel», como se sabe, significa «mensajero», *ἄγγελος*, en griego. Muchos católicos desconocen esta etimología, pero no puede ser coincidencia que las «mensajeras» huicholas de la lluvia sean «angelitos». Finalmente, el Padre Sol tiene un aspecto o *alter ego* nocturno que en la comunidad de Santa Catarina Cuexcomatlán Tuapurie se llama Tamatsi Teiwari Yuawi, «Nuestro Hermano Mayor, el Vecino [=Mestizo] de Color Azul Oscuro». Esta figura es el Sol Nocturno y se identifica con uno de los Xaturite, «santos» o crucifijos, que se guardan en la *capilla*, el *teyupani* (de Náhuatl *teopan*) de Tuapurie.

Por otra parte, nos damos cuenta que edificios católicos huicholes, como el *teyupani* de Santa Catarina, muestran diferencias notables con iglesias convencionales. Por ejemplo, en frente a cada uno de los tres altares se ubica un disco de cantera con grabados, es decir, una piedra de sacrificio del tipo que se conoce como *tepari*.<sup>3</sup> En el centro de la iglesia hay un pozo ceremonial con uno de estos objetos como tapadera.

<sup>2</sup> En el pasado reciente el número de los huicholes ha aumentado considerablemente. Según el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), en 2015 la lengua *wixarika* tenía 52,483 hablantes.

<sup>3</sup> Lumholtz (1986: 51-94) describe estos objetos detalladamente.

En la *capilla* de Tuapurie los *santos* se distribuyen de la siguiente manera: En el altar del lado sur se encuentran la pequeña estatua de Santa Catarina y dos crucifijos, el viejo y el nuevo Xaturi Ampa («Xaturi, El Grande»). En el altar del lado norte se encuentra la estatua de «Señora», así como el crucifijo llamado Xaturi Itsipe («Xaturi, El Pequeño»). El altar mayor está dedicado a las varas de mando, al lado sur del mismo hay dos lienzos de La Virgen de Guadalupe (uno viejo y uno nuevo), al lado norte dos imágenes de San José. Estos lienzos siempre están tapados con telas. Es peligroso mirarlos y, sobre todo, ser visto por las imágenes. Xaturi Ampa se asocia claramente con el Padre Sol, una de las deidades principales del panteón huichol, mientras que Xaturi Itsipetienen identificaciones múltiples: se equipara con el ya mencionado Teiwari Yuawi, con el Santo Entierro, el Cristo muerto de la Semana Santa, con el diablo del cristianismo, con el Charro Negro de la cultura popular mestiza (MEDINA, 2013) y con las plantas psicoactivas Kieri (una especie también conocida como copa de oro, *Solandra brevicalix*, (ver AEDO, 2001, 2003), sobre todo con aquella que crece en un peñasco conocido como Ututawita y que se ubica cerca del rancho de El Bernalejo, Durango. Esta figura polifacética se asocia, además, con el solsticio de verano, fecha que se celebra dentro del ciclo de las fiestas agrícolas del *tukija* (la fiesta Namawita Neixa).

Otra de las figuras más importantes del ritual wixarika es Hapaxuki, Santo Domingo, que cuenta con un templo grande ubicado en el poblado Nueva Colonia, donde recibe visitas de toda la región wixarika (MEDINA, 2012:82). Es notable que este templo no es una iglesia, aunque se pueda parecer a una, sino un adoratorio *xiriki*, similar a otros templos huicholes, pero de dimensiones mucho más grandes. La figura del papa (Juan Pablo II) es otra figura católica cuya importancia no se puede subestimar. Se reconoce su autoridad, por eso los chamanes huicholes lo tratan con el mismo protocolo que a las deidades ancestrales. El año 2000, chamanes huicholes se comunicaron con él en sesiones de canto y le pedían las llaves para abrir un nuevo milenio y evitar, así, el fin del mundo.

Por su parte, los huicholes visitan numerosos santuarios del catolicismo popular: el Santo Niño de Atocha, en Plateros, Zacatecas; La Villa de Guadalupe, en la Ciudad de México; Zapopan, Talpa y San Juan de los Lagos en Jalisco. Real de Catorce, San Luis Potosí, se ubica, como sabemos, en el desierto de Wirikuta, donde los huicholes recolectan peyote (el cactus psicotrópico *Lophophora williamsii*) y visitan numerosos lugares sagrados, pero también es un santuario del catolicismo popular y los huicholes no ignoran la importancia de la milagrosa imagen de San Francisco de Asís (KINDL, 2017:311). Por otra parte, también es fácil de observar que en muchos de estos santuarios los huicholes no hacen exactamente lo mismo que otros peregrinos. En La Villa visitan, por ejemplo, una planta Kieri que crece en el jardín del recinto.

Nos damos cuenta que si queremos entender la religión wixarika es importante entenderla como algo *sui generis*. Es necesario evitar el esencialismo y no repetir clasificaciones simplistas. En este caso significa, además, tomar en cuenta que el cristianismo no es únicamente lo que establecen las autoridades de las diferentes denominaciones, como la Iglesia Católica, sino un fenómeno global de gran diversidad (CANNELL, 2006, ROBBINS, 2010). Con el debido cuidado se puede afirmar que hay dioses huicholes que son «huicholes» («personas», *tewi*) y otros que son «mestizos» («vecinos», *teiwari*) (NEURATH, 2005). Por eso, y para no complicar demasiado las cosas, usamos los términos «dioses» o Kakauyarite para la primera categoría y «santos» o Xaturite para la segunda. Pero estas categorizaciones jamás son tajantes. El caso del dios del viento es ilustrativo. A veces se llama Tamati Eaka Teiwari, «Nuestro Hermano Mayor, Mestizo Viento», a veces se le dice Tamatsi Eaka Tewiyari, «Nuestro Hermano Mayor, la Persona Viento». Por otra parte, hay efigies de Cristo que los mestizos de la región consideran huicholes. En el poblado de Huaynamota, Nayarit, se venera a

un Cristo huichol. Para visitarlo, mestizos de la región adquieren trajes bordados huicholes y le piden dones especiales, como el poder de hacerse invisible para que no les alcancen las balas (JÁUREGUI, 1994:63).

Sobre todo en los contextos de la comercialización de arte y de las prácticas chamánicas destinadas a pacientes no-indígenas, los huicholes explotan su imagen de indígenas tradicionales y cuasi-prehispánicos. Cuando comenzaron a producir artesanía para la venta en los años 1950 y 1960, al principio no les había quedado tan claro que la veneración de figuras del cristianismo no era compatible con esta imagen. De esta manera en las colecciones de mediados del siglo XX que existen en los acervos del Museo Nacional de Antropología aún encontramos muchas representaciones de vírgenes y crucifijos. Con el *boom* del arte huichol a finales del 1960 estos elementos casi desaparecieron completamente, ya solamente se habla de dioses «prehispánicos».

¿Pero cómo definen los huicholes sus prácticas religiosas? Cuando se les pregunta sobre su confesión, me ha tocado que a veces contestan —orgullosamente—«politeísta». Pero sí hay una cierta controversia sobre el tema. Hace unos años la cuestión si los wixaritari eran católicos o no llegó a ser discutido en una «reunión de cultura», que es un subcomité de la asamblea de la comunidad de Tuapurie, que en esa ocasión se celebraba en la localidad de Pochotita. Después de un largo debate, que no tuve la oportunidad de presenciar en su totalidad, pero que me lo describieron después a detalle, decidieron contar a todos los dioses y santos que tenían los huicholes. Finalmente, llegaron a la conclusión que los wixaritari eran 25% católicos.

