■ Frédéric Saumade

Toro, venado, maíz, peyote
El cuadrante de la cultura *wixarika*

Resumen

Retomando el caso, bien conocido de los americanistas, del sistema ritual y simbólico de los huicholes, el autor subraya una incoherencia evidente en la mayoría de los enfoques clásicos de tipo esencialista: la marginación del buey, de origen hispánico, con respecto de las otras tres especies "sagradas", de origen autóctono: el ciervo, el maíz y el peyote, o sea, la "trilogía huichol" preconcebida por la tradición etnológica de esta área cultural. Ahora bien, basándose en la etnografía de la ganadería bovina y sus usos económicos y rituales —en el sacrificio, en particular, y en el mercado—, se ve que el buey es plenamente integrado en un cuadrante que se define por la asociación de sus propiedades (tales como las conciben los indígenas) con las de las tres especies habitualmente consideradas como emblemáticas de los huicholes. Más allá de los debates de especialistas, el estudio presenta un caso ejemplar de los fenómenos de difusión y reapropiación de los elementos de cultura occidental entre los indios de América.

Palabras clave: huicholes, ganadería, sacrificio venado, maíz, peyote, transformación.

Abstract

In the accounts, familiar to scholars of Native American cultures, of the ritual system and symbolism of the Huichol, most classical approaches (of an essentialistic type) are flagrantly incoherent: cattle (of Spanish origin) are less important than three other "sacred" species (of native origin) recognized in studies of this cultural zone in Mexico: deer, corn and peyote. As ethnological studies of the raising of cattle an of this species economic and ritual uses (for sacrifice and, too, for the market) show, cattle fit fully into a foursome associating its properties (as understood by natives) with the properties of the three other species considered to be emblematic in most studies of Huichol culture. Beyond discussions among specialists, this article presents a special case of the diffusion and re-appropriation of elements from Western culture by Native Americans.

Keywords: huichol, livestock, ranching deer, corn, peyote, transformation.

Enviado a dictamen el 29 de agosto del 2012.
Recibido en forma definitiva el 30 de septiembre y el 21 de diciembre del 2012.

Toro, venado, maíz, peyote
El cuadrante de la cultura *wixarika**

Frédéric Saumade**

A mis amigos de San Andrés Cohamiata Tatei Kie y San Sebastián Teponahuatzlan Wautia, tan fascinantes, tan fuertes, tan lógicos.

En estos últimos años, afortunadamente, la abundante etnografía de los famosos huicholes del occidente mexicano ha roto el tópico que alababa a aquellos indios "artistas y chamanes", adoradores del peyote, que han preservado la autenticidad de su cultura gracias a una capacidad de distanciamiento con el mundo mestizo-occidental.[1] Los autores contemporáneos se han apartado de la fascinación "alucinocéntrica", cuya moda editorial fue iniciada en los años 1960-1970 por Carlos Castañeda y fue seguida por los aficionados a un esoterismo aliñado con psicótropos. Prefieren aprehender la cosmogonía *wixarika*, más allá del vértigo que puede provocar en el espíritu, en sus dimensiones histórica, política y económica (Weigand, 1992; Torres, 2000; Liffman, 2002; Durin, 2003; Téllez, 2006; Fajardo, 2007), y cuando se concentran en su análisis, lo hacen utilizando un sólido aparato conceptual que los preserva de una deriva simbolista desconectada de la realidad social, que pasa por alto los problemas relativos a la inevitable confrontación de los indígenas con el mundo moderno (Neurath, 2002; Lemaistre, 2003; Kindl, 2003; Gutiérrez, 2010). Con sus particularidades respectivas, los enfoques más relevantes entre los estudios sobre huicholes dejan claro que el *costumbre* (una palabra a menudo masculinizada por los indígenas) necesita el concurso del dinero venido del exterior de la comunidad para reproducirse. Aquí, *tumini* (dinero, de *tomín*, la

* Este artículo es una versión actualizada de un primer ensayo publicado en la revista francesa *L'Homme*, 2009: 189, 191-228. Agradezco a Denis Lemaistre, uno de los mejores conocedores de la vida *wixarika*, su paciente y amistoso trabajo de relectura y de sugestiones gracias al cual el texto quedó más redondo.

** Aix-Marseille Université, Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative, Aix-en-Provence. Correo electrónico: saumade@mmsh.univ-aix.fr

1 Por ejemplo, el etnohistoriador estadounidense Allen R. Franz (1996:63) critica este lugar común, y defiende una hipótesis contraria: "The strenght and cohesion of the Huichol sociocultural system exist despite —or, in a sense, because of— their interrelations with other groups, indigenous as well as immigrant, for their ethnohistory as a discrete group is inextricably bound up with the broader history of western Mexico". Nos juntamos en esta problemática.

antigua moneda colonial) se considera casi sagrado, pues se trata del único medio para accionar, en un contexto moderno, un aparato ritual complejo y costoso.

Sin embargo, lejos de desintegrarse en las olas de la aculturación, la cultura *wixarika* resiste porque es capaz de adaptarse y de transformar los elementos que le fueron impuestos por la colonización, el mestizaje y la modernidad. Bien se conoce la interpretación muy peculiar que los huicholes dan de la religión cristiana; pero más allá de este ejemplo ampliamente descrito por los etnógrafos, es preciso enfatizar la importancia del toro: animal doméstico de origen exógeno, signo mayúsculo del poder económico y político del colonizador español de ayer y del ranchero mestizo de hoy, que ha vuelto a ser un elemento de base del universo *wixarika*. La especie bovina, en efecto, constituye un capital económico imprescindible para la sobrevivencia de las comunidades y, al mismo tiempo, un objeto sagrado sin el cual se derrumbaría todo su sistema ritual. Desde el punto de vista económico, la crianza del bovino caracteriza la civilización huichol contemporánea, tanto como la caza o la cultura del maíz.[2] Una mirada sobre la práctica ritual revela un crecimiento exponencial del número de reses sacrificadas en ocasión de las fiestas mayores del calendario. Estos últimos años en San Andrés Cohamiata Tatei Kie (estado de Jalisco), que es la comunidad más rica (o menos pobre) del territorio huichol, en la celebración de la pascua de Resurrección tiene lugar, el Sábado de Gloria, la inmolación de entre cuarenta y sesenta animales bovinos, lo que significa un derroche de entre 10 000 a 15 000 dólares. En los años 1930, el antropólogo estadounidense Robert M. Zingg evocaba el sacrificio de un toro para el carnaval (*pachitas*), pero no mencionaba tal ocurrencia cuando describía el ritual de Semana Santa, aun cuando precisara, en otro lugar de su libro, que unos ganados se solían sacrificar para augurar una buena temporada de aguas y que estas acciones rituales se realizaban también en el marco del ciclo cristiano (Zingg, 1982:210, 218 ss.; 460). A pesar de la imprecisión de la información que proporciona Zingg en este punto, todo parece indicar que entonces, cuando él se encontraba en la sierra huichol, el sacrificio no tenía la formidable importancia que tiene hoy en día. Sin embargo, hay que precisar que Zingg hizo su trabajo de campo en San Sebastián Teponahuatzlan y Tuxpan de Bolaños, donde aún hoy no se efectúan tantos sacrificios como en San Andrés, donde la inmolación de bovinos ha vuelto a ser el punto culminante de la fiesta de Semana Santa.

[2] Denis Lemaistre (2003:192, nota *8)* y Johannes Neurath (2008:255) reconocieron la importancia económica creciente del ganado entre los huicholes. Neurath admite, incluso, que en este respecto se definen por una cultura ganadera.

El gasto festivo supone que los *wixaritari* participen en la economía de mercado; ellos venden artesanías en las ciudades, así como cabezas de ganado a los ganaderos mestizos "vecinos" (*teiwarixi*; *teiwari* en singular, o sea, toda persona no indígena), o bien, emigran para trabajar en las cosechas temporales de la costa de Nayarit o de Estados Unidos. Por otra parte, algunos chamanes (*mara'akate*; *mara'akame,* en singular) tienen tanto prestigio que son llamados a gritos para acudir al país vecino del norte, aun a Europa y hasta a Japón, para curar pacientes adinerados.[3] Una gran parte de este dinero se dedica a los gastos rituales (fiestas sacrificiales, cazas y peregrinaciones) que garantizan supuestamente la perpetuación de los equilibrios cosmológicos: sin *tumini* no hay ganado que sacrificar; sin ganado no hay lluvia ni, por consiguiente, maíz; entonces, se acabarían no sólo la sociedad, sino también el universo entero, dicen los *wixaritari* animados, por lo que podría llamarse un "cosmocentrismo absoluto". Tal virtualidad escatológica alimenta un movimiento de aceleración de la obligación ritual, de tipo inflacionaria, que señala la estrechez de la relación entre costumbre y modernidad. Este modelo de "crecimiento del gasto" podría ser interpretado como la tendencia patológica de una cultura indígena "degenerada", que sería desgraciadamente atraída por los peores aspectos de nuestra sociedad de consumo. Sin embargo, nos parece, al contrario, el indicio del retorno de la tradición huichol a un viejo fondo mesoamericano, hasta más generalmente amerindio, de civilización. Aquí se piensa en particular en la tendencia inflacionaria que caracterizó la práctica del sacrificio humano azteca en el periodo que precedió la venida de los españoles (Duverger, 1979). En cierta medida, los hechos nos recuerdan también el fenómeno de intensificación del *potlatch* entre los *kwakiutl* del final del siglo XIX, cuando la reacción de sus protagonistas al contacto de la economía de mercado tuvo como consecuencia las famosas destrucciones de riquezas, que motivaron la prohibición del rito por el gobierno canadiense.[4] En cuanto a los huicholes, aun cuando sus celebraciones no son evidentemente ni potlatches ni sacrificios humanos, podemos reconocer la existencia de una cierta similitud estructural que implica el ganado bovino. La riqueza que representa el animal hispánico se focaliza en un punto neurálgico de la economía y del sistema ritual y, de hecho, abre al etnólogo una bella perspectiva sobre la cultura local.

[3] A esta lista de recursos habría que añadir una fuente escondida, sobre la cual la investigación es prácticamente imposible: el cultivo y el tráfico de narcóticos, muy presentes en la sierra, que benefician, de una manera u otra, a las comunidades, a pesar de las condenas morales proferidas por los mismos huicholes.

[4] Para un análisis reactualizado de este tema clásico, véase Godelier, 1997.

Definir las propiedades del ganado huichol

A pesar de su evidente importancia económica y simbólica, el bovino fue generalmente dejado en un segundo plano por los especialistas de la cultura huichol, muy por detrás de la trilogía *wixarika* por excelencia, venado-maíz-peyote, considerada por ellos como el principio de lo sagrado.[5] Es cierto que los artistas huicholes han podido contribuir en esta marginación del animal hispánico, limitando sus representaciones en algunas ofrendas en forma de vaca, esculturas de madera toscas adornadas con chaquiras, o bien, cuadros de estambre de inspiración chamánica. Pocas cosas si se considera la frecuencia con que aparecen los elementos de la famosa "trilogía" en los mismos tipos de soportes.[6]

Así, los autores clásicos admitieron que el bovino no era sino una pieza traída de afuera, sin jamás interesarse en los usos y en el manejo del ganado propios de los huicholes ni, por consiguiente, su impacto sobre la cosmovisión indígena. Al final del siglo XIX, Carl Lumholtz (1986) veía en el sacrificio del toro el equivalente simbólico de la caza oblativa del venado; por tanto, consideraba al toro como puro sustituto del venado. Tendremos que regresar a este punto teórico, que se ha tenido y ha quedado por cierto por numerosos especialistas, hasta que vuelva a ser un tópico suplementario. Si el pionero noruego, a pesar de la inmensidad de su trabajo de campo, no hizo gran caso de las prácticas de crianza del bovino, hay que reconocer que a este respecto la aportación de Zingg fue más importante. A pesar del bajo relieve teórico de sus análisis, influidos por Lévy-Bruhl, y más allá de la imprecisión etnográfica que apuntamos arriba, Zingg dejó un estudio histórico de la penetración de la ganadería en la sierra, así como una bonita descripción de la danza del toro, una parodia de tauromaquia que se da en ocasión de las fiestas sacrificiales. Tres decenios más tarde, su compatriota Phil Weigand (1992) proponía la primera etnografía de la ganadería huichol, enfocándose en las relaciones de parentesco y los sistemas de herencia del ganado que implicaba esta actividad. Pero sus trabajos, aunque fueran de gran calidad, no abordan el problema del estatuto del bovino en el pensamiento *wixarika*. En fin, sin haberse interesado

[5] En este punto, la continuidad de la literatura antropológica es casi total, desde Carl Lumholtz (1986) hasta Schaefer & Furst (1996). La trilogía tópica articula todavía las mejores monografías contemporáneas sobre huicholes (ver por ejemplo Lemaistre 2003). Recientemente, la importante aportación de Gutiérrez del Ángel (2010 : 273 ss.) al análisis de las pachitas y de Semana Santa en San Andrés pone en evidencia la posición cardinal del ganado bovino en la cosmología *wixarika*.

