

Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza

Johannes Neurath

Museo Nacional de Antropología-INAH

Resumen: Este ensayo parte de una serie de conceptos claves huicholes sobre la persona y la vida y se propone analizarlos en el contexto de un conjunto de transformaciones rituales, es decir, la iniciación chamánica (convertirse en ancestro), lo que llamo la "anti-iniciación" (convertirse en Mestizo) y la alianza matrimonial "sobrenatural" entre hombres y maíz (que da origen a la humanidad). Asimismo, se argumenta en contra del binarismo simple en los estudios de cosmovisiones indígenas. Para entender la "dividualidad" y la reproducción del cosmos huichol, rupturas y discontinuidades resultan importantes como procesos de creación.

Abstract: This essay discusses Huichol concepts of life and personhood in the context of transformational ritual relations: shamanic initiation (transformation into an ancestor), what I call "anti-initiation" (transformation into a Mestizo), and the "supernatural" alliance between humans and corn (the basis of humanity). Parting from a critique of symmetric dualism in world-view-studies, emphasis is put on all kind of discontinuities, ambiguities, epistemological brakes, and, above all, "dividuality".

Palabras clave: vida, persona, dividualidad, ritual, iniciación, alianza, huicholes

Key words: life, personhood, dividuality, ritual, initiation, alliance, Huichols

AMBIVALENCIA Y AUSENCIA DE ARMONÍA

EN LOS CONCEPTOS HUICHOL DE PERSONA Y VIDA

Los estudios mesoamericanos actuales se deslindan cada vez más de modelos rígidos y monolíticos. Al abandonar la visión nostálgica de los grupos indígenas como sociedades estables, cerradas y ensimismadas, la etnografía debe desarrollar enfoques más sofisticados sobre las cosmovisiones y representaciones colectivas de estos grupos [v. Galinier, 2004:187]. Asimismo, con el ocaso del paradigma de la aculturación, el interés se centra ahora en los procesos de reproducción cultural y en las prácticas de transmisión de conocimientos y tradiciones [v. Severi, 1996].

En este ensayo cuestionaremos una de las "verdades" establecidas en el estudio de la cosmovisión de los huicholes o *wixaritari*: la armonía entre los opuestos. Analizaremos un mundo ritual donde la producción de caos compite con la producción de orden, donde los opuestos están separados por verdaderos

abismos conceptuales y la armonía no es posible. La acción ritual expresa todas estas contradicciones y ambigüedades, así que su estudio da la pauta para lograr una comprensión de la dinámica cultural *wixarika*.

Partimos de la observación de que, entre los huicholes, “cosmos” y “persona” son categorías inestables. No resulta tan fácil diferenciar entre “persona”, “ancestro” y “enemigo”. *Tewi[yari]*, *tewari*, *teiwari* son términos muy parecidos. El primero significa “persona”, “gente”, “ser humano”, “indígena”; el segundo, “abuelo”¹ y, metafóricamente, “ancestro deificado”; el tercero “vecino”, literalmente: “distante”, también “mestizo”, “otro”, incluso “enemigo”.

En ciertos contextos, los tres términos tienden a traslaparse o confundirse. Estudiando los nombres de los dioses uno encuentra deidades que a veces se llaman “vecino”, a veces “abuelo”, a veces “persona”. Por ejemplo, el dios del viento, *Eaka Teiwari*, también puede llamarse *Eaka Tewari* o *Eaka Tewiyari*. Hay muchos casos similares.² Originalmente, pensé que tales confusiones resultaban de imprecisiones en el registro etnográfico, pero me di cuenta que no necesariamente se trata de errores atribuibles a etnólogos con oídos sordos o conocimientos lingüísticos insuficientes. Las confusiones entre *tewi[yari]*, *teiwari* y *tewari* no son casualidad, ya que la ambivalencia del concepto de persona es “sistemática”. Así, mi esfuerzo de encontrar los nombres correctos de los dioses resultó inútil.

En la etnografía amazónica encontré, finalmente, modelos interpretativos donde este tipo de fenómenos —la “inconstancia del alma salvaje” [Viveiros de Castro, 1993; v. Pitarch, 2003]— se tematizan como algo interesante en sí mismo. Son frecuentes los casos donde la identificación con el otro conlleva una coincidencia de las categorías “ancestro” y “enemigo”, como entre los *araweté*, donde los muertos son devorados por dioses enemigos transformándose así ellos mismos en ancestros caníbales [v. Viveiros de Castro, 1992]. Algunos autores hablan de un “otro” o “alter ego enemigo” [v. Severi, 2006:140], otros de una “alteridad constituyente” [Erikson, 1986]. En este sentido, Galinier [2004:xv, 156-158] interpreta el Carnaval de la Huasteca, donde los otomíes se disfrazan de hacendados, charros, doctores, ingenieros, políticos, mujeres blancas seductoras y personajes de las películas de *Hollywood*. Muchos de estos “diablos” del inframundo se consideran ancestros de los otomíes, así que se puede aplicar el concepto de “constituent alterity”. Pitarch [2000:131] describe cómo los tzeltales de Cancuc, las “almas” y los “seres sobrenaturales” se caracterizan por ser todo menos indígenas: animales, fenómenos atmosféricos, sacerdotes católicos, maestros, rancheros, etcétera.

¹ *Tewari* para “abuelo”/“nieto” es un término del lenguaje ritual, en la vida cotidiana se usa *teukari*.

² Otro ejemplo sería *Kieri Tewiyari* (la persona *Kieri*) también conocido como *Kieri Teiwari* (el mestizo *Kieri*, representado como el charro negro), aunque no he encontrado aún la mención de un *Kieri Tewari*.