## **II. Aspectos de la historia del cristianismo y de la lucha por autonomía entre los huicholes**

Vemos que la imagen de los huicholes como adeptos de una religión totalmente prehispánica es falsa. Podrían mencionarse muchos elementos más para demostrar que los huicholes no practiquen una religión completamente prístina, sino un tipo de cristianismo. Por otra parte, la relación con la Iglesia Católica<sup>4</sup> como institución no es muy armónica. Cuando hice la mayor parte de mi trabajo de campo en los años 1990, todavía había misioneros. Un viejo cura franciscano y algunas monjas de Jalisco visitaban Tuapurie una vez al año, durante la Semana Santa. Con la llegada del Partido Acción Nacional (es decir, de la derecha cristiana) al poder en Jalisco en 1995, los tuapuritari expulsaron a los misioneros, o más bien les retiraron el permiso de visitar la comunidad. Escuché que la razón principal era una acusación de abuso sexual, pero también se decía que la gente estaba molesta porque el sacerdote ya no daba la comunión. El cura había llegado a la conclusión que los huicholes de Tuapurie eran paganos, que muchos no eran bautizados, jamás se confesaban, y tampoco tenían ni los conocimientos mínimos de las oraciones cristianas. Así que, a partir de cierto momento, únicamente celebraba una «liturgia de palabra» y después repartía «galletas de animalitos», golosinas que son populares en México. Durante la homilía regañaba a los huicholes por no saber rezar el Ave María, ni el Padre Nuestro, por fumar durante la misa, por escupir dentro de la iglesia y por detalles similares ¿Pero son los huicholes realmente tan ignorantes del cristianismo? No observé ningún rechazo a la religión cristiana, incluso un gran interés por comulgar con hostias consagradas. Pero insistían en manejar los asuntos rituales tal como los acostumbraban ellos. En este caso, querían una misa con hostias consagradas. El cura no entendió a los huicholes, únicamente percibió ignorancia.

---

<sup>4</sup> La relación con las denominaciones protestantes sí es de un claro rechazo. A principios de la década de los años 2000 la asamblea de Tuapurie expulsó a misioneros protestantes y algunos huicholes que se habían convertido. Esto sucedió en parte por que los «aleluyas» se negaron participar en rituales donde tenían que ingerir peyote y «adorar piedras y palos». Pero lo más grave fue que los conversos hayan quemado sus mazorcas de maíz sagrado.

Hablando de un pueblo indígena de la misma región y culturalmente cercano a los huicholes, los tepehuanes de Santa María Ocotán, Durango, REYES (2015:91-92) reporta una situación muy similar en la relación entre la comunidad y un sacerdote franciscano. Durante la Semana Santa de 2014...

*«[...] the Franciscan priest was «kindly encouraged» by the courthouse authorities to leave the village and consequently the celebration. This action was the result of a disagreement between the O'dam and the visiting priest, who wanted to place the crucified Christ at the centre of the nave in the church instead of upon the altar as local custom dictates. The priest did not stop there; he also wanted to raise the crucifix in a procession. In the eyes of the O'dam [...] these are serious infractions, and suggest the mocking of God, especially given the death of Christ and the state of mourning that holy week represents. As a result, the priest left offended and threatened and did not return to baptise the children» (REYES, 2015: 91-92).*

Aquí también, el misionero acusó a los indígenas de desconocer las formas correctas de celebrar, criticó su insubordinación a la Iglesia y su oposición a las innovaciones litúrgicas aprobadas por el Concilio Vaticano II. En ambos casos, observamos que las dificultades de la Iglesia para apreciar las formas locales de practicar el cristianismo. No se entiende que las poblaciones indígenas tienen maneras propias de construir y vivir sus relaciones con Cristo, los santos y la Iglesia, que no son simplemente resultados de interpretaciones equivocadas o de una evangelización superficial (ver: GOW, 2009).

El Gran Nayar, la región donde hoy en día conviven coras, huicholes, tepehuanes y nahuas o mexicanos, fue conquistada tardíamente y, hasta la fecha, las diferentes comunidades se esfuerzan por mantener un alto nivel de la autonomía. En los siglos XVII y XVIII, aún existía un señorío indígena independiente en la sierra, gobernado por un poderoso linaje de «soles», o *tonatis* [título que deriva del término náhuatl *tonatiuh*]. Los testigos de la época, principalmente misioneros franciscanos y jesuitas, documentaron con bastante detalle, cuales eran los rasgos principales del culto en este pequeño estado serrano que tenía su centro político en el poblado cora de la Mesa del Nayar. En este lugar —también conocido como Tsakaimuta o Toakamuta— se rendía culto al dios niño Piltzintli, que era el Sol, «Nuestro Padre» Tayaoppa o, simplemente, El Dios del Nayar. Según el franciscano Antonio Arias y Saavedra, cuyo informe data del año 1673, los nayaritas veneraban a este dios como el creador de los animales y patrón de la guerra, de los rayos y de los truenos. También lo asociaban con el oriente y con el Cristo del catolicismo (CALVO, 1990: 283-309). Según el jesuita Joseph de Ortega, autor de una importante crónica sobre la Conquista del Nayar, otro nombre para Cristo y los crucifijos era Coanamoa. Los nayares incluso creían en «la subida a los Cielos, que dicen que fuè después de su muerte, y que subió al cielo con muchas músicas y regocijos» (CALVO y JÁUREGUI, 1996:XXVI). Piltzintli, además, se identificaba con Don Francisco Naiarit, el primer *tonati* o rey cora, cuyo cadáver seco, junto con las momias de tres gobernantes posteriores, se guardaban en un adoratorio ubicado a un lado del gran templo del Sol. Con la ayuda del dios Tzotonaric, identificado con la hierba *tapat* (la misma planta psicoactiva que los huicholes conocen como Kieri), dos sacerdotisas se comunicaban con las momias, ya sea conversando en voz alta o a través de los sueños (CALVO, 1990: 296).

El misionero ARIAS Y SAAVEDRA también reporta que los coras de final del siglo XVII celebraban el domingo como día dedicado al Sol (CALVO, 1990: 299). Incluso habían robado «una campana, un ornamento de decir misa, un cáliz y un misal» que usaban en estas celebraciones (CALVO, 1990: 295). Clérigos como Arias y Saavedra no se pudieron explicar este cristianismo indígena, sino especulando sobre la influencia que en un pasado muy remoto hubiese tenido algún «apóstol o discípulo de Cristo Redentor nuestro»— quiere decir Santo Tomás—, que hubiese predicado «a estas naciones bárbaras en aquel tiempo» (CALVO, 1990: 298). Cuando los antropólogos e historiadores descubrieron este caso de lo que llamaron «pre-

Conquest acculturation» (HINTON, 1972) estaban muy sorprendidos. Poblaciones que habían resistido 200 años a su Conquista, aparentemente habían pasado por un proceso de autocristianización.

La hipótesis más aceptada es que se necesitaban dioses para las nuevas tecnologías que habían adquirido, y para las nuevas relaciones económicas que se habían asimilado: herramientas de metal, ganadería y el uso de dinero. Como dicen Calvo y Jáuregui, la sociedad nayarita «había integrado prácticamente todos los elementos técnicos europeos» y «en términos socioeconómicos, estaba relacionada coherentemente con sus entornos coloniales» (CALVO y JÁUREGUI, 1996:xxiv). Incluso, para los nayares no conquistados era normal buscar trabajo remunerado en minas o haciendas de los españoles (MAGRINÁ, 2002:232). En este contexto de autonomía política, pero integración económica a la Colonia, los nayares crearon su cristianismo propio. En épocas posteriores los misioneros llegaron a trabajar en la Sierra, pero ya no lograron influenciar mucho en el cristianismo indígena de la región.