[6] Queda por determinar por qué el bovino, un animal tan importante en la vida económica y ceremonial de los *wixaritari*, está tan poco representado en el arte.

en la producción del ganado, el austriaco Johannes Neurath (2002, 2008) ofrece un interesante análisis del sacrificio, del que se desprende una interpretación de la naturaleza del bovino en la ideología huichol; a este asunto volveremos más tarde.

Si la literatura antropológica no ha prestado mucha atención a las concepciones huicholes del ganado, tampoco ha hecho caso de los usos festivos no sacrificiales del toro. Ahora bien, desde algunos años, en la parte occidental de la sierra, en las comunidades jaliscienses de San Andrés Cohamiata Tatei Kie y San Miguel Huastita y en la de Guadalupe Ocotán (Nayarit), las fiestas patronales dan lugar a los llamados "rodeos" (que son puros coleaderos), en los que se emplean vacas de la sierra para organizar una confrontación entre caballistas huicholes (a menudo montados en una mula) y rancheros mestizos de los alrededores, de tradición charra.[7] Hay que precisar que en la parte oriental del territorio *wixarika*, en las comunidades de Santa Catarina Cuexcomatitlán Tuapurie y San Sebastián Teponahuatzlan Wautia, esos rodeos no se efectúan, ni parecen concebibles siquiera. Varios ganaderos *mara'akate* de San Sebastián me explicaron que no les parecía correcto jugar con el toro, que es un animal sagrado. Tal vez esta discrepancia alrededor de la utilización lúdica del ganado bovino reproduzca en la geografía huichol una frontera interna entre las comunidades situadas al oeste y las situadas al este del río Chapalagana, que la etnografía de la zona suele diferenciar por unos tratos culturales específicos, de tipo lingüístico en particular.[8]

El hecho de que tales manifestaciones no hayan llamado la atención de los etnógrafos indica la existencia de una separación académica entre lo "puramente indígena" (todo lo que gira alrededor del chamanismo y del sistema simbólico tradicional) y lo "puramente mestizo" y, por consiguiente, poco digno de interés.

[7] Sobre la charreada y las culturas indígenas de México, véase Saumade, 2008b. Sobre las relaciones complejas de los huicholes con la figura folklórica del charro, véase Medina Miranda, 2006. En otra publicación (Saumade, 2010), hemos propuesto un estudio de caso relativo a la fiesta patronal de San Andrés Cohamiata Tatei Kie, que a partir de una ritualidad imitada a los mestizos pone en evidencia los factores económicos y políticos modernos que afectan la sociedad *wixarika* de hoy, pero al mismo tiempo participa en la reproducción de sus tradiciones. Se trata de una manifestación que sale del ciclo del costumbre (y que, por tanto, salió hasta la fecha del campo de las investigaciones etnográficas), en la que se puede observar un proceso de atracción del dinero venido de las afueras —del mundo mestizo— y en la que tiene un papel central el bovino como ánima de "rodeo". Aquí, el derroche suntuario es protagonizado por unos políticos mestizos que entretienen así su imagen pública en vista de las elecciones municipales de Mezquitic, municipio que es cabeza administrativa de la comunidad de San Andrés Cohamiata Tatei Kie. Las impresionantes cantidades recogidas son, de una manera u otra, reinyectadas en el ciclo ritual del costumbre.

[8] Nos queda por realizar una investigación comparativa de las fiestas patronales de las distintas comunidades huicholes para averiguar la pertinencia de una "dimensión bovina" de la frontera cultural interna al territorio *wixarika*.

Sin embargo, una distinción tan esencialista como ésta, si bien podría tener un valor ideológico entre los huicholes, no da cuenta de la dinámica de una cultura que suele definirse, precisamente, por un movimiento incesante entre interioridad y exterioridad. Toda la literatura especializada demuestra que el hábito de los *wixaritari* es aquel de un pueblo seminómada: entre sus rancherías, sus pueblos y el mundo *teiwari*, están acostumbrados a cambiar de residencia o a emigrar, según la temporada. Suelen celebrar, además, unas peregrinaciones anuales que pueden llevarlos mucho más allá de los linderos de la sierra. Entre los cinco principales santuarios, asociados con los cuatro puntos cardinales y el centro, solamente éste, Teakata, pertenece al territorio administrativo *wixarika*, mientras que los otros cuatro (Hauxa Manaka, al norte; Xapawiyemeta, al sur; Wirikuta, en el desierto de San Luis Potosí, al este; Haramaratsie, en el Pacífico, en la costa de San Blas, al oeste) se ubican en tierras mestizas. El más famoso de esos desplazamientos rituales, la peregrinación a Wirikuta, donde se recoge el peyote, el cactus alucinógeno cuya ingestión confiere la visión necesaria al cumplimiento de los grandes rituales, lleva a los huicholes a unos quinientos kilómetros de sus tierras. La complejidad del protocolo y el desgaste físico y económico que exige la peregrinación evidencian aún más el alejamiento del peyote, su procedencia externa; además, si bien algunos huicholes gustan plantar peyotes en sus jardines privados, el cactus sagrado no se reproduce fuera de su desierto de origen, no se puede cultivar de un año al otro. Estas propiedades de la planta explican que se asocie con potencias foráneas, "Santo Cristo", y el poder de los vecinos blancos, los *teiwarixi*. En un canto de *mara'akame* recogido por Denis Lemaistre, la divinidad, que es el doble del chamán cantador y que se expresa por su intermediario, Kauyumari, ofrece su "cuerpo peyotl" inmolándose a la manera de Cristo. El comentario indígena del mito afirma que Kauyumari nace conjuntamente con el niño Jesús, que sabe hablar todos los idiomas extranjeros y hasta que procede de "nuestra civilización" occidental, y no de los propios huicholes (Lemaistre y Kindl, 1999:191).

Así que el divino cactus y, en general, su valor sagrado resultan de la comunicación entre los espacios internos y externos. Esta necesidad particulariza la lógica simbólica *wixarika* e integra todos los elementos que participan en el rito. La misma necesidad justifica también la importancia de un animal de origen extranjero, como lo es el bovino, cuya utilización, vamos a demostrarlo, se articula con las prácticas de origen indígena que más llaman la atención de los etnógrafos, o sea, la caza del venado, la cultura del maíz, la recogida del peyote y los usos y costumbres vinculados con estas actividades. Por eso, es equivocado considerar el animal

hispánico como un mero elemento de aculturación que hubiera "contaminado" el orden mítico-ritual de los huicholes. En realidad, el bovino se ubica en un grupo de transformaciones, un cuadrante, que lo relaciona con las otras tres especies sagradas, que son el venado, el maíz y el peyote. Él mismo es sagrado, no por una causa inmanente, sino porque establece el contacto, por una parte con la famosa "trilogía *wixarika*" y, por la otra, con el universo indígena y las fuerzas externas que estimulan la reproducción social.

La postura estructuralista que aquí destaca estriba en una observación fina de la cultura material ganadera de los *wixaritari* y en los elementos sociológicos correspondientes. Lejos de dejarnos atraer por el pecado del idealismo, o del simbolismo, consideramos que la praxis resulta de la intelección humana; por eso está cargada de significaciones, tanto como la lengua y el mito, con los cuales contribuye a dar una coherencia propia a la morfología social y a la existencia manifestada en ella.

Los ciclos del ganado

En el paisaje de la sierra huichol se suceden en un contraste pasmoso las cumbres, altiplanicies y barrancas, entre tierras frías y tierras calientes, mientras que el clima, como en toda Mesoamérica, se subdivide en temporada seca (de octubre a junio) y temporada de aguas (de junio a septiembre). Esta dualidad espacio-temporal repercute en el manejo y la explotación del ganado, con la alternancia crónica de la libre pastura en temporada seca, cuando, habiéndose cosechado el maíz, los rebaños se dejan en las tierras bajas, y de la pastura cercada por alambre en las tierras altas durante la temporada de aguas. Para los huicholes, la temporada seca es el periodo en el que imperan la luz del día y una intensa actividad ritual dominada por los hombres. Se trata también de un tiempo de sufrimiento, tanto para el ganado como para los humanos que no dejan de "sacrificar" (así dicen ellos) al costumbre, buscando constantemente a este propósito recursos económicos donde los encuentren. Muchos emigran temporalmente hacia Guadalajara, la costa de Nayarit, o Estados Unidos. En cuanto a los ganaderos, atienden, en cuanto puedan, las necesidades de un ganado hambriento. Los más pobres dejan sus reses tratando de sobrevivir con lo que encuentran, entre los campos de maíz en barbecho, los matorrales, las hojas de roble amarillentas y las escasas reservas de agua estancadas en los hoyos del lecho de un río. De ese pastoreo "salvaje", generalizado hasta 1960, viene la mala fama que tienen los ganaderos indígenas entre sus vecinos mestizos,

que les acusan de maltratar a su ganado. Hoy en día, sin embargo, los dueños de los rebaños más importantes (entre cuarenta y trescientas cabezas para los más acomodados) despachan cotidianamente un pienso compuesto de hojas y cañas de maíz verdes, hasta de maíz de ensilaje molido, al cual añaden una ración de sal y de vitaminas para refrenar la deshidratación y darles más vigor a las reses. Y cuando ya no les queda nada de las cosechas familiares, llegan a comprar forraje de fuera a los mestizos; así el ganado puede pasar el periodo de sequía más agudo (abril-mayo) sin estar demasiado escuálido.

Durante este mismo periodo crítico del año se vacunan a los rebaños. Los ganaderos huicholes dicen que el tratamiento medicinal ayuda a las bestias para aguantar la escasez. En el rancho de Juan, situado a media barranca en el territorio de San Andrés, el ganadero *mara'akame*, asistido por su segunda mujer, dos hijos y un joven primo, se van por la mañana a reunir el ganado (unas cuarenta cabezas) que se esparció alrededor de un ojo de agua próximo a la casa. Llevan el ganado hacia el corral que está al lado de la vivienda humana y del centro ceremonial doméstico para poder enlazar, una tras de otra, cada res por la cabeza y por las patas. El trabajo, que recuerda a la tradición charra más antigua, no carece de interés lúdico, pues las bestias, acostumbradas a una vida alejada del contacto humano, pueden manifestar un comportamiento bronco, hasta embestir peligrosamente (en este caso, los ganaderos la califican de "bravas", en el sentido tauromáquico de la palabra). Sea como sea, cada animal enlazado está inmovilizado en contra de un árbol y recibe una inyección. A continuación, se le otorga una ración de maíz de ensilaje, una pequeña recompensa que señala la relativa prosperidad de mis huéspedes. Según Phil Weigand, a partir de 1960 algunos ganaderos huicholes, ayudados por un plan gubernamental de asistencia económica (plan HUICOT), empezaron a vacunar al ganado y a darle un complemento alimenticio, lo que contribuyó a incrementar las desigualdades entre los que sí eran capaces de mantener su rebaño sin demasiadas pérdidas, hasta aumentar el número de cabezas, y los que no tenían esta capacidad.

La reproducción del ganado no es verdaderamente organizada; las montas se hacen empíricamente en el momento en que las vacas y los jóvenes toros viven en un estado casi salvaje en la sierra. Sin embargo, se trata de favorecer dentro de lo posible los acoplamientos en los cercados, en las postrimerías de la temporada de aguas, para que los becerros nazcan al final de la temporada seca, en abril-mayo, después del gran sacrificio de Semana Santa. Entonces se prepara la siembra con roza, tumba y quema de las parcelas por cultivar. Luego, en junio, se empieza a sembrar el maíz cuando el ganado sobreviviente de la temporada seca —y de la

hecatombe propiciatoria debida a la celebración del ciclo cristiano— se ha encerrado en cercados de alambre para que sus incesantes deambulaciones herbívoras no asolen la siembra que hace brotar las primeras lluvias. Los cercados permiten también separar los machos y evitar que monten a las vacas en este momento y que, por consiguiente, los becerros nazcan en plena temporada seca, con unas madres subalimentadas y pobres en leche. Para los *wixaritari*, la temporada de aguas es un tiempo de oscuridad, de suspensión del poder y preeminencia de la feminidad. El ritmo de la ritualidad sacrificial disminuye progresivamente hasta pararse un mes, entre julio y agosto. Los rebaños comen una hierba regenerada y las vacas producen leche. Para ordeñarlas, se emplea el mismo método que para vacunarlas: los hombres enlazan cada vaca por la cabeza y las patas, y cuando el animal esté sujetado en contra de un árbol, las mujeres le sacan la leche por una teta, dejando la otra al becerro. Uno podría quedar asombrado por tal "déficit de domesticación", según la expresión de Jean-Pierre Digard,[9] aunque ciertos ganaderos digan que, al pasar la temporada, las vacas se acostumbran y, tras las primeras ordeñas, ya no es necesario agarrarlas con la reata.

También son las mujeres las que fabrican el queso según una técnica tradicional: en una olla echan un trozo de panza de buey para cuajar la leche que se pone a hervir; a continuación, el cuajo conseguido se trabaja al rodillo en un metate. Así se adapta una técnica mesoamericana, que significa la feminidad, a un producto de origen hispánico.[10] El queso está moldeado en cajas de madera circulares, rápidamente afinado y conservado en hojas de roble —que tienen un tamaño impresionante aquí— o bien, más comúnmente hoy en día, en una bolsa de plástico, para ser vendido en los mercados mestizos de los alrededores, donde goza de la excelente reputación de un producto "natural". Los huicholes lo comen también; en su dieta frugal en que la carne casi nunca aparece sino en ocasión de una fiesta, el queso constituye, con el frijol, la principal fuente de proteínas. Y cuando sus reservas se agotan (o sea rápidamente, pues las vacas indígenas, recibiendo poco pienso, tienen una productividad muy limitada, alrededor de tres litros diarios), compran en las tiendas de la comunidad un queso seco de producción mestiza.