Desde esta perspectiva americanista ampliada, ya no sorprende tanto que, entre los huicholes, *teiwari* y *tewari* sean términos que a veces se empalman. Pero en ciertos contextos sí se trata de categorías opuestas y antagónicas, que aluden a los extremos del espectro temporal, espacial y social.³

Veremos que la categoría *tewi*, “gente”, es algo como un compromiso apenas viable entre los opuestos, aludiendo a una especie de *status quo*, en el cual transcurre la vida humana “realmente existente”. Espero demostrar que ninguna de estas categorías es, en sí misma, susceptible de ser comprendida, pues en términos del pensamiento huichol lo que importa son las transformaciones. De esta manera, lo que se presta al análisis son los procesos rituales que implican un tránsito de una de estas categorías a la otra.

En estas transiciones, persisten el contraste y la relación entre dos aspectos de la vida, el “oscuro” y el “luminoso”, expresados por los términos *t+kari* y *tukari*, asociados, el primero, *t+kari*, con la medianoche (*t+ka*), el inframundo, el mundo de abajo, el mundo mestizo y el Océano Pacífico en el poniente; el segundo, *tukari*, con el mediodía (*tuka*), el cielo diurno, el mundo de arriba, el ámbito de los ancestros y el desierto de *Wirikuta* en el oriente.

La ambivalencia del concepto de “vida” se relaciona con la “metáfora del día” en el ciclo anual ritual huichol. El año es como un día, así que las diferentes estaciones o temporadas del año corresponden a diferentes “horas” del día: las lluvias son la medianoche, la temporada de la cosecha es el amanecer (*parie*) y las secas son el mediodía.

Los antropólogos se tardaron en captar las complejidades del concepto de vida entre los huicholes. Preuss [1907, 1998:154 y s.] se dio cuenta que la temporada de lluvias se llama “la noche de los dioses” (*Götternacht*).⁴ Más tarde, la analogía noche-lluvias entre los huicholes fue vuelta a encontrar por Schaefer [1989] y Fikes [1993] y retomada por Geist [1991], quien sí conocía la obra de Preuss. Pero también existe *tukari*, la vida relacionada con el mediodía. Esta es la noción de vida de la cual se habla, por ejemplo, en el artículo clásico “To Find our Life”

³ En el caso de los mitos huicholes sobre los gigantes *hewi* se ve con mucha claridad cómo se empalman las categorías de ancestro y enemigo. En algunos mitos, los gigantes son los ancestros de los mestizos y fueron derrotados por los huicholes, quienes les quitaron sus objetos ceremoniales y sus tierras. Entonces, mestizos y ancestros se refiere a grupos antagónicos, pero en muchas otras versiones, los gigantes son los antepasados de los huicholes.

⁴ Con esta traducción del término *t+kari* [tikaripa], Preuss se revela como romántico y nietzscheano. La “noche de los dioses” es un término clave en Hölderlin que se refiere al eclipse de la religiosidad natural provocada por la ilustración [v. Frank, 1982:14; Habermas, 1986:113]. Novalis retoma el concepto en sus *Himnos a la noche*, mientras que Nietzsche lo usa para describir el estado que sigue a la irrupción de Dionisos, dios del vino y de la locura. Como veremos, la caracterización de *t+kari* como “dionisiaco” sería una traducción adecuada del concepto huichol.

de Peter T. Furst [1972], que trata sobre el culto del peyote y la peregrinación al desierto. En resumen, *tukari* nace del Sol, de la visiones de peyote, del sacrificio, y se opone así a la espontaneidad caótica de *t+kari* [v. Neurath, 2000:74; 2002:35, 229-339].

Al encontrar esta dualidad, se corre el peligro de no tomar en cuenta las diferencias cualitativas entre ambos aspectos de vida. Como he insistido también en otros textos [Neurath, 2000, 2002, 2006b], el antagonismo *t+kari-tukari* no es un dualismo simétrico. Las asociaciones espaciales de los términos (abajo *vs* arriba, mar *vs* desierto) podrían sugerir un dualismo relativamente simple; sin embargo, al tomar en cuenta la dimensión temporal, resulta que los dos conceptos no podrían referirse a objetos cualitativamente más distintos.

La “vida nocturna” es preexistente, permanente y no fue creada, aunque se moviliza e “irrumpe” al iniciar las lluvias. Se trata de un principio pre-social, por eso individualista. Por otro lado, es espontáneo y artístico. Tal vez, puede considerarse el “principio del placer”, pero es de naturaleza ambivalente y puede ser muy peligroso.

La “vida solar” es efímera, casi utópica. Se produce durante una visión de peyote, después de un largo viaje lleno de sacrificios. Se ubica en el límite de la muerte, ya que los buscadores de visiones (casi) se mueren en el sacrificio que los convierte en iniciados, dioses y ancestros. De esta manera, *tukari* surge en una visión de un mundo ordenado y comunitario (*kiekari*),⁵ pero este “cosmos” se encuentra siempre en construcción [v. Neurath, 2006b].

Puede decirse que “medianoche” y “mediodía” indican dos tipos de “atemporalidad”: por un lado, la pretemporalidad de los orígenes, por el otro, momentos efímeros en el fin del tiempo. La vida “real” y el tiempo “real” se ubican entre estos dos extremos, en algún lugar en el camino del mar al desierto.

Desde la perspectiva de la “cosmovisión”, el caos tiene una existencia falsa o ilusoria. Pero la “cosmovisión” solamente existe en breves momentos visionarios, abriendo paso así a que se imponga la “realidad” fantasmagórica de *t+kari*.