Los misioneros fueron importantes como fundadores o refundadores de las actuales comunidades, cuyas tierras fueron reconocidas y garantizadas por el Virrey. En Santa Catarina Cuexcomatitlán se recuerda una época cuando aún no existía la actual cabecera, ni la iglesia de la comunidad. Se recuerda que fue en uno de los ranchos dispersos, Mesa de los Leones o Leones Parados, donde «apareció el título [virreinal]». Un día llegó un cura, Gamboa, y ahí se casó con una muchacha; luego se fue a México donde permaneció cinco años, y cuando regresó, la muchacha se había casado con otro, pero él trajo el título de la comunidad. El cura se fue a las cuatro esquinas del territorio comunitario, midió las líneas de los límites y, así, los estableció. Al final se fue al centro y pidió que se construyera una *capilla (teyupani)* ahí, y que la gente de Leones Parados se trasladara a este lugar. De Gamboa también se dice que defendió la comunidad contra «gringos» que quisieron abrir minas en el territorio de Santa Catarina. El título aún existe y se guarda en un pequeño templo *xiriki* que se ubica en frente de la *casa fuerte*. Según el texto del título de Santa Catarina (publicado parcialmente en ROJAS, 1992:87), fue el comisionado Marcos de Beitia y Gamboa quien realizó las mediciones en el año 1784. Por otra parte, según una placa que se encuentra en su interior, la iglesia fue construida en 1852. En esta época se intensificaron las actividades misioneras de los franciscanos que habían dejado la sierra en la época de la Guerra de Independencia (ROJAS, 1992:139). Durante unos años la posición de los religiosos llegó a ser bastante firme, incluso pudieron destruir los centros ceremoniales *tukipa* de Santa Catarina y de su dependencia Pochotita (ROJAS, 1992: 169-176). Sin embargo, esta situación no duró mucho tiempo. Al estallar la denominada Guerra de Lozada (1857-1873), los misioneros nuevamente tuvieron que abandonar la comunidad y regresaron ni siquiera en la época del gobierno de Porfirio Díaz (1876-1911), años durante los cuales sí llegó un maestro de primaria a Santa Catarina (PREUSS, 1998:188). Durante el gobierno rebelde de Lozada en la Sierra, los huicholes reconstruyeron muchos *calibueyes*, los grandes templos *tuki* y los adoratorios *xiriki*.

En la actualidad los *tukipa* y la *capilla* coexisten lado a lado, cada uno con su sistema de mayordomías o cargos, y ambos bajo el mando exclusivo de autoridades huicholas. Los cultos se mantienen separados, por lo menos hasta cierto punto. En toda la región del Gran Nayar se puede observar esta organización dual de las fiestas: un lado están las fiestas mitote que se celebran en espacios rituales especiales como patios de mitote, que entre los huicholes cuentan con adoratorios *xiriki* y/o templos *tuki*, y donde los «dioses» tienden a ser preponderantes; en las fiestas católicas, que se celebran casi exclusivamente en localidades donde hay iglesias, dominan los «santos». Esta distinción existe y es relevante, pero nunca es tajante. Aun sin misioneros, e incluso en las fiestas de *xiriki* y *tukipa*, el «padre» es una figura ritual importante. Cualquier no-indígena que

sepa rezar Padre Nuestros y Ave Marías la puede cumplir. Esto lo aprendí durante mi trabajo de campo, porque varias veces tuve que hacer de «padre» y rezar estas oraciones. Siendo yo un austriaco germanohablante, al principio ni sabía rezar las oraciones católicas en español, pero, poco a poco, las aprendí. Pero que los huicholes no sepan rezar las oraciones básicas del catolicismo es un poco inverosímil. Los especialistas rituales huicholes memorizan textos que duran muchas horas, incluso varios días para ser enunciados, así que no es plausible que nadie sepa las breves oraciones del catequismo católico. Más bien, me di cuenta de dos cosas: normalmente no se considera apropiado que personas no iniciadas, sin un estatus especial, pronuncien palabras rituales, y muchas veces tampoco es adecuado que un indígena diga oraciones rituales en español. Todo esto, evidentemente, no fue entendido por los misioneros.

También me di cuenta que, en un principio, los conflictos con los misioneros católicos no son muy distintos a los que se dan en relación con algunos maestros de la Secretaría de Educación Pública y médicos que trabajan en la sierra. Se exige de estas personas que respeten «la costumbre», las decisiones de la autoridades y de la asamblea. Esto significa, sobre todo, que no pueden simplemente imponer los protocolos de sus instituciones. Un cura que insiste en decidir él solo sobre los detalles de la liturgia se considera irrespetuoso con la autonomía de los huicholes. Esto ilustra un mito de origen huichol que registré y donde se narra que un cura quiso obligar a los huicholes a construir unas montañas. Esto se consideró un abuso, así que los huicholes decidieron abandonar la obra. Por eso las «ruinas» de del sitio arqueológico de Teotihuacan son como las vemos ahora. Para los huicholes, las pirámides nunca fueron terminadas.

### **III. La sacralidad del dinero**

Ya a partir de la información que tenemos de fuentes coloniales, es inevitable darse cuenta que las prácticas cristianas de los coras y huicholes reflejan las relaciones de los grupos serranos con el mundo mestizo. Si algo distingue los dioses y los santos son las estrategias específicas de intercambio. Así que nuestra hipótesis de trabajo es que la relación entre cristianismo y «religión tradicional» debe entenderse como expresión de una «relación de relaciones», donde se articulan maneras contrastantes de relacionarse con los ámbitos de la alteridad.

En la literatura etnográfica encontramos primero una fascinación con una supuesta ausencia de evangelización. Cuando sí se toman en cuenta elementos cristianos, estos se explican como totalmente asimiladas al paganismo (PREUSS, 1998: 127-137, 355-367). Por sus tendencias estructuralistas, la antropología del Gran Nayar de los últimos años sin duda ha tenido la tendencia de exagerar la diferencia entre los cultos católicos y «paganos», y entre los ritos de peyote y el Kieri (FURST y MYERHOFF, 1972). Esta distinción surgió con ZINGG (1982, 1998), quien documentó el «ciclo mítico cristiano» de la comunidad de Tuxpan, un corpus de narrativas claramente separadas de los demás mitos, que relacionan las temporadas del año agrícola, con el origen del mundo y el diluvio. Igualmente, los etnógrafos del equipo Antropología e Historia del Gran Nayar del INAH estábamos siempre muy confiados que era posible distinguir entre un ciclo de rituales agrícolas (los mitotes comunales y parentales), por un lado, y el ciclo de fiestas de la Iglesia por el otro (JÁUREGUI *et al.*, 2003).

En contraste, VALDOVINOS (2002) insistió, a base de su trabajo entre los coras de Jesús María, Nayarit, que para los practicantes de los ritos, no existe ninguna diferencia entre ritos católicos y mitotes. En el mismo trabajo se explica que los mayordomos de los santos son considerados «mujeres» y los miembros del gobierno tradicional son «varones», así que los mayordomos son las «esposas» rituales de los otros encarga-

dos. La relación entre fiestas de la Iglesia y de la comunidad es *gendered* o tiene una dimensión de género. Más importante aún, en las distintas etnografías que se han presentado sobre el Gran Nayar ha quedado claro que a los santos y seres asociados como Kieri se les pide otras cosas que a los dioses de tradición indígena. Los santos pertenecen al «mundo mestizo» y se les pide cosas que tienen que ver con este mundo (JÁUREGUI, 2003).