9 Así reaccionó este gran especialista de la domesticación animal cuando me comentó amistosamente el manuscrito de este artículo. Nótese que ese método de ordeña también se observaba entre los indios de California en el siglo XIX (Elliott, 1883:45).

10 La asociación del metate y de la feminidad es evidentemente prehispánica, pero resistió al proceso de mestizaje. Así, entre los nahuas del estado de Tlaxcala, en el rito matrimonial, el padrino de bautismo de la novia se presenta en la boda con un metate atado por la espalda. Obsequia el objeto a su ahijada, como para augurar la fertilidad de la unión (Saumade, 2008b:218).

¿Cómo llaman a sus reses los *wixaritari*?

Desde luego, el maíz es otra fuente alimenticia, aún más fundamental, que depende de la temporada de aguas. Ahora bien, en el espíritu de los *wixaritari* las propiedades del maíz implican una relación de identificación entre esta planta mesoamericana por excelencia, el ser humano y el ganado bovino. En la mitología indígena, el sembrador se casa con cinco hermanas, que son las cinco variedades de maíz definidas por su color respectivo (negro, azul, rojo, blanco y variopinto); la cifra cinco, que evoca la combinación de los cuatro puntos cardenales y el centro, tiene aquí un valor universal. Según mis informantes, el pelo del ganado también tiene cinco variedades de colores. Cada res se nombra al nacer según la analogía que se puede establecer entre el color de su pelaje y un fenómeno natural (la tormenta, por ejemplo), un pequeño animal (insecto, pez...), o bien un vegetal, peyote y maíz, por supuesto, pero también unas flores tropicales de las tierras calientes. En suma, se observa aquí un proceso comparable al que se aplica a los humanos recién nacidos, que reciben un nombre de flor, o bien un nombre que se refiere al estado de crecimiento o de maduración del maíz.[11] Nótese además que las reses nunca reciben el nombre de un animal grande, ni de un ave de rapiña, tal como es usual entre adultos masculinos, ni aún menos un nombre relativo al venado, a ejemplo de los ancestros divinizados. Así, como lo formuló muy bien Denis Lemaistre (2003:162), ganado y niños son el "capital" de los huicholes, su *xuturi*, o sea, la flor de papel de China que se ata en el testuz de los bovinos antes de su inmolación ritual. ¿Eso quiere decir que la niñez es un valor sacrificial por excelencia? Lo que sí es cierto, como lo veremos en el momento de describir el rito, es que un niño tiene un papel de primera importancia a este respecto.

Así que el ganadero y los suyos suelen tratar sus reses como si fueran seres familiares infantiles. Para administrar la vacuna a un becerro chico, la mujer de don Juan, que se reserva el gusto de tirarle el lazo, habla al animal con la ternura de una madre cuidando a su bebé. En otro rancho, el de Guadalupe, que es también *mara'akame* y vive en San Sebastián, cuando entrego a su familia una serie de fotos del rebaño que había hecho el año anterior, los niños miran las imágenes con gran entusiasmo. Citan cada vez el nombre de la vaca que ven y ríen entre ellos, como lo hacen cuando se reconocen ellos mismos, o bien a un pariente de su generación.

[11] En un análisis muy fino de las maneras huicholes de nombrar a los recién nacidos, Lemaistre (2003:172-173) releva la distinción entre nombres de niños que evocan el maíz maduro y el proceso de domesticación de la planta, y los nombres de niñas relativos a la fecundación y el crecimiento de la planta verde.

Entre los huicholes, la fotografía se ha quedado como un objeto fascinante, cuya magia envuelve tanto las bestias como a los humanos, tal vez porque cristaliza la relación entre individuos, elementos del cosmos y especies naturales, tal como la establece la manera indígena de nombrar.

He aquí unos ejemplos de nombres de vacas criadas por Guadalupe, con su traducción: *Tusame*, Maíz Blanco; *Nakuisisa*, Aretes (para una res con orejas caídas); *Akanutsi*, Insecto Blanco y Negro; *Metseri*, Luna (para una vaca con el testuz blanco); *Aatene*, Boca de Flores Negras; *Nawa*, Tejuino (cerveza de maíz); *Pituriri*, Maíz Variopinto; *Ramuakari*, Flor de la Barranca; *Nunealise*, Rayo; *Kaukama*, Garganta Colorada; *Kaputalie*, Pez blanco y Negro.

A primera vista, si apartamos los nombres que se refieren directamente al maíz, los temas son muy variados: se ven evocados toda clase de especies o fenómenos naturales, e incluso un producto cultural (los aretes de chaquira realizados por las artesanas indígenas). En este último caso, el nombre subraya una particularidad morfológica del animal, pero también se refiere a un objeto artesanal cuyo aspecto granuloso y multicolor recuerda al maíz. Los huicholes suelen enorgullecerse de la variedad cromática de su ganado, así como de la de su maíz, lo que pone en evidencia una relación de homología entre bovino y maíz, y entre estas dos especies y el ser humano. Como acabamos de verlo, el ganado se nombra de la misma manera que los recién nacidos: "todos, hombres y animales, salimos del maíz", dice Guadalupe. Otro ganadero me cita también varios nombres de vacas que se refieren al agua del cielo (*kepuila*) y a la noche (*tikari*), indisociables en el pensamiento *wixarika*. Como ya sabemos, los huicholes sacrifican su ganado para que caiga la lluvia y crezca el maíz; la cadena operatoria del rito justifica las correlaciones simbólicas entre el elemento líquido, la especie animal y la especie vegetal.

Categorías y jerarquías de ganado y ganaderos

Los ganaderos huicholes más acomodados se preocupan por el estado de su ganado, no sólo para ser capaces de ofrecer especímenes dignos de ser sacrificados, sino también para venderlos. En el entramado regional de la ganadería, bien se conoce la figura del mestizo que se dedica a la compra y venta del ganado huichol. Según los casos, se tratará de individuos que trabajan por su cuenta, o bien, que son empleados por un importante ranchero del pueblo de Mezquitic —cabeza administrativa de las comunidades de San Andrés, San Sebastián y Santa Catarina—, o bien, de

las pequeñas ciudades de Huejuquilla o Colotlán, o, en fin, que son apoderados de un empresario instalado en Estados Unidos que posee, entre otros múltiples intereses, un rancho de engorda. Los compradores encuentran fácilmente ganado huichol a bajo precio que revenden al precio del mercado tras haberlo engordado durante una temporada. Según quienes lo practicaron, este *business* es de sumo interés; los ganaderos huicholes, que siempre necesitan dinero para cumplir con sus obligaciones rituales, nunca rechazan vender reses, al precio que sea. Así pues, se observa aquí un sistema regular de explotación del ganado (por los huicholes) y del ganadero huichol (por los mestizos). No es raro, además, que la relación comercial vuelva a ser conflictiva cuando el ganado vendido es ganado robado. Algunos indios pobres aprovechan las condiciones del libre pastoreo durante la temporada de secas para capturar becerros y venderlos a compradores mestizos de paso, sin que la venta sea declarada a las autoridades tradicionales que tienen el registro de toda la cabaña comunitaria, con los fierros heráldicos y el nombre de los dueños respectivos. Si se descubriera la fechoría, el vendedor y el comprador serían juzgados públicamente, encerrados en la cárcel comunitaria (*cepo*) y condenados a una fuerte multa.

Las relaciones entre ganaderos huicholes y mestizos son muy ambiguas. Más allá de la habitual desconfianza entre las dos partes, los intereses del comercio obligan a un cierto respeto mutuo, que puede llevar a establecer una relación de compadrazgo. Un comprador mestizo retirado confiesa haber recibido varias propuestas de casamiento no entre los huicholes, "demasiado salvajes", sino entre sus vecinos los coras. Aun cuando expresa a su modo la vanidad de tal virtualidad matrimonial, el informante deja vislumbrar un antojo sexual hacia la mujer indígena, un sentimiento entre los rancheros de Mezquitic (que son de tipo criollo-europeo dominante) que he apuntado varias veces. Paralelamente, ellos aprecian el ganado de los huicholes, no solamente porque les proporciona un buen provecho económico, sino también porque su carácter semisalvaje, su cornamenta bien desarrollada, su formidable resistencia en las difíciles condiciones del pastoreo en la sierra hacen de él un espécimen selecto para practicar la charreada, el "deporte nacional", que apasiona a la mayoría de los rancheros mestizos del estado de Jalisco.

Mezquitic y su región son un verdadero crisol de la tradición original, rural y campesina, de la charreada. Y cuando se aproxima una de esas fiestas de charros, los organizadores se dirigen habitualmente a un ranchero especializado en la compraventa para que lleve el ganado que será jugado en el lienzo; eso es tanto como decir que de ganado huichol o cora casi siempre se tratará.

Por su parte, los ganaderos huicholes evocan con admiración el ganado de sus homólogos mestizos, que llaman "charro". Se trata de un ganado de calidad, resultado de cruzas entre razas "extranjeras", suiza, charolais, angus, simental y cebú. Criado en mejores pastos que los de la sierra y engordado con piensos más nutritivos (incluso harinas animales llamadas "pollinaza"), produce mucho más leche y carne que el ganado huichol "corriente" o "criollo", que procede de la raza que se adaptó al suelo y al clima mexicanos desde la época colonial. "El ganado charro es el mejor", me dice Guadalupe, "pero aquí no resiste. A veces, les compramos uno para que monte a las vacas, para que tengamos becerros más grandes. Pero el charro no resiste... no se acostumbra. Se queda una temporada y muere..."

Paradigma de las fuerzas exteriores (de los vecinos inmediatos), la cultura "charra" de los rancheros mestizos es al mismo tiempo una riqueza envidiada y una potencia inasimilable. Lo mismo que el mestizo común, que no es capaz de vivir por mucho tiempo en la sierra sin extrañar las comodidades de su existencia urbanizada, el semental charro no aguanta la dura vida en la sierra. Lo que no disuade a los ganaderos huicholes de utilizarlo de vez en cuando para regenerar su rebaño. Habitualmente, los genitores son más bien los jóvenes machos del mismo rebaño, o bien, entre los ganaderos, tal como Guadalupe, deseosos de evitar el raquitismo que puede resultar del exceso de consanguinidad, se recurre a sementales prestados o vendidos por un colega indígena. Así pues, sería el deseo de conseguir becerros más grandes, más adaptados al rito sacrificial, y no un empeño de capitalización genética, que no aparece en el universo huichol, lo que explicaría el atractivo del ganado charro. Y en la parte más "aculturada" del territorio, en las comunidades de San Andrés y Guadalupe Ocotán (Jalisco), en la de Bancos de Calítique (Durango) y entre los coras de Nayarit se integra al caballero charro en el folklore. Así, el personaje mítico del charro negro, asociado con un poderoso alcaloide, el *kieri*, son dos fuerzas tan temibles que los *mara'akate* más prestigiosos son los únicos capacitados para tratar con ellas.[12] Nótese que este charro negro es un tipo de la tradición oral de San Andrés, según Guadalupe, que es también *mara'akame*; no se le conoce en San Sebastián, donde, como ya dijimos, el "rodeo" charro no se practica ni se considera conveniente.

12 Sobre la asociación del *kieri* y del charro negro, véase Neurath (2004:98). Según Lemaistre (2003:159), el *kieri* se opone al peyote, como la experiencia individual de un poder salvaje, el "genio domesticado" por el rito colectivo. Sobre las relaciones ambiguas que los huicholes mantienen con el *kieri*, el charro negro y las tradiciones mestizas del rodeo y de la charreada, véase Medina Miranda, 2006.

La fascinación del ganadero huichol hacia el mestizo parece crecer a medida que va progresando en la sierra la noción de propiedad privada y que regresa correlativamente el derecho tradicional que otorga a cada miembro de una comunidad la posibilidad de dejar pastar sus reses en todo punto no cultivado del territorio. De hecho, con la tecnología recién adoptada del cercado de alambre, algunos linajes se apoderaron de las mejores parcelas, definidas por un río o una fuente.[13] Al igual que cualquier clase de patrimonio, entre los huicholes, las tierras y el ganado se transmiten bilateralmente, hijas e hijos son igualmente dotados. Cuando se celebra una boda —o más bien la oficialización de una unión libre, porque las bodas tradicionales casi han desaparecido—, cada novio está dotado con dos becerros o vaquillas para dar nacimiento al rebaño de la nueva casa. Las familias que no tienen ganado tienen que sacrificar dos reses para augurar la fertilidad de la pareja. Y cuando nace un niño, sus padres le regalan un becerro.