El viaje iniciático de la oscuridad a la luz no es la única transformación posible. Asimismo, la “iluminación” de peyote, asociada a la iniciación, no es el único proceso que produce conocimiento. De hecho, en la mitología y el ritual huicholes aparecen tres importantes relaciones de tránsito. Como vimos, la transición de *tewi* a *tewari* implica la iniciación chamánica, la transformación de una persona en su ancestro. Pero también existe el movimiento opuesto, el tránsito de *tewi* a *teiwari*. Se trata de un asunto sumamente “delicado” y propongo que la llamemos “anti-iniciación”. El tercer movimiento se aparta, hasta cierto punto, de una lógica iniciática. Se trata de adquirir la humanidad propiamente dicha, convertirse en

⁵ Sobre el concepto *kiekari*, que puede traducirse como “cosmos”, v. Liffman [2005].

un simple *tewi*. En este contexto, se necesita construir una alianza entre enemigos y ancestros, *teiwari* y *tewari*. La humanidad se define como un estado efímero y transitorio. Puede decirse que el requisito para celebrar esta alianza muy precaria entre los de arriba y los de abajo es haber fracasado en la iniciación.

LA INICIACIÓN

La transformación de *tewi* en *tewari* implica un viaje al oriente en búsqueda del “amanecer”, es decir, sucede en un contexto de chamanismo y búsqueda de visión. Lograr la iniciación implica obtener *nierika*,⁶ “el don de ver”, visiones de lo que puede llamarse la “forma interna” del mundo, actualizar la experiencia iniciática de los ancestros, transformarse en un ancestro.

El rito iniciático por excelencia es, desde luego, la peregrinación colectiva a Wirikuta, desierto donde crece el peyote, realizada por los grupos de jicareros de los centros ceremoniales *tukipa*.

Sobre los jicareros o peyoteros, muchas veces se ha afirmado que representan a los ancestros deificados. Sin embargo, esto no es preciso, más bien, representan a los fundadores de la comunidad *antes* de su transformación en deidades ancestrales. El jicarero se define como un antepasado en proceso de transformarse en ancestro [v. Neurath, 2005b].

Según la mitología, el mundo caótico de los primeros orígenes comienza a aclararse y ordenarse, en el momento que los antepasados salen del océano original y deciden partir en búsqueda del lugar del amanecer. Efectivamente, encuentran la luz, después de una larga peregrinación (o cacería de venado) que los lleva hasta el “desierto floreado” de *Wirikuta*, en el otro extremo del cosmos. Lo que es importante tomar en cuenta es que la narración mitológica no implica que la existencia de la luz, de *Wirikuta* y de los ancestros sea un hecho ya dado. Únicamente su posibilidad está establecida por la mitología. Lo que la cosmogonía narra es, de cierta manera, un “guión” para el ritual pero se trata de uno donde se desconoce el desenlace. No todos los peyoteros logran la iniciación. No todos los antepasados se vuelven ancestros. La creación del cosmos jamás está garantizada.

La experiencia de peyote no se limita a la ingestión de peyote, más bien se trata de convertirse en peyote. Como he insistido en otros escritos sobre el tema [Neurath, 2006a], el culto huichol del *hikuli* no se explica únicamente por la química de algunas sustancias psicotrópicas contenidas en el cactus *Lophophora williamsii*. El peregrino o iniciante deja atrás todo lo que se asocia con la vida oscura: no come sal (que proviene del mar en el occidente), se abstiene del sueño (que es nocturno), se abstiene de relaciones sexuales extramaritales. Así, después de pasar por toda una serie de prác-

⁶ Sobre el concepto *nierika*, “visión”, v. Kindl [2005].

ticas de purificación, sobre todo largos periodos de abstención del sueño, las visiones significativas surgen en un estado donde las experiencias oníricas y las visiones de peyote ya no se distinguen claramente. Puede decirse que el efecto iluminador del peyote se da porque el iniciante se ha convertido en un ancestro, mismo que se ha transformado en peyote. De esta manera, para los huicholes, la química del cactus (o de sus alcaloides) es un efecto de la iniciación.

Sea como sea, es en estos momentos efímeros de éxtasis y trance cuando se produce la “vida” del tipo *tukari*, cuando se sueña con el amanecer y con las lluvias suaves, que hacen crecer, pero no destruyen las milpas. Las visiones no son simplemente imágenes visuales sino que tienen una eficacia inmediata. El polvo del desierto se transforma en las primeras serpientes de nubes. En el camino de regreso a la comunidad, el grupo de peregrinos se transforma colectivamente en una representación de esta serpiente que aparece así durante la gran fiesta *Hikuli Neixa*, la “danza del peyote” [Neurath, 2002:241-265].

Otro contexto importante y estrechamente vinculado con la iniciación chamánica y la búsqueda de visiones es la cacería de venado. Obtener un venado equivale a obtener una visión. El venado no se deja ver ni atrapar o matar por una persona que no se purifica, así que obtenerlo (casi) equivale a obtener una visión. Por otra parte, el cazador se identifica con su presa. Cazar venado, a final de cuentas, implica experimentar la transformación *en* un venado, transformarse en un ancestro deificado, es decir, la iniciación.

LA ANTI-INICIACIÓN

El tránsito de *tewi* a vecino *teiwari* es un proceso opuesto, equivale a un viaje a la oscuridad del poniente, muy común en el contexto del culto a ciertas deidades consideradas “oscuras” y “mestizas”, como *Tamatsi Teiwari Yuawi*, “Nuestro Hermano Mayor el Mestizo Azul Oscuro”. El culto a estos “dioses enemigos” o “dioses colonizadores” implica, desde luego, apoderarse de los conocimientos y de las fuerzas oscuras de los mestizos [Neurath, 2002:325 y s.]. Puede decirse que se trata de procesos similares a los que autores como Taussig [1993] describen para cultos chamánicos en situaciones postcoloniales, donde el enemigo se “domestica”, pero también se confirma la crítica de Severi [2001:181-189] 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 al igual que entre los kunas “el hombre blanco (en este caso el mestizo) simboliza ansiedad, indecisión, sufrimiento mental, incluso locura” [v. Severi, 1996]. El hecho crucial es que el enemigo que se quiere controlar también es un *alter ego* del chamán.