En un mito, que primero fue documentado por ZINGG (1982), pero aún se escucha en versiones muy similares, se explica que el dinero (*tumini*) es la sangre de Cristo. Jesús fue crucificado en el Zócalo de la Ciudad de México y de sus heridas brotaron las treinta monedas de plata que fueron pagadas a Judas. Según la interpretación ZINGG,

*«...la minería, metalurgia y acuñación de la plata, que son rasgos mexicanos, fueron creados para proporcionar las treinta pilas de monedas de plata pagadas por la entrega de Jesucristo a los judíos. Antes de ese trágico suceso, las telas, las velas, el pan, el chocolate y todo lo que se compraba en las tiendas mexicanas era gratis. Pero desde esta tragedia, el mundo quedó infestado por el dinero y todo lo que los huicholes conocen del sistema capitalista. Por consiguiente, ahora los huicholes tienen que ir a trabajar a la costa, costumbre establecida en el mismo mito» (ZINGG, 1982:180).*

Creo que sería erróneo interpretar este episodio únicamente en el sentido de que los huicholes añoran los tiempos precapitalistas o precoloniales. Más bien lo deberíamos entender en el contexto de las demás historias de creación, donde la existencia de todas las cosas importantes casi invariablemente depende de actos voluntarios de sacrificio. El peyote, por ejemplo, es una transformación de un venado que se entrega a los cazadores; el Sol es un niño que voluntariamente saltó a una fogata y se transformó en el astro diurno; Cristo se transformó en dinero, porque su muerte en la cruz fue voluntaria. En este sentido, la historia de origen de las treinta monedas de plata tiene la misma lógica que otros mitos de creación. Se puede decir que la supuesta época precapitalista del mito documentado por ZINGG corresponde a la etapa mítica anterior al intercambio y a la dualidad. Pero queda claro que el dinero es sagrado, por ser un tipo de sangre sacrificial. De hecho, forma parte de los intercambios de agua y sangre que son parte de todos los rituales huicholes. En las jícaras rituales, que son las diferentes deidades, se pegan figuras de cera, algunas piezas de chaquira y monedas. La chaquira es agua, las monedas son sangre. Sobre pequeñas cruces de cartón, que son Cristo, se pegan trozos de cera de Campeche y monedas, pero no chaquira. Al final de las fiestas, estos objetos son untados con sangre sacrificial y depositados en lugares sagrados donde se les intercambia por «agua bendita».

El dinero es una sustancia que se equipara con el agua y la sangre sacrificial, pero la plata también aparece en otro contexto. Liffman (2012) analiza mitos huicholes donde el sacrificio perfecto conlleva la transformación de ciertos ancestros en peyote, el sacrificio menos idóneo solamente permite devenir plata. Ambas «sustancias», plata y peyote, se encuentran hoy en día en Real de Catorce y en el desierto de Wirikuta y no resulta tan fácil separar lo uno del otro, porque de cierta manera, casi son lo mismo.

Ahora bien, el ciclo de fiestas de la iglesia tiene su importancia específica. Según lo que me explicaron en Tuapurie, el dinero nace en Semana Santa y, de cierta manera, se puede entender la Semana Santa como la fiesta del dinero. Incluso se dice que los tesoros enterrados brillan durante las noches de la Semana Santa, pero —paradójicamente— no se puede salir del pueblo a buscarlos, porque una de las reglas rituales de esta fiesta es la prohibición de entrar o salir de los poblados. Como sea, Semana Santa es el momento idóneo para relacionarse con la deidad mestiza que es el Xaturi o Cristo-Sol muerto. Es una relación llena de ambigüedades que, de cierta manera, es aún más peligrosa que las relaciones con otras deidades. Ya por esto, Semana Santa no es simplemente una fiesta más.

En Tuapurie, el ciclo anual de fiestas católicas comienza el 12 de diciembre, día cuando nace Tanana (de náhuatl: «Nuestra Madre») en el Tepeyac, es decir en el santuario de la Virgen de Guadalupe en la Ciudad de México. El 24 de diciembre nace su hijo, «Nuestro Padre» Tatata Xaturi. El día de año nuevo, Tatata se sienta en su equipal (silla) de *maru'akame*. En la fiesta del Cambio de Varas (o Cambio de Autoridades, un poco después de Año Nuevo) se festeja el nacimiento de la vara o, más bien, de las varas que son «corazones de Nuestro Padre». La «fiesta del castillo de pinole», como se le decía en Santa Catarina al Carnaval, desde hace ya algún tiempo no se celebra.

La Cuaresma de los *tuapuritari* dura cinco semanas. Durante cinco viernes Nuestro Padre visita los cinco puntos cardinales del universo, empezando con los territorios de los vecinos mestizos (*teimarixi*): el sur, el norte, el poniente y el oriente. En cada lugar, Nuestro Padre bendijo a la gente con ceniza. El quinto viernes, que es Semana Santa, Tatata llega al centro donde viven los huicholes. De la Semana Santa católica, los *tuapuritari* retoman los elementos que más corresponden a sus intereses. Un énfasis muy fuerte es puesto sobre la vigilia. Dentro de la iglesia se representa la escena en el Monte de los Olivos donde los discípulos deben «velar y orar»(Mateo 26:41). El Viacrucis es transformado en un recorrido por el mundo que, como muchos actos rituales huicholes, afirma la concepción del cosmos como quince y la idea de que el territorio huichol y, específicamente, Tuapurie, se ubiquen en el quinto punto, es decir, en el centro del mundo. Xaturi visita las cinco partes del mundo durante los cinco Viernes de la Cuaresma y, nuevamente, durante las grandes procesiones de Semana Santa.

La vigilia durante la noche de Jueves a Viernes Santo es muy importante. Dentro de la iglesia un grupo de cuatro hombres, que son los mayordomos auxiliares (o *pujustes*), se sientan enfrente del altar principal, mirando hacia la puerta en el este. Se trata de cuatro apóstoles. Enfrente de sí ponen velas hechas a mano con cera. Un grupo de niños tiene la tarea de cortar los pabilos de las velas. La ceniza que se obtiene de los pabilos quemados se guarda para la bendición que se dará el Sábado de Gloria. Atrás de los niños hay un vigilante que porta la lanza usada previamente en la procesión, junto con un arco y flechas. El carcaj tiene pequeños cascabeles. El vigilante apunta con lanza periódicamente (tal vez cada cinco minutos) a los cinco puntos cardinales: al centro, al poniente (atrás de las espaldas de los niños), al oriente, al sur y al norte. Los fuertes golpes sordos de la madera sobre el piso de la iglesia, junto con el sonido de los cascabeles, asustan a los niños, que empiezan a reírse. No deben dormirse, sino continuar con su tarea. La lanza del vigilante es de un aspecto colonial, se dice que con esta misma arma se mató a Cristo. Siempre, después de aproximadamente diez o quince minutos, los topiles asignan a un hombre que reemplaza al vigilante en turno. Así pasa toda la noche. Los niños, y una parte de los hombres, se divierten bastante con el juego permanente de asustar con la adarga. También durante la noche, un grupo de personas, en su mayoría mujeres, realiza cinco vueltas ceremoniales con incensarios entre la Casa Fuerte (donde vigilan los *itsikate*, los miembros del gobierno de la comunidad) y la Iglesia. Algunos hombres reparten cantidades moderadas de trago, los peyoteros (el grupo de encargados del *tukipa*) regalan peyote fresco. A veces se prepara atole (*tsinari*) caliente con peyote molido.

El Viernes los mayordomos auxiliares se juntan en la iglesia, donde preparan una anda mortuoria, la tumba portable de Cristo. La componen con varas de madera y de otate, así como con un gran número de ceñidores tejidos de color blanco y azul. En 1996 pude observar que los grupos de peyoteros de los *tukipas*, con un huacal de verduras, fabricaron un segundo pequeño Santo Entierro y lo colocaron al lado del verdadero. Llega la hora en que se mueren los santos. Xaturi Ampa es colocado dentro de la tumba que está envuelta con un sinnúmero de telas coloradas. Xaturi Itsipe, las estatuas de Señora y Santa Catarina y las imágenes de

La Virgen y de San José son envueltas con paños y atadas con cuerdas. La tumba está colocada exactamente encima del *tepari* que se encuentra en el piso, en el centro de la iglesia. Al final, el Santo Entierro se adorna con guirnaldas de flores blancas de clavellina. Estas flores, al final de la fiesta van a ser distribuidas a la gente que las molerá y dará al ganado, porque esta flor es muy provechosa para cuidar su salud.