Así que el ganado bovino participa en la reproducción de la sociedad indígena. También permite la diferenciación social de una clase acomodada que, además de su apropiación forzada de las pasturas, tiende a monopolizar los cargos políticos. Aun cuando el costumbre requiere que las autoridades tradicionales, cambiadas cada año, sean designadas por el consejo de ancianos (*kawiterutsixi*; en singular, *kawiteru*, "el que sabe todo"), cuyos miembros justifican su elección por los sueños, es decir por los mensajes que se supone han recibido de las divinidades y que reproducen públicamente por vía del canto. Sería difícilmente concebible que estos intercesores eligiesen a un pobre para ejercer el cargo, muy dispendioso, de gobernador.[14] Sin embargo, podría considerarse este honor, que no se puede rechazar bajo pena de exclusión de la comunidad, como una verdadera maldición, pues aun si se es relativamente acomodado, el nivel del gasto festivo que se le exige al gobernador es tan alto (unos veinte mil dólares, a mediados de los años 2000, en San Andrés) que algunos gobernadores de estos últimos años han acabado su año de cargo fuertemente endeudados.[15] Además, si bien existe entre los huicholes una pequeña oligarquía de ganaderos, la inversión individual es posible, pero está severamente controlada por la tradición, que limita las posibilidades de desarrollo de una empresa capitalista. Para fundar una ganadería, hace falta peregrinar cinco años

13 Sobre el proceso de privatización de los pastos y el sistema de transmisión del ganado y de los ranchos, véase Weigand, 1992.

14 A este respecto, Lemaistre (2003:204) habla de "manipulación política del sueño".

15 En otra publicación, (Saumade, 2008a), he tratado de analizar esta paradoja del poder huichol reconsiderando el poder político amerindio tal como lo conceptualizó Pierre Clastres (1974).

seguidos a los principales santuarios para dejar unas jícaras votivas adornadas con vacas dibujadas. En San Andrés, Rogelio, cuyo padre *mara'akame* atiende el rebaño familiar con la ayuda de sus hijos, me dice que el mar es el lugar más "eficiente" para obtener el ganado, pues el agua es "muy curativa", "te favorece". Cuando su abuelo empezó a criar ganado, se fue a pedir vacas a Santa Teresa (Naketa), donde se encuentra una laguna, un oasis entre dos cerros que mi informante llama "ojo de agua".[16] Los cuatro años siguientes, allí regresó para depositar unos cuencos votivos, mientras que en cada Semana Santa sacrificaba una res, absteniéndose de comer sal y de acostarse con otra mujer que no fuera la suya. Añade Rogelio:

> Hoy mantenemos lo que nos legó nuestro abuelo, pero yo mismo si quisiera tener más ganados, me tocaría hacer lo que hizo él, ir a los santuarios, sacrificar... El que se cree que puede tener más ganados sin sacrificar al costumbre, las cosas no le salen bien... Su ganado se muere... Mi abuelo vio un toro de color gris como las cenizas o como agua turbia. Venía del lugar sagrado... se veía de lejos. Vino y fertilizó a las vacas. Hoy cuando nos sale un becerro de este color, es buena señal.

El sacrificio de Semana Santa

Se distinguen dos grandes ocurrencias sacrificiales: el rito festivo propiciatorio y el rito circunstancial profiláctico. La primera categoría se subdivide en tres géneros complementarios: las fiestas comunitarias, las fiestas de linaje y las fiestas comunitarias "católicas" (Neurath, 2002:84). En cuanto a la peregrinación a Wirikuta (cumplida por diferentes grupos de peyoteros entre febrero y abril), empieza y se termina con un sacrificio. Así como el reparto de los cargos políticos, la designación de las personas obligadas a sacrificar reses durante el año está hecha por unos *mara'akate* y *kawiterutsixi*, cuya única fuente de inspiración es, supuestamente, el sueño, el "canal mediático" de las divinidades huicholes. Un *mara'akame* indica a la persona designada por el sueño el animal que deberá ofrecer (también puede tratarse, aunque el caso sea menos frecuente, de una cabra, de un borrego, de un pollo, hasta de un pescado bagre, pero nunca de un cerdo)[17] y su tipo (sexo, edad, color del

16 En esta misma laguna nace el niño Jesús, según el mito contado en el canto de la Semana Santa (Denis Lemaistre, comunicación personal).

17 Dada la presencia de cerdos vagando alrededor de las casas *wixaritari* y su valor alimenticio, la ausencia de este animal en el sistema sacrificial es un enigma que trataremos de esclarecer más adelante.

pelo). El sacrificante debe encontrar el animal idóneo, un espécimen suficientemente carnudo para que el sacrificio produzca su efecto simbólico. Si no lo encuentra en su propio rebaño, o si no tiene ganado, puede comprarlo afuera, incluso en un rancho mestizo. Si le falta dinero, se le puede otorgar un plazo hasta la próxima fiesta o bien hasta el año siguiente, excepto si se trata de un sacrificio curativo y que la ejecución del rito sea urgente. Si ha emigrado y no puede estar presente el día de la fiesta, el sacrificante debe enviar una compensación financiera o bien diferir la obligación. Pero aquel que haga poco caso de su obligación acabaría excluido de la comunidad. En fin, toda persona designada para sacrificar un bovino debe también juntarse a un grupo de *peyoteros* para participar en la peregrinación a Wirikuta.

Esta relación entre ganado y peyote aparece en plena luz en ocasión de la Semana Santa. Aquí la fiesta cristiana, cuyo momento más dramático es el sacrificio del toro, se dice *weiyaki*, una palabra *wixarika* que significa también "caza" (J. L. Iturrioz, comunicación personal, 2007, mar. 8), lo que subraya la continuidad entre la celebración pascual y la caza del venado a cargo de los hombres que cumplen con la peregrinación a Wirikuta. La fiesta también evidencia la articulación entre caza y ganadería, costumbre y cultura occidental. La conjunción de las fuerzas internas y externas, en un momento clave del calendario, previo a la temporada de aguas, es representada de una manera ejemplar por las figuras santas "cristianas". Los huicholes celebran varios cristos (considerados como santos entre otros). En Semana Santa aparece una pareja: el femenino, Tanana (Xaturi Chumpe, Nuestra Madre, que en parte es una versión local de la Virgen de Guadalupe), protectora de los rebaños, y el masculino, Tatata (Xaturi Ampa, Nuestro Padre). En la comunidad de San Andrés Cohamiata Tatei Kie, donde se sitúa nuestra investigación sobre la Semana Santa, la primera de estas divinidades pertenece al pueblo de San Andrés, al noreste del territorio comunitario, y la segunda pertenece a la ranchería de San Miguel, al suroeste (Lemaistre y Kindl, 1999:183, 187). Esta división sexual y territorial del Cristo resulta de la estructura dualista, de origen mesoamericano, que tiene influencia, aún hoy, en la organización social de la comunidad.[18] Además, aquí hay cuatro santos: San Andrés, San José, Tatsunati y Tutekwiyu, que pertenecen

[18] En un artículo que consagró a este tema Arturo Gutiérrez (2003) demuestra, siguiendo el paradigma de Lévi-Strauss (1958), que la estructura aparentemente dualista de la comunidad de San Andrés es en realidad un modelo concéntrico-ternario. Aun cuando este modelo derivado ("alterado", diría Lévi-Strauss) nazca del contacto histórico de los núcleos dualistas originales con otras sociedades, el mismo fundador de la antropología estructural, analizando el caso de tribus amazónicas, reconoce que es anterior a la colonización europea. Eso vale decir que el modelo concéntrico-ternario, aunque sea derivado de una estructura dualista primordial, es producto de las sociedades amerindias.

al pueblo principal y a sus tres principales rancherías, San José, San Miguel y Cohamiata (1999:187). Todas esas figuras son vestidas con textiles colorados, al modo indígena. Con los ancestros del inframundo, contactados por la mediación de agujeros cavados delante de los oratorios y en medio de la iglesia, los santos son las divinidades beneficiarias de la sangre de buey ofrecida el Sábado de Gloria.

Antes de evocar el sacrificio mayor del año *wixarika*, es preciso esbozar el contexto en que se observa. No se trata aquí de proporcionar una relación etnográfica exhaustiva de una fiesta compleja, que ya fue objeto de varias descripciones analíticas bien documentadas, en particular la de Denis Lemaistre y Olivia Kindl (1999), a la que aludiremos cada vez que tengamos que mencionar algunos detalles que nos llevarían demasiado lejos. De esta importante aportación sobresale una tendencia que hemos relevado unos diez años después de los autores: una dinámica de cambio que se confirma de una generación a la siguiente, desde la primera descripción de la Semana Santa en San Andrés, hecha por Zingg en los años 1930. Así, Lemaistre y Kindl (1999:190-191) demuestran de manera clara que la entrada ceremonial de los peyoteros el Miércoles Santo, cargando cestos de peyote y precedidos por la máscara del ciervo cazado en el camino de regreso de la peregrinación a Wirikuta, es un rito que se remonta a apenas dos o tres decenios. Hasta la década de 1960, los peyoteros no tenían ningún papel en la fiesta cristiana. Ahora bien, desde la monografía de Lemaistre y Kindl, este papel se dilató en el tiempo y, por consiguiente, la importancia del peyote en la fiesta creció en la misma medida, pues hoy en día los grupos de peregrinos se presentan en la plaza del pueblo el Domingo de Ramos.[19] Con el rostro finamente pintado con *uxa*, pigmento amarillo sacado de una raíz del desierto, los peyoteros se anuncian con la música de los instrumentos chamánicos, el violín y la guitarra de fabricación propia, cuyos sonidos chirriantes alternan con el sonido muy agudo y asombrosamente melodioso de trompas hechas con cuernos de res. Así, en un performance musical que subraya la profundidad de la relación

[19] Es posible que la dilatación temporal que señalamos aquí participe del proceso más general de inflación festiva que subrayamos al inicio de este trabajo. Hay que precisar, sin embargo, que 2007 fue un año de cambio quinquenal de cargos: todos los grupos de peyoteros de la comunidad habían ido a peregrinar y estaban presentes en la fiesta, lo que podría explicar que, para que todos quedaran en el programa ritual, se hayan presentados en la fiesta a partir del domingo. En San Andrés, los grupos de peyoteros, originarios del pueblo o de una ranchería anexa —Las Guayabas, San José, San Miguel, La Laguna, Cohamiata, Las Pitayas, Santa Bárbara, Tierras Blancas—, se componen de personas que deben asumir su cargo durante cinco años. Durante este periodo, los grupos respetan un sistema de alternancia en la peregrinación: cada año, los grupos de una mitad de la comunidad se van a Wirikuta, cazan el venado y recogen el peyote, mientras que los grupos de la otra mitad se quedan y ofrecen sacrificios para dar el cambio a los primeros. No es sino al quinto y último año cuando salen todos los grupos al mismo tiempo. Para más detalles y un precioso análisis de este sistema ritual, véase Gutiérrez, 2003.

establecida por la cultura huichol entre el animal hispánico y el peyote, el soplo sagrado de los peregrinos pasa por la parte emblemática del cuerpo del bovino. Hay que señalar también la presencia habitual de cuernos de reses sacrificadas expuestos en el altar de los centros ceremoniales, lo que indica hasta qué punto el bovino ha penetrado el corazón del ritual *wixarika*.

En el mismo sentido, se puede observar que la presencia del peyote en Semana Santa se impuso al compás de la progresión del rito sacrificial que hemos establecido desde el inicio de este artículo. Aparentemente esta planta tiene con el bovino una relación simétrica e inversa: potencia autóctona por excelencia, procede geográficamente del mundo externo, mientras que el buey, potencia hispánica por excelencia, está criado en el territorio y, así lo vimos, asimilado a los niños huicholes. Al contrario del buey, asociado con el agua, el peyote se asocia con lo seco y con el sol del desierto adonde se va a cogerlo. Pero el mito chamánico, lo vimos también, relativiza su naturaleza indígena, pues asimila el cactus a Kauyumari, doble del *mara'akame*, cuyo origen está situado por la exegesis en el mundo *teiwari*. La complejidad de la planta, situada en la encrucijada de las potencias internas y externas, explica tal vez que, además sus propiedades alucinógenas, constituya el principio energético de una fiesta celebrada al clímax de la temporada seca para llamar a la lluvia (y por consiguiente al maíz). Precisamente, el Domingo de Ramos de 2007, tras la llegada de los primeros grupos de peyoteros y la distribución ceremonial del cactus alucinógeno, cuyos efectos empezaban a manifestarse en la asamblea, *teiwarixi* incluidos,[20] empezó a llover, mas como el sol seguía luciendo, se formó un arco iris. Frente al magnífico espectáculo de la naturaleza, los indígenas se entusiasmaron, diciendo los unos que era buena señal para las futuras cosechas; los otros, que el "milagro" se reproducía inevitablemente cada año cuando llegaban los peyoteros (un acto teatral del cual sabemos que no se inscribe verdaderamente en la tradición antigua). Se ve bien la manera en que las creencias relativas al costumbre, inspiradas por una feliz efeméride cuyo impacto sobre las consciencias es multiplicado por los efectos psicótropos del peyote, pueden brotar instantáneamente a medida en que la fiesta experimenta el cambio.

A partir del Jueves Santo, tras una noche en la que un rito de flagelación desacraliza a las autoridades tradicionales, se instaura el poder de los "judíos", que son oficiantes jóvenes, con el rostro tiznado, armados con un sable de madera.