La categoría de “mestizo” refleja, desde luego, la experiencia histórica de la interacción con poblaciones no-indígenas, el colonialismo, la economía capitalis-

ta. La categoría se refiere, en primer lugar, a los mestizos de la costa de Nayarit, y también a los “vecinos” no indígenas de la sierra. En segundo lugar alude a todos los seres humanos que no son indígenas. Sin embargo, en términos estructurales, la noción de *teiwari* es anterior al proceso histórico de la Conquista.

Las marismas, de cierta manera, representan el estado original del cosmos —un entorno acuático que ni es mar ni es tierra—. Este es el país de los muertos, al menos de los no iniciados, que se manifiestan en los millares de mosquitos y jejenes que pueden ser bastante molestos. Cerca de la marisma se ubica la planicie costera, el hábitat por excelencia de los mestizos, con las plantaciones tabacaleras donde los huicholes trabajan durante temporadas de migración estacional, explotados por los ejidatarios mestizos. No solamente por los plaguicidas altamente tóxicos, que siguen empleándose en el cultivo de tabaco, la costa es un ámbito lleno de peligros. En los pueblos mestizos de la zona (como Ruiz y Tuxpan) abundan las cantinas y “bules” (prostíbulos), donde muchos jornaleros indígenas gastan gran parte del dinero que ganaron con su trabajo en el ensarte de tabaco.

Desde luego, muchas de las connotaciones negativas de la categoría de vecino se explican por la experiencia negativa que los huicholes históricamente han tenido con los mestizos: patronos mestizos que tienden a explotar la mano de obra indígena o, cuando se trata de los vecinos ganaderos de la sierra, siempre existe la amenaza de invasión de los territorios comunales huicholes para convertirlos en pastizales para su ganado o para robar madera.

Efectivamente, muchos mestizos gozan de una notable superioridad económica. Sin embargo, los huicholes los consideran, de cierta manera, socialmente subdesarrollados. Los vecinos no conocen o no acatan la ley de la reciprocidad: “sacan la luz del enchufe sin pensar que se debe ofrendar algo a *Tatewari* [el dios del fuego]”.

Esta concepción sobre “los otros” se explica en el marco de mitos cosmogónicos que plantean que al principio todos los seres humanos y animales eran huicholes. Pero solamente los antepasados de los indígenas *wixaritari* actuales cumplieron con la tarea de buscar el lugar del Amanecer en el oriente, los demás “se perdieron en el camino” o “quedaron atrás (rezagados)”, por eso su costumbre está incompleta. Otras versiones plantean que la religión *wixarika* era la religión universal original, pero poco a poco los diferentes pueblos “dejaron de hacer bien el costumbre,” así que los rituales de los demás grupos indígenas y de los no-indígenas se consideran versiones tergiversadas de las prácticas propias.⁷

⁷ Estas concepciones concuerdan con el “multinaturalismo” documentado en Amazonía y otras partes de América [Viveiros de Castro, 1998]. En estas ontologías, se supone la existencia de una cultura humana única y primordial, es decir, se plantea la unidad espiritual de los hombres, animales y demás seres vivos. Al mismo tiempo, esta “unidad cultural” es vivida bajo apariencias muy distintas, así que existe una diversidad corporal o naturalezas múltiples. “El cuerpo es el gran diferenciador”, no la cultura [op. cit.:470, 479]. Desde luego,

El parentesco que, de esta forma, se plantea entre huicholes, animales y “vecinos” implica que el límite que representa la categoría gente-vecinos no es en manera alguna infranqueable. Los chamanes huicholes pueden transformarse en animales y, desde luego, también en “vecinos”, para movilizar la “fuerza oscura” de los *teiwari* a favor de sus intereses. La relación con lo mestizo es en realidad un asunto ambivalente, donde una retórica de rechazo contrasta con una gran fascinación por lo “otro”.

Como ya se mencionó, muchas, aunque no todas las deidades huicholas asociadas al poniente y a la oscuridad son consideradas “vecinos” o “mestizos”. El más poderoso de esta categoría de dioses es *Tamatsi Teiwari Yuawi*, deidad que es un caso interesante de sincretismo entre la religión “mesoamericana” y la cultura popular mestiza, ya que se trata evidentemente del Charro Negro, figura popular del folclor iberoamericano [v. Neurath, 2005a].

En el registro astral, *Teiwari Yuawi* se identifica con el Sol nocturno, y su morada se encuentra en el punto solsticial de verano (*Utata*), donde el Sol es devorado por la gran serpiente del mar y se transforma en ella, su “alter ego enemigo” [Neurath, 2004:98]. Entre los coras los equivalentes son, por un lado, el Santo Entierro y, por el otro, *Sautari*, dios de la Estrella Vespertina. Durante la semana santa de Rosarito aparece bajo el aspecto de una figura fálica de cera que representa un jinete mestizo y es llamado Nazareno [Jáuregui, 2003a:266]. Al ser asesinado por sus enemigos judíos, Cristo se transforma en un judío. El “Nazareno fálico” es su propio asesino, su “otro enemigo”, no simplemente el “aspecto nocturno” del Cristo-Sol.

En el registro sociológico, el dios Mestizo Azul representa el estereotipo indígena del colonizador mestizo amenazante. “Es el mero patrón”, más poderoso que dioses “huicholes”, pero imprevisible y déspota; cobra puntualmente lo que se le debe y no conoce el perdón hacia quienes le han fallado.