En la tarde se realiza una gran procesión con los santos tapados. Desde los cuatro lados del entierro, un anciano apunta con su bastón hacia la tumba y exclama con voz alta y en castellano: «Va a ver su mundo». Es que ahora Cristo se da una vuelta por todo el mundo para contemplarlo. El hecho de que este muerto, metido a un entierro y tapado por docenas de telas, no es un obstáculo para que él mire hacia afuera. En la noche comienzan sesiones de canto que pertenecen ceremonias de sacrificio de reses (*westa*), que al principio no son muy diferentes a las que son celebradas en otras ocasiones y otros lugares. El desenlace es distinto, porque en la mañana del Sábado de Gloria la gente despierta a los santos con ruido, y estos reviven gracias a la sangre del sacrificio que se les ofrece.

Sobre los sacrificios de reses no quisiera extenderme ahora, pues ya lo tratamos en otras ocasiones (NEURATH, 2008). Tal vez, uno de los aspectos más significativos es, que en Semana Santa queda especialmente claro que el sacrificio sirve para revivir a los santos que se murieron el Viernes. Por otra parte, los sacrificios de reses tienen una connotación de guerra étnica: matar a un ser mestizo o español. No es un sacrificio ideal como el del venado que se entrega a los cazadores, porque las reses ponen resistencia y patean. Sin embargo, en otro nivel también estos sacrificios cuentan como voluntarios. Durante los cantos se pregunta a los animales si están dispuestos a morir y éstos contestan que sí. Los sacrificios se realizan en el amanecer o durante la mañana. La sangre sacrificial que brota de la herida del animal agonizante es lo más importante, porque alimenta a los dioses o santos, incluso los revive.

Es significativo que, según una versión que me contaron, las reses fueron creadas en Semana Santa: cuando visitó el centro, Tatata colocó una olla con caldo prometiendo que si la gente aguantaba cinco días sin probar la comida todos vivirían doscientos años. Los mestizos no aguantaron nada y se acabaron todo el caldo. Cuando, después de cinco días, quisieron comer los huicholes, solamente quedaban tortillas. Por eso, los huicholes no viven 200 años, pero fue culpa de los ávidos mestizos. Algo similar pasó cuando Tatata creó el dinero: Los mestizos se arrimaron primero y agarraron todo. Para los huicholes solamente quedó una monedita de cinco centavos. Así es que los *teiwaxixi* son ricos y los *wixaritari* pobres. Durante su estancia en el centro, Tatata creó, además, al caballo y al toro. El toro originalmente era una gran piedra que los gigantes *bewixi*, —en esta versión los antepasados de los huicholes—, usaban para trabajar, arrastrándola con mecates. El caballo era un palo de madera que los mestizos usaban para montar.

La Semana Santa también puede entenderse como la fiesta de los animales domésticos. Ya hemos mencionado la prohibición de entrar o salir de un pueblo. Igualmente, no se puede trabajar durante los días, regla que se explica por la necesidad de dejar descansar a los burros, mulas y caballos, así como las *trocas* (camionetas) que también fueron creadas por Cristo.

En términos generales, en Tuapurie no hemos logrado documentar mitología tan elaborada sobre la Semana Santa como existen en otras comunidades del Gran Nayar. Mitos coras y mexicanos de Semana Santa, recopilados por PREUSS (1998: 355-367) y recientemente por otros autores (GUTIÉRREZ y NEURATH, 2003, BONFLIGLIOLI *et al.*, 2004), narran cómo el niño Nazareno deja a su madre para irse a pasear muy lejos de su casa. La madre lo busca en los cinco rumbos del universo y, finalmente, manda a los judíos, un ejército de demonios desenfrenados, a capturarlo. En otras versiones Cristo no solamente es un

niño vago que da una vuelta por el mundo, sino visita a los mestizos, y crea tecnología de metal: herramientas, automóviles, aviones, el dinero. Un día regresa a su lugar de origen, pero la gente ya no lo reconoce. En Jesús María y otras comunidades coras se menciona que Jesús comete incesto con su Madre. La saca a bailar y la enamora. Ella no se da cuenta quien era el muchacho que la seduce. Pero sus hermanos, los judíos o «borrados», se dan cuenta y deciden matarlo. En la Semana Santa, los judíos aparecen como un grupo de jóvenes semidesnudos y tiznados con pintura negra, identificados con seres del monte o del río, armados con sables, atacan el pueblo, buscan a Cristo, entran a la iglesia y matan a los santos, estableciendo un gobierno propio que dura hasta el Sábado de Gloria.

Todo esto forma parte de un complejo ritual del Noroeste de México que se ha documentado entre yaquis, mayos, tarahumaras, tepehuanes y otros grupos (SPICER, 1964, SPICER y CRUMRINE, 1996, BONFIGLIOLI *et al.*, 2004): indios no cristianizados, chichimecas, seres destructivos, salvajes y monstruosos, animales del monte, se confrontan con seres ancestrales, austeros que representan el orden, y que se imponen al final (COYLE 2001). Entre los coras los judíos son derrotados por la gente mayor que ayuna y guarda vigilia reunida dentro de una casa. En San Andrés Cohamiata, la fiesta es aún relativamente similar a las Semanas Santas del Noroeste de México (LEMAISTRE y KINDL, 1999). Pero en Santa Catarina esto no es tan claro. El motivo de la persecución de Cristo está muy poco desarrollado, y los «transgresores» o «bufones rituales» no son los judíos, sino los peyoteros. Más bien, el énfasis se pone en Cristo muerto visita el mundo, sobre todo su quinta bendición. Asimismo, se subraya la importancia de la abstención del sueño y de los sacrificios.

El Sábado de Gloria culmina la fiesta. Mientras que afuera en el atrio de la iglesia aún continúa el canto, los mayordomos auxiliares entran a la iglesia, silenciosamente y comunicándose solamente en susurros, empiezan a desarmar el entierro de Cristo. Primero quitan las docenas de telas, luego desenvuelven los ceñidores y abren los nudos con que ataron las varas de la tumba. A Xaturi Ampa lo colocan silenciosamente sobre su altar. De manera similar descubren a los otros santos y los ponen en sus lugares acostumbrados. El canto todavía continúa un buen tiempo. Ya en la madrugada los cantadores descansan, se sirve más «chilatol», atole con chile y peyote, y se espera el amanecer. Unos minutos antes de que el sol efectivamente salga desde atrás de un cerro cercano, la gente forma una doble fila desde la puerta cerrada del templo en dirección al lugar donde el sol va a aparecer. Un anciano aparece con la lanza. Partiendo de la puerta recorre la calle formada por las dos filas de gente hasta que llega a su otro extremo. Constantemente voltea la adarga como si quisiera medir la distancia. De la misma manera procede cuando se dirige nuevamente hacia la iglesia. Llegando a la puerta, la toca una vez con la punta metálica del arma. Esta operación se repite cinco veces. Ahora sale el sol y los *mar'akate* lo saludan con sus *muwierite*. En seguida el *kawiteru* enciende el fuego de Pascua con un eslabón, yesca y un incensario lleno de carbón. Se distribuye la llama entre las personas que traen velas y se abre la puerta del templo. Después de este acto ritual, se comienza a distribuir la cerveza de maíz (*nawa*).

Dentro de la iglesia se colocan velas enfrente de los diferentes altares y se las enciende. Se pialan los toros y las vacas de las patas, y se las jala arrastrando al interior del templo. En este momento la gente también entra a la iglesia: la tumba no solamente está vacía, sino que ha desaparecido. Ahora hay que hacer ruido, hay que despertar a los santos. Se tocan las campanas, se lanzan los cohetes, los peyoteros tocan sus cuernos (*awate*), los músicos huicholes tocan sus *xawerite* y *kanarite*, también los conjuntos norteños toman sus instrumentos y entonan canciones marianas como *La Guadalupeana*. Los que tienen grabadoras las ponen a todo volumen con música religiosa de mariachi tradicional. También aparecen los danzantes *wainarori* con sus

coronas de plumas de urraca: bailan en fila, tocando sonajas y moviéndose en zig-zag de un extremo del templo al otro. También los peyoteros danzan. Su zapateado es acompañado por *xaveri* y *kanari*.