[20] En este plano también se nota una evolución rápida con respecto de la etnografía de Lemaistre y Kindl; según ellos, la ofrenda de peyote a los extranjeros (o sea, la integración al rito que esta ofrenda significa) no ocurría sino al final de la Semana Santa.

Siguiendo una disciplina casi militar (o monacal), imponen el silencio generalizado durante dos días y enmarcan la procesión de los cuatro santos y dos cristos de la comunidad que son llevados tendidos ("muertos") por los oficiantes *xaturi* para representar el santo entierro. Antes de empezar el recorrido, las *tenanches*, mujeres encargadas de cuidar a los santos, cambian y lavan los vestidos de las estatuas de madera. Esta operación, considerada como muy delicada, evoca la vaca que pare, pues los huicholes comparan los tejidos nuevos con la placenta del becerro recién nacido (Lemaistre y Kindl, 1999:196).

Al final de la tarde del viernes, tras una segunda procesión, se ve llegar en la plaza los primeros becerros y vacas, llevados con un lazo por unos ayudantes vaqueros miembros de las familias sacrificantes, a los cuales se juntan algunas cabras y borregos. Se instalan postes para amarrarlos y adornar su testuz con cintas y flores de papel de China. Progresivamente, el espacio central del pueblo está invadido por un ganado "en traje de gala". Todas las categorías de bovino están presentes, excepto el toro adulto, un tipo que casi no se encuentra en la sierra, pues los machos se venden generalmente a los dos años, o bien a un negociante mestizo, o bien para celebrar un sacrificio. El ganado aquí expuesto es la flor y nata de la cabaña comunitaria: unos becerros grandes bien fuertes, que podrían haberse vendido al mejor precio a los compradores mestizos, y hasta vacas lecheras que, como ya sabemos, constituyen una de las escasas fuentes de proteínas en la sierra y, de hecho, una riqueza estimable. En el año del trabajo de campo (2007), por un becerro chico se pagaba unos 2 500 pesos (250 dólares por aquel entonces); por una vaca lechera o por un becerro grande, unos 3 500. Según el año, se inmola entre cuarenta y sesenta reses, más una decena de cabezas de ganado chico (cabras y borregos),[21] lo que justifica la cifra de entre 100 000 y 150 000 pesos (10 000 y 15 000 dólares) que proporcionamos al inicio de este artículo.

La tipología de los sacrificantes de la Semana Santa ha sido establecida por Lemaistre y Kindl (1999:204): grupos de los *xaturi* y mayordomos portando los cristos y santos, autoridades tradicionales, grupos de peyoteros, "judíos". Se juntan a la lista unos grupos de parientes que se obligan a honrar a un santo, a un ancestro, o bien, que están obligados por una prescripción chamánica, y por fin, no nos sorprenderá, algún extranjero deseoso de contribuir en el rito, o que tiene obligación de hacerlo porque acaba de participar en su quinta peregrinación a Wirikuta y cerrar así un ciclo ritual. En cada grupo de sacrificantes hay un niño,

[21] Una vez más, el trabajo de Lemaistre y Kindl permite medir la rapidez del ritmo inflacionista de la fiesta; según ellos, hace unos diez años eran sacrificadas entre dos y tres decenas de reses (Lemaistre y Kindl, 1999:206).

masculino o femenino, que tiene el papel de *hakeri*, una especie de "ángel". En la noche del viernes al sábado, los adultos llevan cinco veces a bendecir la bestia que deben matar en la mañana (1999:204). Están acompañados por un violinista y un guitarrista que tocan la *mawarixa*, la "ofrenda", o sea, el término *wixarika* para lo que llamamos demasiado rápidamente "sacrificio".[22] Los *mara'akate* cantan la mitología correspondiente, que subraya la relación entre el sacrificio primordial del becerro chico y el nacimiento del niño (1999:205). Con la vuelta de la música en la fiesta, los peyoteros y todos los participantes danzan toda la noche alrededor de hogueras instaladas en la plaza.

El sábado por la mañana, los *mara'akate* liberan el templo, cuyo acceso estaba guardado hasta entonces por los "judíos". Éstos se eclipsan y dejan entrar la música (incluidos unos tríos mariacheros de tradición mestiza)[23] y cantos chamánicos cuyo texto, recogido por la etnografía de Lemaistre y Kindl (1999:206), celebra la mañana y asimila el sol naciente con la aparición de Kauyumari, el venado azul, entre dos piedras de color sangre. Entonces puede empezar la inmolación. Según un ritmo sostenido, se llevan, una tras de otra, las reses amarradas frente a la iglesia (en otras ocasiones, como carnaval, fiesta del toro en septiembre, fiesta del maíz tierno, ritos de curación, etcétera, se celebran en los centros ceremoniales *tukipa* o delante de un oratorio [véase Neurath, 2002:104 ss.]). Cada ejemplar, atado y llevado con un lazo, se sujeta por las patas traseras con otro lazo, así como se hace cuando se trata de vacunar, herrar u ordeñar una vaca. Luego se derriba de lado para mantenerlo inmovilizado en el suelo. Algunos becerros machos muestran una fuerte agresividad, no se dejan manejar fácilmente, lo que puede transformar durante un rato el rito en una pequeña corrida callejera que alegra al público "empeyotado" (aún más cuando el etnólogo interviene en la "lidia" ¡y sale del encuentro maculado con bosta!).

22 Si bien la *mawarixa* tiene un esquema casi conforme con el modelo canónico definido por Huberty Mauss (1968 [1899]), pues se nota la presencia de un sacrificante, de un sacrificador, de una víctima y de divinidades a las cuales se dirige la ofrenda; las especificidades del universo ideológico huichol son tales que se puede legítimamente dudar de que un mismo concepto englobante pueda aplicarse con la facilidad que singulariza a una cierta clase de antropología poco apegada a lo real, a unos datos etnográficos tan distintos como los relativos, por ejemplo, a la India, a la Grecia antigua, a la África subsahariana y a Mesoamérica. Sin caer en el hiperrelativismo posmodernista, digamos que el debate epistemológico queda abierto, sobre todo con el desconcertante retorno a las tesis universalistas de René Girard estos últimos años (véase Scubla, 1998). Por si fuera necesario echarle más agua a nuestro molino, parece que Neurath, en una publicación reciente, se ha dispuesto a abandonar la noción clásica de sacrificio acerca de los huicholes. Sin embargo, en los límites de este artículo, y para preservar la claridad de la exposición, seguiremos "pecando con la facilidad", empleando el término de "sacrificio".

23 Sobre la importancia de la tradición mariachera entre los huicholes, véase Jáuregui, 1993.

La inmolación está precedida por un corro, compuesto por el *mara'akame* cantador y su segundo; ambos sostienen su varita adornada con plumas (*muvieri*) y unas velas adornadas con cintas por hombres y mujeres del grupo sacrificante, que traen velas, ofrendas de elotes, peyote, frutas, flechas votivas y cuernos de venado. El corro gira cinco veces alrededor de la res inmovilizada, acompañado por la música del violín y de la guitarra, mientras que el canto del primer *mara'akame*, más allá de las referencias a la mitología del sacrificio, profiere una letanía de quejas y ruegos dirigidos a la víctima para que ésta perdone a los hombres lo que están a punto de hacerle. El animal está rociado con agua lustral y el niño *hakeri* presenta el cuchillo y la jícara que recogerá el primer brote de sangre. El sacrificador (*matasero* o *tetukuewiwa*), que pertenece al grupo sacrificante, coge el arma y hunde la hoja en la yugular del buey para conseguir el flujo máximo de sangre. Entonces, en forma muy coordinada, las mujeres y los hombres del grupo se presentan para rellenar de sangre las jícaras y unos cubos, al tiempo que remojan sus velas en la herida abierta. Parte de la sangre se conserva en estado líquido en frascos tapados. Después de la fiesta, se repartirá entre los *tukipa* de rancherías, los agujeros de ofrendas cavados al borde de los campos de maíz, así como en los múltiples lugares sagrados donde los huicholes van regularmente; también se utiliza para rociar los elotes verdes en ocasión de los sacrificios del mes de septiembre, en particular la Fiesta del Toro. Otra parte de la sangre se echa en el agujero de ofrendas que se encuentra en medio del templo. En el pasado (hasta el tiempo de la descripción de Lemaistre y Kindl, y aún hoy en San Sebastián) se solía ejecutar a las reses dentro del templo para dirigir los primeros brotes de sangre hacia el agujero. Pero en San Andrés, estos últimos años, se acostumbraron a matar afuera porque con el antiguo método, dado el incremento del número de reses sacrificadas, al finalizar la ceremonia del Sábado de Gloria, el agujero desbordaba de sangre, que se pudría en los días siguientes y dejaba un olor nauseabundo en el lugar de culto.

En fin, con las velas untadas de sangre fresca se pintan las varas de mando, las estatuas de los santos, el rostro de los cristos, las distintas ofrendas, los oratorios situados en la plaza, la mesa de las autoridades (bajo el palacio del gobierno), la cárcel y aun —magnífico detalle dado por Lemaistre y Kindl (1999:207-208)— la máquina de escribir del secretario de gobierno, que transmite las reivindicaciones de la comunidad relativas a las tierras usurpadas por los mestizos. La relación simbólica entre tierra y sangre de toro, establecida por el rito, prueba que el animal de origen hispánico ha vuelto a ser una materialización de lo autóctono: éste es lo que la tierra ofrece a los hombres y lo que los hombres ofrecen en reciprocidad a la tierra para garantizar su

subsistencia y la reproducción de su universo. Para los huicholes el toro es feminidad y niñez (o sea fertilidad desbordante y humanidad no cultivada). Signo de la riqueza material, se asocia con la divinidad Takutsi, Nuestra Bisabuela o Nuestra Semilla Germinada, con la lluvia y la profundidad del mar (Neurath, 2002:192, 366). Tal vez esta naturaleza marítima del toro mítico explique que, en un momento dado de su historia, los huicholes cambiaron sus conchas marinas (que traían antaño de sus peregrinaciones al océano) por los cuernos de res que evocamos cuando describíamos el rito de los peyoteros llegando al pueblo en la apertura de la Semana Santa.

Pero más allá del estatuto del bovino en la cosmología de los huicholes, más allá de las particularidades de la fiesta de Semana Santa, las distintas maneras de bendición que acabamos de evocar evidencian la reacción de la sangre cuando se derrama al aire libre: se transforma rápidamente del estado líquido al estado sólido (o seco). Existe otra manera de subrayar esta propiedad transformacional: la moronga preparada por las mujeres con la sangre que remana en el cuerpo de la res cuando los sacrificantes hayan recogido la parte consagrada. Desde el punto de vista estructural, ahí reside una gran lección del sacrificio y de la cocina que ocasiona.

Sangre y cocina: lo seco y lo húmedo

Antes de terminar su recorrido en los platos de los participantes, el cuerpo de cada res es desollado y descuartizado, en un lugar aislado, justo después de la ceremonia. Están encargados de la tarea dos miembros del grupo sacrificante, llamados "jicareros de los rayos" (*ni'ariwame* en *wixarika*). Su cargo dura cinco años e incluye el compromiso de hacer la peregrinación a Wirikuta y de recortar también el cuerpo de los venados matados en la caza. En su trabajo, deben reservar tres partes del cuerpo de los bovinos a ciertos oficiantes, o bien, a usos importantes. Las costillas se ofrecen a los músicos que animaron la ceremonia. Los cuernos, si no se conservan para ser expuestos en un altar o colgados en las paredes de un centro ceremonial, serán utilizados por los peyoteros como instrumento de música, o bien, en el juego posterior al sacrificio animado por el "torete" (hombre que sostiene los cuernos en las manos e imita la actitud de un toro) y el vaquero (hombre vestido de mujer). Estos dos personajes tienen un papel central en la fiesta de las pachitas (carnaval). Ligados el uno al otro por una cinta y un lazo, amenizan un corro y una parodia de corrida que nos recuerda las danzas de toritos observadas en casi toda la República Mexicana en ocasión de las fiestas patronales o del carnaval (Saumade, 2008b). La

coreografía subraya, una vez más, la relación de intimidad entre el animal hispánico y la cosmología huichol cuando el torete alza los cuernos hacia el cielo, en dirección de los puntos cardinales, gritando unos mugidos agudos.