En el registro botánico, *Teiwari Yuawi* es la planta *Solandra brevicalyx*, copa de oro o (huichol:) *kieri*, mejor conocida como “el árbol del viento”, “la yerba loca” o “el palo del diablo” [v. Neurath, 2002:217; Aedo, 2001, 2003]. El efecto 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. Se trata de efectos que los brujos quieren provocar precisamente en las personas hechizadas,⁸ mientras que el *Kieri* castiga cualquier falta de compromiso entre

el multinaturalismo está diametralmente opuesto a la concepción occidental que siempre parte de la universalidad objetiva del cuerpo y de la sustancia (naturalismo), al mismo tiempo que plantea la particularidad subjetiva del espíritu y de los significados (“multiculturalismo”) [op. cit.: 470; v. Descola, 2005].

⁸ Se supone que los hechiceros, personas asociales por definición, usan polen del “árbol del viento” (o de maguay) para elaborar su “flechas malélicas”. En términos generales, el *dark*

sus adeptos provocándoles ataques de locura, enfermedades de las piernas y otros padecimientos que los hacen perder el rumbo.

La importancia que dioses mestizos como *Teiwari Yuawvi* o *Kieri* tienen en las religiones indígenas se hace patente cuando coras o huicholes “hacen mandas” con estos “patrones” para triunfar en actividades económicas individualistas (no-comunales), como son la ganadería, la música popular [Jáuregui, 2003b] y el arte, o bien, el bandolerismo, el contrabando y el narcotráfico. El culto a dioses mestizos permite apropiarse de los “poderes oscuros” de los enemigos, para triunfar en el mundo capitalista de los mestizos, pero también permite desarrollar una creatividad artística individual. “Hacer manda” implica una lógica de intercambio de dones tal como se practica en la religión católica popular, pero —como vimos en el caso del Sol que se transforma en la serpiente del mar, o en el caso cora de Cristo que se transforma en un judío fálico—, en estos cultos a dioses oscuros también encontramos una lógica chamánica de metamorfosis y “acumulación de identidades contradictorias” [Severi, 2002, 2004]. Por lo menos, el adepto del Kieri aprende a pensar como un *teiwari*, actuar de manera individualista para “triunfar en el mercado”.

Sea como sea, cualquier trato con estos dioses es sumamente delicado. Los adeptos de Kieri suelen ser muy exitosos en un primer momento, pero después irremediablemente incumplen alguna “manda”, se enferman, pierden todo lo que habían obtenido y, muchas veces, mueren de manera trágica. Por contraste, los dioses huicholes, asociados con el oriente son benignos y de un carácter eminentemente comunal. Sus favores exclusivamente fomentan actividades de subsistencia y la reproducción del conocimiento tradicional.

Algunos autores [Jáuregui, 2003b] hablan de la “iniciación del Kieri”, como un proceso diferente, “estructuralmente opuesto” pero equivalente a la iniciación del peyote. Posiblemente, con esta equiparación se corra el riesgo de pasar por alto algunas diferencias abismales. El culto a los dioses oscuros es estrictamente individual, se lleva a cabo en velaciones nocturnas solitarias y se orienta a metas individuales; es extremadamente peligroso y tiende a desenlaces trágicos. Propongo que se hable, en este caso, de una anti-iniciación. No se produce vida solar (*tukari*), sino la vida desenfrenada que emana del caos original (*t+kari*). No se reproduce una institución comunal, sino se movilizan fuerzas desestabilizadoras.

Un amigo ecologista tradujo *t+kari* como “crecimiento no sustentable”. Considero que ésta podría ser una traducción atinada, sobre todo, porque expresa la

shamanism [Whitehead y Wright, 2004] huichol se asocia con el *kieri*, mientras que el chamanismo curativo se relaciona con el peyote pero, igual que en otras tradiciones chamánicas americanas, sería una simplificación plantear un dualismo maniqueísta entre curanderos bienintencionados y brujos o hechiceros malvados.

crítica de los huicholes al modo de vida de los mestizos y al modo de producción “capitalista salvaje”. Pero sería erróneo identificar lo huichol como exento de elementos contradictorios internos. Por ejemplo, es notable que la evocación de las fuerzas caóticas de abajo también forma parte del ciclo ritual anual tradicional. Concretamente, se da en la peregrinación al mar⁹ y, sobre todo, en la fiesta de la siembra Namawita Neixa (la “danza de la cubierta¹⁰ de la lluvia”). La práctica de esta celebración de la oscuridad implica un cataclismo, el derrumbe del cielo, la transformación del sol en un monstruo acuático, la suspensión del tiempo, un retorno a los orígenes caóticos [v. Neurath, 2002:267-282].¹¹ Esta fiesta, que corresponde al solsticio de verano, no es simplemente un “ritual de inversión”. Es notable que la movilización de las fuerzas caóticas de la “vida nocturna” tampoco es accidental.

Estudiando la lógica del ciclo anual en su conjunto, queda claro que la irrupción de *t+kari* no es menos importante que la producción de “vida solar” en el contexto iniciático de la temporada de secas. En el ritual huichol, la producción de caos compete con la producción de orden. Puede decirse que, para que crezca la milpa, se necesita un poco más que la lluvia benéfica soñada por los peyotereros. Se necesita algo que casi se asemeje a un diluvio. De manera análoga, es evidente que los huicholes no pueden limitarse a una economía de autosubsistencia bajo el control de sus dioses huicholes, sino que dependen de actividades lucrativas desarrolladas con la ayuda de sus dioses mestizos de la oscuridad.

Las categorías *teiwari* y *t+kari* no dependen de un contexto colonial o post-colonial. Podría decirse que, en la excentricidad identitaria de los huicholes, el elemento destabilizador está firmemente arraigado.