Es en medio de todo este tumulto que se matan a los animales cuyos mugidos y gemidos se unen al ruido que hacen los humanos. En el momento del sacrificio, las reses tienen el cuello encima del *tepari* central, su posición es con la cabeza hacia el este y las patas hacia el sur. La cuerda con los pecados enlaza el cuello del animal con el altar. Como siempre, los sacrificios se realizan con un simple cuchillo y en pequeños recipientes se recoge la sangre que brota de la yugular. En seguida, se untan las velas con la sangre del animal agonizante, también las ofrendas y diversos objetos sagrados. La fiesta ha alcanzado su momento culminante. Afuera del atrio, los animales son desollados y destazados. Los cuernos y los corazones son ofrendados en los altares. Una parte de la carne es colgada para secarse al aire. Como siempre, cada cantador recibirá una pierna y la lengua como parte de su pago. Con la mayor parte de la carne se prepara un caldo (*itsari*), que se consumirá en la noche.

Aproximadamente a mediodía casi toda la gente realiza una vuelta ceremonial por todos los altares e imágenes de la iglesia. Frente a cada uno de los seis santos o imágenes, pero también frente al altar principal y a la pila bautismal, se ofrendan algunas monedas en una jícara y se recibe la bendición de agua que se asperja utilizando una flor, tanto en la cabeza como en la boca. En la puerta, se distribuyen hojas de palma (*bakirita*) y de corvo (*ankve*) y, antes de salir, uno recibe una bendición de ceniza, que se aplica en la mejilla derecha, en la muñeca de la mano derecha y en el tobillo del pie derecho. Ésta es la bendición que originalmente dio Tatata Xaturi cuando visitó Santa Catarina, en el centro del mundo.

#### **IV. Modos de intercambio y capitalismo indígena.**

Poco a poco logramos entender que las fiestas del ciclo católico de ninguna manera deben considerarse una mera imposición de los misioneros. Lo que sí se puede afirmar que, aunque las cosas no siempre se separan tan tajantemente, el sistema doble de fiestas que existe en la comunidad de Tuapurie refleja, de cierta manera, la estructura de la economía huichola, donde contrasta una agricultura de subsistencia con otras actividades más bien comerciales. Quién quiere triunfar en los negocios o en el mundo de los mestizos «hace una manda» con los santos, en especial con el Cristo-Sol muerto. En Semana Santa se celebra la resurrección, pero primero se rinde culto al Cristo-Sol durante su estado de muerte. Es en esta fase cuando las fuerzas de la deidad que satisface deseos individualistas son prácticamente omnipotentes.

Puede decirse que se trata de procesos similares a los que autores como NASH (1979), TAUSSIG (1980, 1993) y HARRIS (1982a, 1982b) describen para diversos cultos indígenas de Centro y Sudamérica, en situaciones coloniales y postcoloniales, donde las fuerzas de diablos enemigos se domestican. En un trabajo previo hemos afirmado, en este sentido, que el culto a santos o dioses mestizos permite apropiarse de los poderes oscuros de los enemigos (ver: NEURATH, 2002: 325-326). Sin embargo, también se confirma la crítica de SEVERI, (2001) a este modelo. Entre los huicholes, la relación entre los dioses luminosos y oscuros, indígenas y mestizos es necesariamente ambivalente. Hay una diferencia étnica y ética radical, pero siempre resulta sumamente tentador relacionarse con la alteridad. Entre los kunas estudiados por TAUSSIG (1993), pero también por SEVERI, «el hombre blanco» es una figura importante del ritual que «simboliza ansiedad, indecisión, sufrimiento mental, incluso locura», pero imposible no relacionarse con él, porque es un *alter ego* del mismo chamán que trabaja combatiéndolo (SEVERI, 2001: 181-189). Entre los huicholes, el Sol

Nocturno es un enemigo peligroso que se debe controlar, pero ésta misma figura también es un aspecto importante de la deidad solar luminosa, y ambos aspectos simplemente no son separables.

Siguiendo a PARRY y BLOCH (1989: 19-20), hay otra crítica que se debe hacer a TAUSSIG: implícita o explícitamente, siempre asume que los pueblos indígenas sean anticapitalistas. ¿Qué tal si a los huicholes les gusta ganar dinero y es por eso que rinden culto a los dioses mestizos? Es un hecho que muchísimos wixaritari se dedican a actividades comerciales, donde destacan la venta de arte y artesanía, pero también el neochamanismo.

Por otra parte, el término wixarika *teiwari*, «vecino, mestizo», sí tiene un campo semántico donde se reflejan experiencias históricas muchas veces negativas en la interacción con poblaciones no-indígenas, con las haciendas y sus intentos de apoderarse de las tierras comunales, con los patronos mestizos que explotan la mano de obra indígena y muchas cosas más. En ritual huichol muchas veces enfatiza la necesidad de separarse de los no-indígenas y de crear espacios autónomos, pero, como vimos en el caso de la Semana Santa, el ciclo de fiestas también señala espacios donde es perfectamente legítimo y viable relacionarse con los mestizos y hacer negocios con ellos (NEURATH, 2012). Es notable que las formas del intercambio no son las mismas cuando se trata de dioses huicholes o mestizos. No es una simplificación decir que las relaciones con los dioses huicholes indígenas es más fácil.

La importancia de dioses como Tamatsi Teiwari Yuawi se hace patente cuando los huicholes «hacen mandas» con estos «patrones» para triunfar en actividades individualistas, no-comunales y orientadas a la ganancia, como son los negocios, la ganadería, la música popular (Jáuregui 2003) y el arte. Estos «negocios» incluyen, desde luego, la política oficial a nivel municipal, estatal o nacional, y actividades ilícitas como el narcotráfico y el bandolerismo. Por el contraste, los dioses huicholes *huicholes*, asociados con el Oriente son más benignos y de un carácter eminentemente comunal. Sus favores fomentan sobre todo actividades de subsistencia y reproducción (NEURATH, 2005). Se entiende que, en la jerarquía de prestigio, los Xaturite están por debajo de los dioses. Se dice que las montañas están llenas de tesoros y de minerales. Por eso, ocasionalmente, se explica que los santos no hicieron bien la iniciación, por eso solamente se transformaron en plata. Los dioses ancestrales que sí cumplieron todo llegaron hasta Wirikuta donde se convirtieron en peyote. La plata es algo como el peyote de los mestizos (ver LIFFMAN, 2012).

Mientras su prestigio es dudoso, el poder de los santos es mayor en relación con los dioses. La figura del Mestizo Azul es el estereotipo indígena del colonizador mestizo amenazante. «Es el mero patrón», poderoso, pero imprevisible y déspota; cobra puntualmente lo que se le debe y no conoce el perdón con los que le han fallado. Este es el problema principal en la relación con los dioses mestizos. Cualquier falta de compromiso entre sus adeptos es castigada con severidad, provocándoles desorientación, ataques de locura, enfermedades de las piernas u otros padecimientos. En la sierra se escuchan muchas historias y anécdotas de gente que «hace manda» con el «patrón», falla miserablemente a cumplirle y muere de una forma violenta y trágica.