En las pachitas, las patas delanteras del animal sacrificado se reservan para el torete y el vaquero, mientras que, al final de todo sacrificio de res, las patas traseras se otorgan a los dos *mara'akate* que dirigieron la ceremonia. Este punto de la norma ritual mantiene una cierta distinción social en el seno de la comunidad. En efecto, los *mara'akate* más prestigiosos son también los más solicitados para dirigir las ceremonias de Semana Santa; acostumbran cantar y bendecir en varios sacrificios sucesivos. Así, por ejemplo, don Chon, uno de los chamanes más respetados de San Andrés, llegó a recibir hasta dieciséis patas traseras un mismo Sábado de Gloria. Evidentemente, no se las come todas, sino que las reparte entre los miembros de su familia. En cada casa que benefició con este regalo, una mujer corta la carne en rebanadas muy finas que pone a secar en un zarzo de fibras de agave para conservarla y luego, cuando se presente la ocasión, asarla y consumirla fuera de toda ocurrencia festiva. Se ve que los parientes de los grandes *mara'akate* tienen un "privilegio proteínico" sobre los demás, quienes deben prácticamente contentarse con comer carne de buey tras los sacrificios, cuando las mujeres ponen el resto del cuerpo de las víctimas a hervir en grandes calderas (sin sal ni otro condimento). Así, todo el día del Domingo de Resurrección se ofrece a todos (extranjeros incluidos) cuencos de caldo de toro; el carácter inclusivo del banquete es característico de una fiesta en la que los huicholes dan comida para cualquier humano presente, persuadidos de la dimensión universal del rito propiciatorio que celebran: dicen que llaman a la lluvia para el mundo entero. En términos de cocina, pues, aparece una distinción entre la carne fresca hervida, simbólicamente ofrecida a todos los humanos por el toro —ser asociado con el elemento líquido y la feminidad—, y la carne secada y asada, ofrecida a los miembros de su linaje por un ser sobrehumano, el *mara'akame*.[24]

El caldo del toro se sirve con las habituales preparaciones a base de maíz, que también se han dado en grandes cantidades en los días anteriores, tanto a los humanos como a las divinidades: tortillas secas para éstas, frescas para aquéllos, tamales, atole seco (tan espeso como un flan), atole claro y tejuino (*nawa* en *wixarika*), resultado, todos estos productos, del quehacer femenino. Se ofrece también un caldo hecho con la carne secada de los venados que mataron en la última caza; una parte de éste se da a las divinidades en la víspera, el Sábado Santo;

[24] Aun cuando por excepción existen algunas mujeres *mara'akate*, es indudable que este oficio queda netamente asociado con valores masculinos.

la otra, al *mara'akame* de cada grupo, que ofrece el caldo de venado el domingo. Este caldo, así como el de toro, no lleva sal. Dada la importancia histórica de la sal entre los huicholes, cuyos lejanos antepasados la traían desde la costa adonde iban a peregrinar, considerando su proclividad a comer muy salado, siendo la sal y el chile los únicos elementos añadidos a la tortilla de maíz en la dieta cotidiana de los más pobres, se entenderá mejor el sentido de tal renuncia. Sin embargo, parece que la prohibición de la sal es más fuerte para el caldo de venado que para el de toro, pues me dicen que cualquiera que añada sal al primero se volverá ciego, mientras que en el segundo, el invitado que no está encargado de ninguna obligación ceremonial, puede añadir cuanta sal y chile quiera sin caer en el "pecado".[25] El castigo para quien se atreva a comer la carne de venado con sal ¿se explica por la creencia de que este animal tuviera el poder de conferir, así como el peyote, la visión del chamán y de que, por consiguiente, toda alteración de su carne llevará a un resultado opuesto (la ceguera)? Pero las cosas nunca son tan sencillas con los huicholes, pues dicen que el mismo venado es muy goloso de sal, un dato que aprendieron de sus antepasados cazadores, que solían atraer a los venados poniendo sal en las trampas de cuerdas.[26]

Llegado a este punto, se impone una pregunta: ¿por qué se ofrece caldo de venado en el banquete que sigue al sacrificio del toro, cuando la comida, en particular la carne, sobra en todas partes? Aquí ponemos en evidencia la interdependencia ritual del sacrificio y de la caza entre los huicholes. Sobre la caza, alguna información que recogimos en entrevistas y, sobre todo, gracias a la etnografía de Denis Lemaistre (1996), es relevante, sin duda alguna, para proseguir el análisis.

Del sacrificio a la caza

Si apartamos los mandatos ocasionales que dirigen los *mara'akate* a las personas para curarlas —por ejemplo, matar un ciervo con este propósito—, los huicholes tienen dos grandes temporadas de caza: en la época de la peregrinación a Wirikuta, o sea al clímax de la temporada seca (febrero-abril), y a "medianoche", o sea a mediados

25 Por paradójico que pueda parecer, si se considera su concepción subversiva del cristianismo, los huicholes se refieren con mucha frecuencia a la noción de "pecado".

26 Agradezco a Arturo Gutiérrez del Ángel por haberme proporcionado este bonito dato. Según él, parece que es un requerimiento biológico del venado macho comer sal cuando broten sus astas, es decir, al inicio de la temporada de secas (Gutiérrez del Ángel, 2010:98). Tan importante detalle necesitaría otro artículo para ser analizado.

de agosto, al clímax de la temporada de lluvias. Cada vez que se van a cazar, los oficiantes (sean *mara'akate*, jicareros o peyoteros) o los hombres enviados por el sueño de un *mara'akame*, animados por un objetivo profiláctico, salen del territorio *wixarika*. Cuando hacen salir del bosque a su presa, a veces tras varias jornadas de caminata en vano, la corretean formando un "corral" humano para que no pueda escaparse. La técnica y el término utilizado, vinculados con la actividad ganadera, son reminiscencias de la antigua caza con trampa de lazo que se practicaba hasta la Revolución y la generalización del rifle de 22 en la sierra. Rodeado y atraído hacia la trampa —una red de cuerda de ixtle tendida en un marco circular de madera colocado en el paso de los venados, o bien, un lazo colgado de la rama de un árbol con que se agarraba al animal por las patas—, el venado podía ser capturado vivo, y luego llevado a un centro ceremonial e inmolado. Hoy en día, aunque haya caído en desuso, la venerable técnica sigue siendo evocada apasionadamente por los cazadores que a veces llegan a practicarla como un "deporte bonito".[27] Por lo demás, unos modelos miniatura de la trampa adornan las flechas votivas que se usan como ofrendas, lo que indica la potencia simbólica del objeto representado: se trata del medio por el cual el venado viene a "ofrecerse" a los humanos y afirmar así su naturaleza de ser próximo. En la trampa de red, el animal se atora cabeza por delante, lo que refuerza en el espíritu de los indígenas la valencia masculina del ciervo.[28]

El uso del rifle, por consiguiente, no ha afectado un rito que se aparenta con claridad al "sacrificio" (*mawarixa*, la ofrenda en *wixarika*) cuando el venado, ofreciéndose supuestamente a los humanos, caiga "voluntariamente" en la trampa.[29] Tras haber sido matado, el venado puede, según los casos, traerse al centro ceremonial (*tukipa*), o bien, tal como ocurre en las cacerías del camino de regreso de Wirikuta, ser tratado ritualmente en los lugares del campamento, donde unos altares adornados con ofrendas dispuestas en círculo alrededor de hogueras reproducen la estructura de un *tuki*. Los oficiantes, así como hacen cuando se empeñan en inmolar un toro, disponen la cabeza del ciervo en dirección del este y Wirikuta,

27 En este punto, la información que recogí en San Andrés coincide con la que recogió Neurath (2008:256) en Santa Catarina Cuexcomatitlán Tuapurie.

28 Este ideario cinegético se ha observado por todo el oeste mexicano desde la época colonial. Véase, por ejemplo, las oraciones de los cazadores nahuas occidentales del siglo XVII, recogidas por Ruíz de Alarcón (1988), o los mitos transcritos por Preuss (1982:77) en la misma área cultural. El venado aparece como un pene que penetra la cavidad vaginal, representada por la trampa de lazos. Este último aparato podría acercarse al mitema de la vagina dentada que llamó mucho la atención de Lévi-Strauss en su magna obra, las *Mitológicas*.

29 Sobre el tema mitológico del venado que se ofrece voluntariamente a los hombres, véase Neurath y Gutiérrez, 2003:313; en una perspectiva, etnohistórica Olivier, 2008:197, quien da elementos que indican la generalidad de la caza captura del ciervo en Mesoamérica, pues también se practicaba en Guatemala y en el país maya (2008:202).

el lugar del peyote y del sol naciente. Se acaricia al animal, se le sonríe, se le da flores, las mujeres le "dan de comer" tortillas, galletas y frutas, se pone en sus ojos dos peyotes para que su "alma" pueda viajar hasta Wirikuta.[30] No está muerto sino "refrescado", así como los ancestros petrificados. El *mara'akame* inhala su "soplo", boca contra boca, para sacar del aliento la piedra (*irikame*) que cristaliza el espíritu de un ancestro (Lemaistre, 1996:322-323) y se da a una persona directamente concernida en el rito, sea un paciente, sea un pariente, quien no se beneficiará del don si no cumple a continuación con las peregrinaciones requeridas. La misma técnica ritual se emplea con los bovinos cuando su sacrificio tiene un propósito profiláctico. El *irikame* puede proceder, según los casos, del interior del cuerpo del ciervo, de la sangre del toro o de la espuma del mar (en las peregrinaciones a la costa); así que, una vez más, el rito dramatiza la dualidad entre los estados líquido-húmedo (los humores corporales, el agua del mar) y sólido-seco (la piedra).

En el momento en que el venado es desollado y descuartizado en el mismo lugar del campamento de caza, se le arranca el corazón, como lo hacían los aztecas, para recoger sangre en las jícaras y untar los objetos ceremoniales y ofrendas. Luego, el corazón se recorta en trocitos, que se reparten entre los iniciados que desean beneficiarse de su poder; la cabeza y la piel se reservan para futuros usos rituales. La carne que queda se asa en un horno cavado en la tierra y alimentado por piedras calentadas al fuego. Esta forma masculina de cocinar en seco contrasta con la cocina en agua del caldo, preparado por las mujeres después del sacrificio. Una vez asada la carne, se recorta en pequeñas rebanadas que, tras el retorno de los cazadores a la comunidad, se pondrán a secar en zarzos de ixtle, para acabar, como ya sabemos, en el caldo preparado en ocasión de las fiestas, cuando se presentan ligadas por una cuerdecita que forma un collar. Lemaistre (1996:312) anota que las rebanadas de carne de venado secada se confunden con las de peyote que se secan después de Semana Santa para ser conservadas todo el año. El peyote secado puede también ser pulverizado. Esta tarea es realizada por las mujeres que utilizan a este propósito el metate, que también usan para procesar el grano y la masa de maíz, desde luego, pero también el cuajo del queso en temporada de aguas. El polvo del peyote puede utilizarse como tal o disuelto en agua para consumirse en estado líquido.

[30] El concepto de "alma" no tiene equivalente en *wixarika*, a pesar de haber sido utilizado ampliamente por los antropólogos huicholistas. En una importante ponencia en el XVIII Congreso Internacional de Antropología Iberoamericana (San Luis Potosí, marzo 2012), Arturo Gutiérrez del Ángel revisó el uso etnocentrista de este término en el contexto huichol y demostró, en cambio, la importancia decisiva de la piel y de la idea de "contenedor" para definir lo que sería la noción indígena de persona, en contra de un ontologismo cristiano poco pertinente en lo concerniente a nuestros muy formalistas huicholes.

Así, la carne del peyote y la del venado son objetos de un trato equivalente, un proceso de transformación recíproca de lo húmedo (fresco) a lo seco y de lo seco a lo húmedo (caldo, disolución). Ahora bien, a este respecto, la mitología y la exégesis *wixarika* no hacen sino confirmar la relación de homología entre venado y peyote: el polvo de peyote procedería de los cuernos del venado, cuando el animal se los rasga en contra de los árboles para comer el polvo que resulta de este hábito, adquiriendo la facultad de la visión chamánica (Lemaistre, 1996:310-311). A partir de la observación etológica de los ciervos machos, el pensamiento indígena establece la relación con las técnicas de conservación de la planta sagrada para justificar el acercamiento entre la especie animal (por lo menos su lado varonil, pues las hembras no tienen astas) y la especie vegetal. Eso explica por qué los grupos de peyoteros, cuando cazan en el camino de la peregrinación, buscan con prioridad un macho bien armado. Y en la fiesta del peyote, que cierra la temporada de secas (en mayo), los cazadores visten la piel, la máscara y los cuernos de su víctima para celebrar la danza del venado, que es una mimesis cinegética que hace eco a la danza del torete y del vaquero, que se observa en las pachitas. Por el contrario, durante la segunda temporada de caza, o sea en plena temporada de aguas, los machos se confunden con las hembras, porque han perdido la cornamenta y una parte importante de su poder, a ojos de los huicholes (Lemaistre, 1996:310); así me lo refirió un hombre de San Sebastián: "en temporada seca se caza el venado, en las aguas, se caza la venada".

Si el ciervo macho "cambia" periódicamente de sexo en temporada de aguas, así como lo subraya el lenguaje de los cazadores, también puede transformarse de una especie a otra en temporada seca. Me di cuenta de eso mientras observaba un campamento de peregrinos de Santa Catarina que regresaban de Wirikuta cargados de peyote y habían establecido la base de una expedición de caza en la orilla del río Bolaños, en la periferia del pueblo de Mezquitic. Un joven menos taciturno que sus compañeros me dijo: "Ya hemos matado una vaca... Ahora nos queda por matar un toro. Aquí nos quedaremos hasta que tengamos el toro". Desde luego, por "vaca" y "toro" había que entender "venada" y "venado". ¿Por qué este desliz semántico entre las dos especies animales en ese momento preciso de la actividad ritual? Algunas precisiones etnográficas permiten ver más claro en el lío. Cuando se van para Wirikuta, los peregrinos multiplican las bromas y se ponen unos a otros apodos graciosos —que son escogidos según un hecho relativo a la persona—. Pero cuando llegan a la meta, se dan nombres sagrados que usan exclusivamente entre ellos, como un signo de reconocimiento interno al grupo. Entonces, con la vuelta a lo serio y con la consagración de los participantes, las cosas cambian de significado.