LA INICIACIÓN FALLIDA

Hasta ahora hemos visto procesos rituales que implican trascender la “normalidad”, convertirse en ancestro deificado o bien en un adepto de los dioses oscuros de los otros. Pero, posiblemente, la humanidad en sí sea el estado más frágil de los tres. Se ubica a medio camino entre los extremos. Por un lado está el caos primordial de los mestizos que no fue creado pero que amenaza con destruir todo con un diluvio. Por el otro lado, está el efímero pero ordenado mundo de

⁹ El lugar que se visita es la piedra blanca de San Blas (*Uaxiewe*), que marca el punto donde los antepasados salieron del océano original.

¹⁰ *Nama* refiere a un tipo de ofrenda considerada una “cubierta” para los dioses (agradezco a Paul Liffman por su ayuda con esta etimología).

¹¹ La fiesta tiene, asimismo, connotaciones anárquicas. Las autoridades tradicionales renuncian el día que comienza la “noche” de las lluvias. En la temporada de crecimiento, nadie puede ser amarrado, nadie puede ser castigado. Amarrar a una persona implicaría impedir el crecimiento de la milpa...

los ancestros muertos, que existe, sobre todo, en los sueños de peyote. Para *vivir* una vida entre los extremos se tiene que lograr una alianza entre los mundos de abajo y de arriba. Según el mito, quienes establecen esta relación son un ancestro cazador de “arriba”, perteneciente a la categoría *tewari*, y una mujer de “abajo”, la madre del maíz, que se asocia con *t+kari* y, por ende, también con lo *teiwari*.¹² De esta manera, la humanidad y la etnicidad huichola (todo lo que implica la noción de *tewi*) se adquiere a través de una relación con el maíz que se concibe en términos de una alianza matrimonial.

Watakame, el cazador, frecuentemente, se describe como un joven errante, solitario y hambriento, sin casa y sin parientes. A través de su matrimonio con una o varias mujeres del inframundo, se convierte en “gente” (*tewi*) y adquiere un modo de vida sedentario y en familia.

El primer cultivador es un cazador fracasado. Como no puede cazar, padece hambre y va en busca de un lugar donde le vendan comida. Llegando a un rancho ubicado en el fondo de una barranca, conoce el alimento maravilloso que son las tortillas de maíz, pero la dueña del rancho se niega a venderlas. De hecho, ofrece a sus hijas como esposas.

Ser “gente sedentaria” (*tewi*) implica haber fracasado en la cacería e iniciación, no convertirse en *tewari* o, en su caso, dejar de ser ancestro.

Cada una de las esposas representa una variante de maíz cultivada en el Gran Nayar. Sin embargo, pronto surge un conflicto entre parientes afines: la madre del cultivador no respeta a sus nueras, las regaña y las obliga a trabajar, rompiendo así el trato que se había establecido con la madre de las muchachas maíz [Preuss, 1907; 1998:161-163]. En un mito inverso, el héroe se casa con una de las hijas de la dueña de las semillas, pero esta última no lo respeta ni aprecia los impresionantes resultados del trabajo del yerno, y en su lugar prefiere al flojo esposo acuático de su otra hija [Medina, 2006].¹³ En una versión mexicana, el héroe clava su estaca en la vagina de su suegra, quien no es otra que la diosa de la tierra [Preuss, 1998:209].

La relación entre las familias de arriba y las de abajo es conflictiva y puede llevar al desastre: las nueras regañadas mueren desangradas al ser obligadas a moler maíz, que son ellas mismas; la suegra regañona se muere de hambre [*op. cit.*:162]. El yerno discriminado decide regresar al cielo (de donde provenía), llevándose consigo el fuego [v. Preuss, 1912:178; 1998:209, 345]. Para recuperar el alimento o el calor del fuego se establecen toda una serie de trabajos rituales

¹² Nadie dudaría en afirmar que la madre del maíz sea una diosa ancestral de los huicholes, pero el maíz proviene, a final de cuentas, de un rancho ubicado en el fondo de una barranca, por no decir del inframundo.

¹³ Para la versión cora, ver Preuss [1912:169-182].

para reconciliar a las familias antagónicas de arriba y de abajo, concretamente la fiesta *Namawita Neixa*, que es el único día del año que se respeta plenamente al acuerdo con la madre del maíz. El maíz y, por ende, las mujeres no trabajan. Únicamente se consume alimento preparado a base de maíz no-nixtamalizado, las mujeres descansan y los hombres son los que tienen que barrer y preparar el alimento. Por otra parte, en esta fiesta el cantador se identifica con *Takutsi Nakawé*, la vieja diosa de la fertilidad que es la suegra de *Watakame* [v. Neurath, 2002:271]. El canto habla, entre otras cosas, del diluvio donde Takutsi únicamente salva a Watakame, su perrita, los granos de maíz y otras semillas. Al desalojarse las aguas, fundan un rancho e inician una vida de agricultores. Su perrita de cacería se transforma en una esposa humana que prepara el alimento.

Como producto de este “matrimonio”, los niños recién nacidos se identifican con el maíz. Para poder vivir, deben perder algo de esta identificación y someterse a un rito de iniciación que los separa de los elotes y demás primeros frutos. El rito en cuestión, *Tatei Neixa* (la “danza de Nuestra Madre”) es, en primer lugar, un rito iniciático y mortuorio para el elote y, en segundo lugar, un rito de paso para los niños.

En la primera fase del ritual los niños, los elotes y las calabazas tiernas se tratan igual y se conciben como lo mismo. Elotes, calabazas y bebés son los productos del matrimonio agricultor-plantas de maíz.