Como hemos mencionado, en el registro botánico, Teiwari Yuawi es la planta *Solandra brevicalyx* Kierri, también conocida como «el árbol del viento» o «el palo del diablo». El efecto peligroso del polen del árbol del viento, que sus adeptos respiran durante velaciones nocturnas en los lugares donde crece esta planta, son mareos y pérdida de orientación. Los brujos quieren provocar precisamente esto entre las personas hechizadas, por eso usan polen del «árbol del viento» (o de maguey) para elaborar su «flechas maléficas». Hay, entonces, comparable con lo que se analiza en los estudios de TAUSSIG (1980), una relación muy estrecha

entre el mareo o la locura, la brujería y el «fetichismo de la mercancía». Pero todo esto no es suficiente para que los huicholes rechacen el mundo del capitalismo.

En términos cosmológicos está claro que los santos huicholes son seres pertenecientes a la noche y al mundo de «abajo». En otros trabajos hemos señalado, que el ámbito de «abajo» es un mundo antiguo, paleontológico o prehistórico, pero al mismo tiempo es la modernidad urbana y tecnologizada (NEURATH, 2012). Habitado por gigantes tontos, caníbales y monstruos marinos, también es el ámbito de las poblaciones no indígenas urbanas. Como descendientes de los monstruos caníbales, los mestizos tienen un comportamiento asocial. Han perdido «la costumbre» o nunca la tuvieron. No conocen lo que los antropólogos llamamos la «ley de la reciprocidad». Confiando en sus aparatos, desconocen el origen de las cosas; por ejemplo, piensan que la electricidad puede tomarse simplemente del enchufe, sin dar nada a cambio al dios del fuego. Su falta de sociabilidad se relaciona con la dificultad de negociar con ellos.

El mundo de los mestizos flojos, déspotas e irresponsables es asunto del pasado, mientras que el mundo luminoso y propiamente huichol de «arriba» es un mundo cuasi utópico e inalcanzable. Los hermanos menores *wixarika* lo deben crear a través de la iniciación, practicando *yeiyari*, «caminando sobre las huellas de los ancestros». Esta persecución de los dioses es una cacería de venado donde el cazador se identifica con su víctima. El iniciado casi muere y en esta *quasi*-muerte sacrificial voluntaria logra experimentar el amanecer, el despertar, y obtiene conocimiento. Sin embargo, muchos jamás logran la iniciación, se pierden, se desvían, se quedan dormidos, sucumben a tentaciones. Esto es, precisamente, lo que ha pasado a los santos, a los mestizos en general, así como a muchos pueblos indígenas (como los coras) y diversas especies de animales. Bueno, eventualmente, logran transformarse en algo, aunque sea en plata y dinero...

Los sacrificios en el amanecer, como los que se celebran en Semana Santa, expresan este desequilibrio cosmológico en la relación entre huicholes y mestizos, dioses y santos. La muerte del animal mestizo es un triunfo de los seres luminosos e indígenas sobre la oscuridad mestiza. En este sentido, el ritual acota el poder de los seres de «abajo». En Semana Santa, la Resurrección de los aspectos luminosos de los santos marca el fin de una fase donde es legítimo tomar riesgos en la relación con los mestizos y donde se puede sucumbir a las tentaciones del capitalismo. Como muchos rituales huicholes (y amerindios en general), todo es una cuestión de control de la relación con la alteridad.

Se puede afirmar que entre los wixarika, similar que en otras regiones de la América Indígena, la vida y el poder se consigue relacionándose con seres del mundo de los «otros», que pueden ser extranjeros o enemigos, animales o espíritus. El mundo de los «otros» es fuente de la fuerza vital, pero también es donde se originan las desgracias, como las enfermedades. Cualquier contacto con seres de otros mundos es peligroso, pero sin duda también atractivo e interesante. Hay una relación ambigua de atracción y rechazo con este mundo de los «otros»—como dice TAYLOR, una simultaneidad de relaciones de identificación y antagonismo con el otro (TAYLOR, 2003). Una clave importante para entender los rituales indígenas es, entonces, precisamente, la ambigüedad en la relación entre los humanos y los entes del ámbito de alteridad. Es interesante establecer relaciones con espíritus y «dueños», animales del monte y seres del inframundo, santos y diablos, aunque siempre implica un cierto riesgo.

El enfoque de la cosmopolítica, sin duda, es útil para analizar este tipo de situaciones. Al resumir los argumentos de teóricos como Bruno LATOUR (2004) e Isabel STENGERS (2011), la antropóloga española Montserrat CAÑEDO RODRÍGUEZ afirma que «la perspectiva cosmopolítica parte de la diferencia cualitativa en los modos de existencia y de las prácticas de conocimiento vinculadas a ellos y asociadas a actores

distintos en lugares diferentes» (CAÑEDO RODRÍGUEZ, 2013: 10). Hablar de «pluriversos», como lo hace Marisol de la Cadena en su multicitado artículo sobre cosmopolíticas (DE LA CADENA, 2010: 343), es probablemente una exageración. En las prácticas wixaritari vemos que sí hay un cierto «disagreement between worlds» (DE LA CADENA, 2010: 342). El mundo luminoso de los ancestros huicholes es ontológicamente diferente al inframundo mestizo, pero también hay negociación y una cierta colaboración entre ambos mundos (o entre los ámbitos *del mundo*)(ver NEURATH, 2015).

Lo que es importante señalar que, al establecer contacto con seres y mundos diferentes para obtener sus poderes, el énfasis siempre se pone en la necesidad de mantener el control de la relación. En este contexto general, las figuras del cristianismo tienden a ser particularmente difíciles de manejar, porque son más caprichosas y más violentas. Pero, de esta observación no podemos deducir que a los huicholes nos les guste ganar dinero, que rechacen el capitalismo o que menosprecien el Kieri o las figuras del cristianismo. Más bien, saben que el dinero puede provocar locura y violencia, así que la domesticación del capitalismo salvaje es una necesidad si se quiere reproducir una comunidad. Igual que en el caso del cristianismo, prefieren practicar el capitalismo a su manera.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AEDO, A. (2001). «*La región más oscura del universo: el complejo mítico de los huicholes asociado al Kieri*. Tesis de licenciatura en antropología social». México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- AEDO, A. (2003). «Flores de lujuria e influjos siniestros: fuentes nocturnas del simbolismo huichol del cuerpo humano». *Anales de Antropología* (México), 37, pp. 173-204.
- ARIAS Y SAAVEDRA, P. A. (1990 [1673]). «Información rendida en el siglo XVII por el P. Antonio Arias y Saavedra acerca del estado de la Sierra de Nayarit y sobre culto idolátrico, gobierno y costumbres primitivas de los coras» en CALVO, T. (coord.). (1990). *Los albores de un nuevo mundo: Siglos XVI y XVII*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad de Guadalajara, pp. 284-309.
- BONFIGLIOLI, C., GUTIÉRREZ, A. y OLAVARRÍA, M. E. (2004). «De la violencia mítica al mundo flor: transformaciones de la Semana Santa en el Norte de México». *Journal de la Société des Américanistes* (Paris), 90, 1, pp. 57-91.
- CALVO, T. (1990). *Los albores de un nuevo mundo: Siglos XVI y XVII. Colección de documentos para la historia de Nayarit 1*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad de Guadalajara, México.
- CALVO, T. y JÁUREGUI, J. (1996). «Prólogo». En *Apostólicos Afanes de la Compañía de Jesús en su Provincia de México* (edición facsimilar). México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, pp. VII-LI.
- CAÑEDO RODRÍGUEZ, M. (coord.). (2013). «Introducción». *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*. Madrid: Trotta, pp. 9-23.
- CANNELL, F. (2006). *The Anthropology of Christianity*. Durham: Duke University Press.
- COYLE, P. E. (2001). *From Flowers to Ash: Náyari History, Politics, and Violence*. Tucson: University of Arizona Press.
- DE LA CADENA, M. (2010). «Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond «Politics»». *Cultural Anthropology* 25, 2, pp. 334-370.
- FURST, P. T. (1972). «El concepto huichol del alma». En FURST, P. T. y NAHMAD, S. (coord.) (1972) *Mitos y arte huicholes*. México: SEP Setentas, pp.7-113.