En este contexto, el ciervo, objeto de la caza, puede transformarse en toro, objeto del sacrificio que los peregrinos deberán ofrecer cuando regresen a la comunidad.[31] Esta metamorfosis del animal prehispánico, cazado en territorios externos, cambiado en animal hispánico, patrimonio de las familias huicholes, es como una llamada a la gran transformación meteorológica de la que depende la reproducción de la vida y del universo: la transformación de lo seco en lo húmedo. Y de hecho, durante la segunda temporada de caza, en agosto-septiembre, cuando el venado sin cuernos se ha vuelto "venada", la transformación entonces es efectiva; es necesario prorrogar sus efectos tanto como sea posible. Así, un cazador de San Sebastián dijo que la caza en agosto es imprescindible porque hace falta "dar de comer al maíz", en un periodo del año en que la fiesta sacrificial, que está en pausa, es relevada por la caza, pues la inversión sexual del ciervo descornado lo sitúa en el lado de la feminidad y de lo húmedo, es decir, en el lado del buey, cuya sangre es sacada por los hombres para que llueva y cuya leche es sacada por las mujeres cuando haya llovido.

¿Son el toro y el venado una misma persona?

Es cierto, que cuando hablan del toro y del venado, los huicholes los consideran como seres muy próximos, "casi los mismos", lo que podría explicar la paradójica obligación festiva de ofrecer caldo de ciervo cuando ya hay caldo de toro en abundancia. Por supuesto, la asimilación de las dos especies llamó la atención de los etnólogos, que acabaron por admitir, como una hipótesis comprobada, la famosa idea de que el sacrificio del toro es un rito de sustitución del antiguo sacrificio del venado. El cambio de la especie víctima hubiera sido la consecuencia de dos fenómenos históricos paralelos: la rarefacción del ciervo y la adopción del ganado en la sierra. Detengámonos un instante en la argumentación de esta teoría clásica. Al final del siglo XIX, Lumholtz presenció los últimos sacrificios de venados. En sus escritos subraya la analogía entre el protocolo sacrificial aplicado a los ciervos y el aplicado a los bovinos, cuyas respectivas cornamentas eran de igual modo adornadas con flores (Lumholtz, 1986:32, 41, 116). Para el gran explorador noruego, podría parecer lógico que el ciervo huichol, animal solar cuyos cuernos enarbolados en temporada seca se colocan en el lado masculino del universo, suscite en la cultura indígena el mismo simbolismo de virilidad que las tradiciones europeas proyectan

[31] Agradezco al doctor José Luis Iturrioz el haberme proporcionado la solución del enigma, en ocasión del coloquio de Colotlán en 2007.

habitualmente en el toro. De modo que los huicholes no podían sino establecer la equivalencia de una especie a la otra. A partir del paradigma lumholtziano, la concepción etnocentrista del toro abrió la puerta a una difusión vulgar, siguiendo un símbolo de virilidad al otro; el bovino hubiera sencillamente remplazado al ciervo, lo que justificaría que los huicholes distinguiesen poco entre los dos animales. Esta idea está firmemente mantenida por Zingg (1982:189) y por la mayoría de los especialistas que le sucedieron en el campo. Muy cómoda de manejar, desde el punto de vista esencialista que criticamos desde el inicio de este trabajo, porque permite "fundir" el buey en el ciervo, evitar tomar en cuenta la concepción indígena del animal hispánico, y así realzar lo "sagrado auténtico" de la trilogía venado-maíz-peyote sin que quede ninguna interferencia de origen occidental; el papel del bovino se limita al papel del "sobresaliente" (como se dice en el lenguaje tauromáquico). Pero si eso fuese el caso, ¿por qué los huicholes seguirían cazando el venado, hoy en día, cada vez más lejos de su territorio, con cada vez más fatigas y costos, manteniendo una ritualidad oblativa en la práctica cinegética cuando el ritmo de las ofrendas de toro no deja de acelerarse un año tras el otro? Y más allá de esta observación de sentido común, hemos visto que en el pensamiento huichol el buey se sitúa en el lado femenino, húmedo y nocturno del cosmos; ya no es más lo que es en el Viejo Mundo, de donde procede históricamente. También hemos visto que en temporada de aguas, el venado macho, por haber perdido su cornamenta, ya no es el símbolo de virilidad que puede ser durante la temporada de secas.[32]

Si la teoría del "sacrificio de sustitución" es tan poco sólida, pues no cabe en la variabilidad de los significados que caracteriza la cultura mesoamericana en su conjunto, tenemos que dejarla para reconsiderar el problema de la proximidad del toro y del venado en el espíritu de los *wixaritari*. De por sí esta relación de proximidad no puede extrañarnos, pues nuestros precedentes trabajos sobre los juegos taurino-ecuestres de origen mexicano se enfocan en un sistema semántico de transformaciones entre ciervo, toro y caballo (Saumade, 2002, 2004a, 2004b, 2005, 2008b). Para tomar un ejemplo, los antiguos nahuas pudieron llamar "ciervo" (*maçatl*) al caballo importado por los españoles, por lo menos hasta el final del siglo XIX (Simeón, 1977). La lengua otomí aun enriqueció el sentido de la palabra prehispánica *p'ani* ("ciervo"), asociándole no solamente el caballo sino también el toro (Soustelle, 1993:257). A partir de tales fenómenos lingüísticos de asimilación de las especies, se formaron palabras mestizas que englobaban en un

[32] La mitología recogida en el campo por Neurath (2008:262) confirma la ambivalencia sexual del venado en el pensamiento huichol.

mismo concepto caballo,[33] venado y toro; así, *cuaco* —mexicanismo que proviene del náhuatl *quaquae*, "animal cornudo", es decir, un ciervo antes de la Conquista, un toro después de ésta— llegó a definir, en el siglo XX, tanto una trampa sonora de caza hecha con cuernos de venado como, por donaire, el caballo de los charros (Saumade, 2008b:300-303).

En el caso de los huicholes, el complejo toro-venado no se observa tanto en el lenguaje. En lo que concierne a los grandes mamíferos importados, el idioma *wixarika* se conforma con unas categorías hispánicas ligeramente huicholizadas, y reserva la palabra yuto-azteca *maxa* al venado mismo; "toro" se dice *turo*; "vaca", *wakare*; "caballo", *kawayo*; "yegua", *yegua*; "burro", *puro*. Las únicas categorías de ganado de origen europeo a las que se aplica un término de origen *wixarika* son el becerro, *nunutzi* ("niño"), y la mula, *kaka'i* ("huarache"). En el primer caso, se precisa la relación entre bovinos y humanos recién nacidos, que subrayamos más arriba. En el segundo caso, se pone en evidencia la función de desplazamiento (muy importante entre grandes peregrinos, migrantes y caminantes, como son los huicholes) que reúne el hombre y la bestia. Ahora bien, en este aspecto, en los senderos difíciles de la sierra, la mula supera al caballo, de tal manera que el uso de este último, típico de la vecinos charros, se limita prácticamente a la actividad lúdica. "El *kawayo* —dice un ganadero de San Sebastián— vale para divertirse, para pasear, pero no se come." Varios informantes insisten en el carácter "no comestible", lo que explicaría la imposibilidad de sacrificar el animal más emblemático de los "caballeros" hispánicos. Poco eficaz en la sierra —al contrario de la mula—, no comestible —al contrario del toro y del venado—, el caballo no da lugar a especulaciones metafóricas (como mula=huarache o becerro=niño) ni analógicas (*turo* et *maxa* son "casi los mismos"). En cuanto a la mula, si se valora su eficacia en el transporte, su asimilación al huarache (*kaka'i*) la asocia tal vez a la peregrinación incesante de los ancestros *kakaiyari*, esos seres vivos que precedieron la aparición del sol y de las categorías animales (Lemaistre, 2003:149). Esta última hipótesis es una pura intuición que debe ser sometida a los informantes en ocasión de una próxima estancia en la sierra. Si tuviera alguna pertinencia, podría justificar, más allá del asco que suscita la mera idea de comer su carne, la exclusión de la mula del sistema sacrificial, siendo este animal el producto híbrido de un pasado anterior nocturno en el que las especies no se distinguían entre ellas.[34]

33 Se encuentra nuevamente la relación de equivalencia semántica entre caballo y venado entre los guajiros de Colombia (Picon, 1983:154). Y más allá del continente americano, se puede establecer un paralelo sobrecogedor con las relaciones toro-ciervo y caballo-ciervo que se observan en el chamanismo siberiano (Hamayon,1990).

34 Sin embargo, la representación del caballo entra en el sistema ritual en la fiesta de Tamawita neiza de San Andrés,

Sea cual sea la validez de la pequeña especulación que precede, vemos cómo se distinguen especies "no sacrificables" y especies "sacrificables", entre las cuales, más allá del buey, existen verdaderos sustitutos del venado. En efecto, cuando los cazadores regresan con las manos vacías, podrían dedicar a las divinidades sea un pescado bagre, sea un guajolote, sea su equivalente hispánico, el gallo. El pescado bagre porque su carne lleva una sangre que equivale a la del venado. El Domingo de Resurrección en San Andrés, el primer caldo que se me ofreció era de pescado bagre. El guajolote porque, en el mito, esta ave encuentra el nombre del sol (*tau*) del que anuncia el reino (Lemaistre y Kindl, 1999:182). En algunas versiones del mito (J. L. Iturrioz, comunicación personal, 2007), el gallo hispánico, con su canto, es el que tiene el papel de heraldo del sol, lo que no cambia muchas cosas desde el punto de vista huichol, pues el guajolote, de origen nahua, es también un animal venido del mundo externo (Lemaistre, 2003:239).[35] Hay más: el mito huichol cuenta cómo, tras el canto del ave, el esplendor del sol provocó la separación de los humanos y de los animales. De modo que el guajolote (o el gallo), en el origen de la distinción entre las especies, se opone a la mula, que procede de una confusión entre especies. Por eso el primero es eminentemente sacrificable, al contrario de la mula. En general, como me lo explicó un *mara'akame*, los animales considerados sacrificables (u objetos de caza ritual) tienen una relación directa con los elementos "sagrados" (según la terminología usual de los indígenas) del cosmos: viviendo lejos de las casas, pueden pisar los lugares sagrados. Entran en esta categoría el venado, la ardilla (cazada por razones rituales; los huicholes llevan como talismán su cola en el camino de la peregrinación), el pescado bagre (que nada en aguas sagradas), la cabra, el borrego y los bovinos en la temporada seca, cuando viven en libertad en la sierra. Los équidos deberían también figurar en la lista si no fueran, por las razones ya evocadas, no sacrificables. En cuanto al gallo (o al guajolote, más raro en las comunidades huicholes), vive alrededor de las casas y, por consiguiente, no pisa los lugares sagrados, pero anuncia el sol naciente, en el mito como en la vida cotidiana. El cerdo casero tampoco pisa los lugares sagrados y no anuncia nada; eso explica, según la exégesis del *mara'akame*, su exclusión del sacrificio, aunque los huicholes aprecien su carne.

Entre los animales no sacrificables, los animales sacrificables secundarios o de sustitución y la pareja venado-toro se ve bien la diferencia de grado jerárquico: los

en vísperas de las lluvias, cuando las mujeres capan simbólicamente (e irrisoriamente) a un hombre que juega el papel del caballo (Gutiérrez del Ángel, 2010:380).

35 Sobre la importancia del guajolote en el centro de México y las relaciones que se pueden establecer a partir de la observación de los ritos festivos entre este animal, el toro y el caballo, véase Saumade, 2002 y 2008.

dos últimos representan la suma de todos los demás. Ellos entran en contacto con los lugares sagrados, se comen, y uno anuncia, la lluvia (el toro); el otro, el sol (es el papel del mítico "venado azul"). Si los sacrificios se celebran en la madrugada, es porque se trata de enaltecer el triunfo del sol sobre las fuerzas oscuras encarnadas por el toro (Neurath, 2002:188). Según el mito de origen, que me contó el gran cantador y *kawiteru* Martín, de San Sebastián, el toro no vino de España, sino del océano Pacífico, del puerto de San Blas, que es para los huicholes el punto cardinal del oeste. Nació de la transformación de *masakoa*, híbrido del ciervo y de la serpiente acuática (Zingg, 1982:190). Sin embargo, la vaca y los becerros tienen otro origen: proceden del pasto, del forraje y del trigo, alimento hispánico cuyo color amarillo, cuando madura, se opone al verde de la hoja de maíz en el momento de la cosecha de los primeros elotes. El buey es, por consiguiente, un monstruo: troca el orden de los humanos; el macho al ser asociado con el elemento líquido; la hembra y sus productos, con lo seco. Representa un caos, pero un caos necesario que, al ejemplo de las mujeres, garantiza la reproducción de la sociedad y del cosmos. Viviendo la mitad del año en un estado casi salvaje, ese buey que los *teiwarixi* enfrentan en sus charreadas y corridas, bajo la mirada alejada de los huicholes que los imitan de manera más o menos irrisoria, ese buey que hay que capturar con un lazo (trampa móvil) y que lucha furiosamente antes de dar su leche o su sangre (mientras que el venado "se ofrece" en la trampa fija de la red de lazo idealizada por la memoria colectiva de los cazadores), ese buey encarna un poder brutal, difícilmente controlable. Lo que llevó a Neurath a esta atinada observación (2002:192): "Es interesante que la lógica de los sacrificios huicholes asocie, por un lado, a un animal no domesticado, como el venado, con un ámbito que podríamos llamar "cultural" y, por el otro, a un animal domesticado, como la res, con los aspectos salvajes de la naturaleza".