Hasta la segunda fase, se establece una separación. Los niños no aguantan y se quedan dormidos, los elotes y calabazas continúan en la fiesta. Según los cantos chamánicos, el elote se autosacrifica para que la gente y, en particular, los niños, puedan celebrar una comida de los primeros frutos. Al mismo tiempo, el elote se convierte en una deidad astral, es decir, un ancestro deificado (*tamatsi*, “hermano mayor”, una categoría *similar a tewari*, pero de menor jerarquía). El niño *no* se autosacrifica, así que *aún no* logra la iniciación chamánica, únicamente adquiere un *status quo* que le permite alimentarse de maíz; es decir, se convierte en una persona, *tewi*, una persona a medio camino entre mestizo y ancestro deificado huichol. Pero no es que el niño deje de ser maíz sino que los elotes dejan de ser “gente” y, como consecuencia de su autosacrificio, se convierten en ancestros.

Como ancestro, el maíz se equipara con las presas de cacería, en particular, con los venados, y no sorprende, así, que, en algunos ritos de los primeros frutos, cazadores huicholes se dirigen hacia la milpa y cazan un elote con arco y flecha [v. Neurath, 2004]. Alimentarse de maíz ya no es un acto de “comer gente” sino que reproduce la relación con los ancestros deificados. El hecho de que el maíz se deja comer implica que es un ancestro que se sacrificó en beneficio de sus descendientes. Pero el maíz no solamente es ancestro. Como planta de maíz es esposa del agricultor y, en forma de elote, es su hijo. Comer maíz, por ende, siempre tiene una connotación de canibalismo.

Los amazonistas describen que la relación entre hombres y animales de cacería se complica porque se les atribuye humanidad a estos animales. Según Viveiros de Castro [1998:481], el fantasma del canibalismo es el equivalente amerindio del solipsismo occidental.

If the latter derives from the uncertainty as to whether the natural similarity of bodies guarantees a real community of spirit, then the former suspects that the similarity of souls might prevail over the real differences of body and that all animals that are eaten might, despite the shamanistic efforts to de-subjectivize them, remain human.

Entre los huicholes y, posiblemente, otros grupos mesoamericanos agricultores, esta relación ambivalente involucra, sobre todo, el maíz. Al comer maíz, nunca se sabe con seguridad si uno está comiendo gente.

EL DIVIDUO HUICHOL

Parafraseando a Deleuze [1966], *tewi* tiene una “existencia dudosa”. De un estado aún no humano identificado con el alimento, o incluso con los “vecinos”, se pasa eventualmente a un estado ya no humano de dios ancestral.

Vimos que *tukari* y *t+kari* son tan distintos que su comparación resulta problemática. No hay isomorfismo entre las fuerzas de uno y otro. Sin embargo, el mundo de la vida real se ubica en la confluencia de estos principios tan diferentes. Queda claro que no se puede pensar en una relación armónica de opuestos complementarios. Lo que se da es una persona escindida, un dividuo.¹⁴

El contraste entre la producción de *tukari* y la irrupción de *t+kari*, entre los ritos de las secas y de Namawita Neixa, revela dos perspectivas radicalmente distintas de percibir la realidad. Podría pensarse en el famoso ejemplo del pueblo *winnebago* que es dibujado de dos maneras sorprendentemente distintas por los miembros de las diferentes mitades [v. Lévi-Strauss, 1992:166 y s.; Mocnik, 1994; Žizek, 1999]. Ambas concepciones del espacio social son acercamientos a la realidad de una institución no simbolizable. Entre los huicholes, esta “institución cero” se expresa vagamente en la ambivalencia y simultaneidad de relaciones de depredación y alianza que se puede constatar en algunos ritos.

Lo que se puede aprender de los conceptos huicholes en torno a las nociones de vida, del tiempo y de la persona es su manera de plantear el problema: las ambivalencias entre lo ajeno y lo propio, lo nuevo y lo tradicional, el caos y el orden, lo salvaje y lo civilizado, muerte y vida no se plantean en términos de una dicotomía simple ni se propone resolver las contradicciones que estos antagonismos plantean. Queda claro que la reproducción del cosmos depende tanto

¹⁴ Este concepto se usa en la etnografía deconstructivista de Melanesia [Strathern, 1988] y, recientemente, se ha introducido entre los amazonistas [Viveiros de Castro, 2004; Vilaça 2005].

de su discontinuidad como de su creación. Lo que se puede experimentar son las transformaciones.

BIBLIOGRAFÍA

Aedo, Ángel

- 2001 *La región más oscura del universo: el complejo mítico de los huicholes asociado al Kieri*, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, ENAH.
 2003 "Flores de lujuria e influjos siniestros: fuentes nocturnos del simbolismo huichol del cuerpo humano", en *Anales de Antropología*, vol. 37, pp. 173-204.

Deleuze, Gilles

- 2002 [1966] "L'homme, une existence douteuse", reseña de M. Foucault, *Les mots et les choses*, en *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, París, Les Éditions de Minuit.

Descola, Philippe

- 2005 *Par-delà nature et culture*, París, Éditions Gallimard.

Erikson, Philippe

- 1986 "Alterité, tatouage et anthropophagie chez les pano: la belliqueuse quête du soi", en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 72, pp. 185-209.

Fikes, Jay C.

- 1993 "To Be or not to Be. Suicide and Sexuality in Huichol Indian Funeral-Ritual Oratory", en Krupat, A. (Ed.), *New Voices in Native American Literary Criticism*, Washington, D.C., Smithsonian Institution Press, pp. 120-148.

Frank, Manfred

- 1982 *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie*, Francfort, Suhrkamp.

Furst, Peter T.

- 1972 "Para encontrar nuestra vida: el peyote entre los huicholes", en Nahmad Sittón, S., O. Klineberg, P. T. Furst y B. G. Myerhoff, *El peyote y los huicholes*, México, SEP Setentas, pp. 109-191.

Galinier, Jacques

- 2004 [1997] *The World Below. Body and Cosmos in Otomí Indian Ritual*, Boulder, University Press of Colorado.

Geist, Ingrid

- 1991 "El espacio-tiempo huichol", en *México Indígena*, vol. 16-17, pp. 63-67.