- FURST, P. T. (1987). «Huichol Religion». En ELIADE, M. (coord.) (1987). *The Encyclopedia of Religion*, Volumen 6. Nueva York: Macmillan Publishing Company, pp. 493-495.
- FURST, P. T. (1994). «The Maiden who Ground Herself: Myths of the Origin of Maize from the Sierra Madre Occidental, Mexico». En *Latin American Indian Literatures Journal. A Review of American Indian Texts and Studies* (Pennsylvania State University), 10, 2, pp. 101-155.
- FURST, Peter T. y MYERHOFF, B. G. (1972). «El mito como historia: el ciclo del peyote y la datura entre los huicholes». En NAHMAD, S., KLINEBERG, O., FURST, P. T. y MYERHOFF, B. G. (coord.) (1972). *El peyote y los huicholes*. México: SEP Setentas, pp. 53-108.
- GOW, P. (2009). «Christians: A transforming concept in Peruvian Amazonia». En VILAÇA, A. y WRIGHT, M. R. (coord.) (2009). *Native Christians. Modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas*. Cornwall: Ashgate, pp. 33-52.
- GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, A. y NEURATH, J. (2003). «Mitología y literatura en el Gran Nayar (coras y huicholes)». En JÁUREGUI, J. y NEURATH, J. (coord.). (2003). *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, pp. 289-337.
- HARRIS, O. «Labour and produce in an ethnic economy». En LEHMANN, D. (coord.). (1982a). *Ecology and Exchange in the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 70-96.
- HARRIS, O. «The dead and the devils among the Bolivian Laymi». En BLOCH M. y PARRY, J. (coord.). (1982b). *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 45-73.
- HINTON, T. B. (1972). «Pre-Conquest Acculturation of the Cora». *Kiva* (Arizona Archaeological and Historical Society), 37, 4, pp. 161-168.
- JÁUREGUI, J. «El triángulo cultural de Aguamilpa». En GONZÁLEZ MANTEROLA, C. (coord.) (1994). *Aguamilpa: ojo de luz en territorio mágico*. México: Comisión Federal de Electricidad, pp. 41-69.
- JÁUREGUI, J. «Como los huicholes se hicieron mariacheros: el mito y la historia». En JÁUREGUI, J. y NEURATH, J. (coord.) (2003). *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, pp. 341-385.
- JÁUREGUI, J., ALCOCER, P., COYLE, P. E., GUTIÉRREZ, A., GUZMÁN, A., MAGRIÑÁ, L., NEURATH, J. y VALDOVINOS, M. «La autoridad de los antepasados ¿un sistema de organización social de tradición aborigen entre los coras y huicholes». En MILLÁN, S. y VALLE, J. (coord.). (2003). *La comunidad sin límite*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 115-216.
- KINDL, O. «Mostrar y ocultar ofrendas en el altiplano potosino». En OLIVIER, G. y NEURATH, J. (coord.). (2017). *Mostrar y ocultar en el arte y los rituales: perspectivas comparativas*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, pp. 293-338.
- LATOUR, B. (2004). «Whose cosmos, which cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck». *Common Knowledge* 10, 3, pp. 450-462
- LEMAISTRE, D. y KINDL, O. (1999). «La semaine sainte huichole de Tateikie: rituel solaire et légitimation du pouvoir par les sacrifices». *Journal de la Société des Américanistes* (Paris), 85, pp. 175-214.
- LIFFMAN, P. (2012). «Huichols and the cosmopolitics of mining in Mexico». En 12th EASA Biennial Conference, Nanterre, 10 -13 de julio 2012.
- LUMHOLTZ, C.S. (1986). *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- MAGRIÑÁ, L. (2002). *Los coras entre 1531 y 1722. ¿Indios de guerra o indios de paz?* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- MEDINA, H. (2012). *Relatos de los caminos ancestrales. Mitología wixarika del sur de Durango*. México: Miguel Ángel Porrúa, Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

- MEDINA, H. (2013). *Los charros en España y en México. Estereotipos ganaderos y violencia lúdica*. Salamanca: Instituto de las Identidades, Diputación de Salamanca.
- NASH, J. (1979). *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*. Nueva York: Columbia University Press.
- NEURATH, J. (2002). *Las fiestas de la Casa Grande: procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México: Universidad de Guadalajara, Instituto Nacional de Antropología e Historia,
- NEURATH, J. (2005). «Máscaras enmascaradas. Indígenas, mestizos y dioses indígenas mestizos». *Relaciones* (Zamora), 26, 101, pp.22-50.
- NEURATH, J. (2008). «Cacería y sacrificios rituales huicholes: entre depredación y alianza, intercambio e identificación». *Journal de la Société des Américanistes* (Paris), 94, 1, pp. 251-283.
- NEURATH, J. (2008-2009). «La boda del maíz y la fragilidad de la alianza». *Ciencias*(México), 92-93, pp. 35-40.
- NEURATH, J. «La dialéctica de la ilustración antropológica: mitología huichola como crítica de la modernidad». En PITARCH, P. y OROBITG, G. (coord.). (2012). *La domesticación indígena de la modernidad*. Madrid: Iberomericana-Vervuert, pp. 21-36.
- NEURATH, J. (2013). *La vida de las imágenes. Arte huichol*. México: Artes de México, CONACULTA.
- NEURATH, J. (2015). «Shifting Ontologies in Huichol Ritual and Art». *Anthropology and Humanism* 40,1, pp.58-71.
- PARRY, J. y BLOCH, M. (1989). *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PREUSS, K. T. (1998). *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de [...] En* JÁUREGUI, J. y NEURATH, J. (coord.), México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, 1998.
- REYES, J. A. (2015). «*The Perpetual Return of the Ancestors: An Ethnographic Account*». Ph. D. Thesis in Anthropology, University of St. Andrew's.
- ROBBINS, J. (2010). «The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions». *Current Anthropology*, 55, 10, December 2014, pp. 157-171.
- ROJAS, B. (1992). *Los huicholes: Documentos históricos*. México: Instituto Nacional Indigenista y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- SEVERI, C. «Cosmology, Crisis, and Paradox: On the White Spirit in the Kuna Shamanic Tradition». En ROTH, M. S., SALAS, G. C. (coord.). (2001). *Disturbing Remains: Memory, History, and Crisis in the Twentieth Century*. Los Ángeles: Getty Research Institute, pp. 178-206.  
Spicer, Edward
- SEVERI, C. (1964). «Apuntes sobre la religión de los yuto-aztecas centrales». En *Actas y Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*. México, pp. 27-38
- SPICER, R. B. y CRUMRINE, N. R. (coord.).(1996). *Performing the renewal of community: indigenous Easter rituals in North Mexico and Southwest United States*. Lanham: University Press of America.
- STENGERS, I. (2011). *Cosmopolitics*, 2 vols. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- TAUSSIG, M. (1980). *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- TAUSSIG, M. (1993). *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. Nueva York: Routledge.
- TAYLOR, A.(2003). «Les masques de la mémoire. Essai sur la fonction des peintures corporelles jívaro». *L'Homme. Revue française d'anthropologie*(Paris), 165, pp. 223-248.

VALDOVINOS, M.(2002). *Los cargos del pueblo de Jesús María (Chuisete'e). Una réplica de la cosmovisión cora*. Tesis de licenciatura en etnología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

ZINGG, R. M. (1982). *Los buicholes. Una tribu de artistas*. México: Instituto Nacional Indigenista.

ZINGG, R. M.([1937]). *La mitología de los buicholes*. En FIKES, J. C.,WEIGAND, P. C. y GARCÍA DE WEIGAND, A.(eds.).(1998). Zamora, Zapopan y Guadalajara: El Colegio de Jalisco, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Cultura de Jalisco.