Habermas, Jürgen

- 1986 *Der philosophische Diskurs der Moderne, Zwölf Vorlesungen*, Francfort, Suhrkamp.

Jáuregui, Jesús

- 2003a "El *cha'anaka* de los coras, el *tsikuri* de los huicholes y el Tamoanchan de los mexicas", en Jáuregui, J. y J. Neurath (Eds.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, México, INAH/Universidad de Guadalajara, pp. 251-285.
 2003b "Cómo los huicholes se hicieron mariacheros: el mito y la historia", en Jáuregui, J. y J. Neurath (Eds.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, México, INAH/Universidad de Guadalajara, pp. 341-385.

Kindl, Olivia

- 2005 "L'art du *nierika* chez les Huichols du Mexique. Un instrument pour voir", en Coquet, M., B. Derlon y M. Jeudy-Ballini (Eds.), *Les cultures à l'oeuvre. Reccontres en art*, París, Biro éditeur, pp. 222-248.

Lévi-Strauss, Claude

1992 [1958, 1974] "¿Existen las organizaciones dualistas?", en *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, pp. 165-191.

Liffman, Paul

2005 "Fuegos, guías y raíces: estructuras cosmológicas y procesos históricos en la territorialidad huichol", en *Relaciones*, vol. 26, núm. 101, pp. 51-79.

Medina Miranda, Héctor Manuel

2006 *Las andanzas de los dioses continúan: mitología Wixarika del Sur de Durango*, tesis de maestría en Antropología, México, UNAM.

Mocnik, Rastko

1994 "Das "Subjekt, dem Unterstellt wird zu glauben" und die Nation als eine Null-Institution", en Böke, H., J. C. Müller y S. Reinfeldt (Eds.), *Denk-Prozesse nach Althusser*, Hamburgo, Argument-Verlag, pp. 225-273.

Neurath, Johannes

2000 "El don de ver': el proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola", en *Desacatos*, vol. 5, pp. 57-77.

2002 *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, INAH/Universidad de Guadalajara.

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

2005a "Máscaras enmascaradas. Indígenas, mestizos y dioses indígenas mestizos", en *Relaciones*, vol. 26, núm. 101, pp. 22-50.

2005b "Ahnenim Werden. Mexikos Huichol und die Kritik des historischen Essentialismus", en Bender, C., Ch. Carstensen, H. Kammler, y S. S. Kasprzycki (Eds.), *Ding-Bild-Wissen. Ergebnisse und Perspektiven nordamerikanistischer Forschung in Frankfurt a.M.*, Colonia, Rüdiger Köppe Verlag, pp. 128-142.

2006a "Soñar el mundo, vivir la comunidad: hikuli y los huicholes", en Glockner, J. y E. Soto (Eds.), *La realidad alterada*, México, Random House Mondadori, pp. 65-86.

2006b "Time as a Process of Creation. A 17th Century Cora Calendar as Compared to Contemporary Huichol and Cora Practices", ponencia presentada en el *Symposium Mesoamerican Time before and after the Spanish Invasion*, Berkeley.

Pitarch, Pedro

2000 "Conjeturas sobre la identidad de los santos tzeltales", en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 86, pp. 129-148.

2003 "Infidelidades indígenas", en *Revista de Occidente*, vol. 270, pp. 60-75.

Preuss, Konrad Theodor

1907 "Die Hochzeit des Maises und andere Geschichten der Huichol-Indianer. Reisebericht III von K. Th. Preuss", en *Globus*, vol. 91, núm. 12, pp. 185-193.

1912 *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, Teubner, Leipzig.

1998 *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, México, INI/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Schaefer, Stacy B.

- 1989 "The Loom and Time in the Huichol World", en *Journal of American Lore*, vol. 15, núm. 2, pp. 179-194.

Severi, Carlo

- 1996 *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Quito, Abya-Yala.
- 2001 "Cosmology, Crisis, and Paradox: On the White Spiririt in the Kuna Shamanic Tradition", en Roth, M. S. y Ch. G. Salas (Eds.), *Disturbing Remains: Memory, History, and Crisis in the Twentieth Century*, Los Ángeles, Getty Research Institute, pp. 178-206.
- 2002 "Memory, Reflexivity and Belief. Reflexions on the Ritual Use of Language", en *Social Anthropology*, vol. 10, núm. 1, pp. 23-40.
- 2004 *Il percorso e la voce. Un'antropología della memoria*, Turín, Einaudi.
- 2006 "Doña Sebastiana oder der doppelte Feind", en Stoichita, V. I. (Ed.), *Das Double*, Wiesbaden, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Harrassowitz Verlag, pp. 139-164.

Strathern, Marilyn

- 1988 *The Gender of the Gift*, Berkeley, University of California Press.

Taussig, Michael

- 1993 *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*, Nueva York, Routledge.

Vilça, Aparecida

- 2005 "Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities", en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 11, pp. 445-464.

Viveiros de Castro, Eduardo

- 1992 *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, University of Chicago Press.
- 1993 "Le marbre et le myrthe. De l'inconstance de l'âme sauvage", en Becquelin, A. y A. Molinié (Eds.), *Mémoire de la tradition*, Nanterre, Société d'ethnologie, pp. 365-431.
- 1998 "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, pp. 469-488.
- 2004 "Le don et le donné: trois nano-essais sur la parenté et la magie", en *Ethnographiques.org*, núm. 6, <http://www.ethnographiques.org/2004/Viveiros-de-Castro.html> (consultado el 6 de diciembre de 2005).

Whitehead, Neil L., y Robin Wright (Eds.)

- 2004 *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*, Durham, Duke University Press.

Zizek, Slavoj

- 1999 "The Matrix, or the Two Sides of Perversión", en <http://www.lacan.com/zizek-matrix.htm>