El cuadrante *wixarika*

Toro y venado no establecen una relación de equivalencia y de sustitución, como lo creía Lumholtz, sino una relación de dualidad. Para los huicholes, el toro es una fuerza natural que hace falta contener en el marco cultural, preparado con un esmero maniático en los lugares de la vida social y ceremonial del "sacrificio". El venado es una fuerza de la cultura que van a buscar en el mundo externo, donde impera la "alea" cinegética y el arbitrario de los mestizos. El arte culinario responde a esta dualidad: salvo las patas reservadas a los *mara'akate*, que son secadas y asadas,

la carne de toro es hervida por las mujeres en una caldera (contenedor cultural) dispuesta en la plaza del centro ceremonial (del pueblo o del rancho), mientras que la del venado es asada por los hombres en un horno enterrado (contenedor natural), en el campamento de caza (de regreso de Wirikuta), antes de secarse y finalmente hervirse en el seno del espacio comunitario, donde se junta con su "parecido" toro en los caldos compartidos entre todos los humanos.

El proceso doble y diferido de cocción de la carne de venado indica que este animal encarna una "supercultura": la de los ancestros masculinos. Así que éstos llevan nombres de venado, en particular el de su guía Tatutsi Maxa Kwaxi, "Nuestro Bisabuelo Cola de Venado", dios del fuego que "separó las cosas y recogió las costumbres" (Aceves, 2005:41). Los ancestros venados organizaron el mundo terrestre antes de colocarse en el mundo subterráneo, donde, gracias a las múltiples ofrendas de los humanos, entretienen todavía el fuego primordial (cuya versión celeste es el sol). Así que en la geografía sagrada de los huicholes, Teakata, el santuario central —único punto cardinal que se encuentra en el territorio *wixarika*—, es el "horno en la tierra, la caverna donde arde el fuego perpetuo". Este fuego primordial ¿será el que se reproduce en los hornos cavados en los campamentos de los cazadores para asar la carne consagrada del venado, lo que es para los huicholes una manera de dejar su huella más profunda en las tierras extranjeras donde se realiza esta cocina?

Frente al venado ígneo y solar, portador de la cultura más allá de sus límites territoriales, el toro, animal hispánico criado en el mundo huichol, está vinculado con la lluvia, que es también una fuerza exterior que la sociedad debe aprovechar en su interior. En la meteorología *wixarika*, en efecto, la lluvia resulta de la acción conjunta de los territorios sagrados en oposición: el mar y el desierto. Así habla Rogelio, hijo y sobrino de grandes *mara'akate* y futuro *kawiteru*: "En la temporada seca, el mar [de donde procede el toro del mito] produce un viento que empuja las nubes hacia el desierto: ¿Te fijaste que ahora (abril) el viento viene del poniente? Está trayendo nubes desde el mar hasta Wirikuta. Así, el mar se pone de acuerdo con el peyote. Y en junio, después de la peregrinación y de Semana Santa, el desierto regresa las nubes y nos da la lluvia".

Esta racionalización de un hecho meteorológico habitual (el viento del poniente, que sopla diariamente en la mesa de San Andrés en tiempos de Semana Santa, cuando culmina la temporada seca) le da aún más encanto a la inefable emoción que observamos en el pueblo el Domingo de Ramos, cuando los peregrinos llegaban para ofrecer el peyote, y se puso a llover. Sobre todo, se corresponde con el mito de la diosa *Ni'ariwame*, proveedora de los rayos y de las lluvias violentas del verano,

que llegan del este (o sea de Wirikuta). Según Denis Lemaistre (comunicación personal), este mito sugiere una ambigüedad de género: la diosa sería hija antes de reencontrar a su padre en Wirikuta y de volver a ser hijo. Una vez más, se manifiesta la correspondencia entre cambios de temporada y cambios de sexo, ya observada en la práctica cinegética y la representación del ciclo estacional.

Así que la dualidad del bovino y el venado se vincula con la dualidad meteorológica mesoamericana y más allá, en el orden de la materia y de lo sensible, con la dualidad de lo seco y de lo húmedo, materializada en las prácticas económica y ritual por las transformaciones respectivas de la leche y de la sangre. Alrededor de los mismos ejes semánticos, la relación de dualidad entre las dos especies animales se reitera —así lo demuestra toda la etnografía aquí expuesta— con las dos especies vegetales, el peyote y el maíz, igualmente sagradas y asociadas por una relación dual; la primera es un producto del exterior y la segunda es un producto del interior del territorio social.

En esta base dualista, las cuatro especies interactúan por la gracia de la cultura. Evocamos la identificación imaginada por los huicholes entre el polvo de cuerno de venado y el polvo de peyote, que se obtiene gracias al metate que las mujeres utilizan habitualmente para confeccionar la masa de maíz y, en temporada de aguas, el queso de vaca. Por la intermediación del metate, la pulverización que permite disolver y transformar el peyote en un líquido se opone al cuajo del queso, que transforma la leche en un sólido. En cuanto al maíz, que necesita un uso diario del metate, su transformación alimentaria da lugar, en ocasión de las fiestas, a una verdadera declinación en el eje de lo seco y de lo húmedo (o bien, de lo sólido y lo líquido), desde las tortillas secas y los tamales ofrecidos a las divinidades hasta el producto más líquido (el *nawa*, o *tejuino*), pasando por las dos categorías de atole, más o menos sólidos, más o menos líquidos, atole seco y atole claro, que durante la Semana Santa son obsequiados por las mujeres con una generosidad abusiva, hasta el hartazgo de los estómagos.

El principio dinámico que pone en movimiento sincronizado a las cuatro especies sagradas es el de la transformación, constantemente evidenciado por las prácticas simbólicas y económicas: coagulación de la sangre y cuajo de la leche (que son las dos sustancias vitales contenidas en los cuerpos del hombre, del ciervo y del bóvido), secado, molienda y licuefacción del maíz y del peyote, etcétera. Ese juego con los humores y productos de las dos especies animales y dos especies vegetales es una necesidad cosmológica, pues expresa a la vez la alternancia de las temporadas seca y húmeda y el estado alternativo de la materia que hace la vida posible.

En definitiva, se ve muy bien que la introducción del ganado entre los huicholes no puede ser considerada un factor de perturbación del equilibrio que preexistía a la llegada de los españoles y de la modernidad, pues, al contrario, aparece como un factor de continuidad cosmológica. Se podría traducir esta continuidad en lenguaje materialista con el siguiente cuadrante:

actividad social	caza	:	recolección	: :	ganadería	:	agricultura
seres vivos	ciervo	:	peyote	: :	buey	:	maíz

Pero si este análisis fuera correcto, si bien el ganado se hubiera integrado en una organización definida antes de la Conquista a través de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, eso significaría que habría reemplazado un elemento que formaba anteriormente un cuadrante con el venado, el maíz y el peyote. Podríamos suponer que se tratara de un elemento de origen exógeno transformado en un elemento endógeno por el rito, un elemento al cual el buey, bajo la presión de las nuevas condiciones de vida impuestas por la colonización de México, podía lógicamente sustituir. Tal vez este eslabón perdido de la historia antigua sea el humano mismo, aquel que se capturaba en el mundo externo en la guerra, que se traía vivo al interior y que se adoptaba para finalmente destinarle, así como el venado, al sacrificio.[36] Entonces, haría falta añadir al cuadrante un quinto término asociando la guerra como actividad social y el hombre como ser vivo.

Algunos indicios etnográficos recogidos en el presente artículo refuerzan la hipótesis: la costumbre de nombrar a los bovinos como se nombra a los niños, evocando el crecimiento o los colores del maíz; el rito que asocia a la niñez la flor de papel de China (*xuturi*) atada en el testuz de las víctimas del sacrificio y que se parece a las divisas coloradas de las ganaderías de toros bravos de la corrida española, que se pegan en el morrillo de los especímenes presentados en la plaza. Todo parece como si se tratara de integrar a la familia un animal procedente del mundo externo, sea España, sea, así dice el sabio *kawiteru*, el océano Pacífico. Queda por someter esta intuición a los etnoarqueólogos.

[36] Esto es la sugerencia formulada por el antropólogo francés Emmanuel Désveaux cuando expuse, en febrero 2007, en un seminario que él dirigió en el Museo del Quai Branly, parte de la etnografía que compone este artículo. Le agradezco la interesante reflexión. En una posterior publicación, Neurath (2008:272) llega a una conclusión parecida.

Bibliografía

Aceves, R. (2005). *Glosario de cultura huichola*. Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco, Poder Ejecutivo, Secretaría de Cultura.

Benítez, F. (1968). *Los indios de México*. Vol. 2. *Los huicholes*. México: Ediciones Era.

Clastres, P. (1974). *La société contre l'Etat*. París: Editions de Minuit.

Durin, S. (2003). "Sur les routes de la fortune. Commerce à longue distance, endettement et solidarité chez les Wixaritari (Huichol) Mexique". Université de Paris III-Sorbonne Nouvelle.

Duverger, C. (1979). *La fleur létale.* Économie *du sacrifice aztèque*. París: Seuil.

Elliott, W. W. (1883). *History of Tulare County*. San Francisco: Elliott & Co.

Fajardo Santana, H. (2007). *Comer y dar de comer a los dioses. Terapéuticas en encuentro: Conocimiento, proyectos y nutrición en la sierra huichola*. Guadalajara-San Luis Potosí: Universidad de Guadalajara-El Colegio de San Luis.

Franz, A. R. (1996). "Huichol ethnohistory. The view from Zacatecas". En: Stacy B. Schaefer y Peter T. Furst (eds.). *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion and Survival*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Godelier, M. (1997). *L'Énigme du don*. París: Fayard.

Gutiérrez, A. (2003). "El sistema de los tukipa de Tateikie". En: Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (eds.). *Flechadores de estrellas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

_____. (2010). *Las danzas del Padre Sol. Ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del Occidente mexicano*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-El Colegio de San Luis.

_____ y J. Neurath. (2003). "Mitología y literatura del Gran Nayar (coras y huicholes)". En: Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (eds.). *Flechadores de estrellas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Hamayon, R. (1990). *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. París: Société d'Ethnologie.

Jáuregui, J. (1993). "Un siglo de tradición mariachera entre los huicholes: La familia Ríos". En: Jesús Jáuregui (ed.). *Música y danzas del Gran Nayar*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Kindl, O. (2003). *La Jícara huichola: Un microcosmos mesoamericano*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Lemaistre, D. (1996). "The Deer that is Peyote and the Deer that is Maize: The Hunt in the Huichol "Trinity". En: Stacy B. Schaeffer y Peter T. Furst (eds.). *People of the*

Peyote. Huichol Indian History, Religion and Survival. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Lemaistre, D. (2003). *Le Chamane et son chant. Relations ethnographiques d'une expérience parmi les Huicholes du Mexique*. París: L'Harmattan.

_____ y O. Kindl. (1999). "La semaine sainte huichole de Tateikie: Rituel solaire et légitimation du pouvoir par les sacrifices". *Journal de la Société des Américanistes*, 85:175-214.

Lévi-Strauss, C. (1958). "Les organisations dualistes existent- elles?". En: *Anthropologie structurale*. París: Plon.

Liffman, P. M. (2002). "Huichol Territoriality. Land, Claims and Cultural Representation in Western Mexico". Tesis doctoral. University of Chicago.

Lumholtz, C. (1986). *El arte decorativo de los huicholes*. México: Instituto Nacional Indígenista.

Mauss, M., y H. Hubert (1968) [1899]. "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice". En: M. Mauss. *Oeuvres. 1 Les fonctions sociales du sacré*. París: Les Editions de Minuit.

Medina Miranda, H. (2006). "El ancestro transgresor: La figura del charro en la mitología de los huicholes de Durango". En: Ángel B. Espina Barrio (ed.). *Conocimiento local, comunicación e interculturalidad. Antropología en Castilla y León e Iberoamérica*. IX. Recife: Casa Forte-Recife-Pernambuco/ Fundaçâon Joaquim Tabuco/Editorial Massangana: 271-276.

Neurath, J. (2002). *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara.

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

_____ (2008). "Cacería rituales y sacrificios huicholes: Entre depredación y alianza, intercambio e identificación". *Journal de la Société des Américanistes*, 94(1):251-283.

Olivier, G. (2008). "Le cerf et le roi: Modèle sacrificiel et rite d'intronisation dans l'ancien Mexique". *Journal de la Société des Américanistes*, 94(1):191-230.

Picon, F. R. (1983). *Pasteurs du Nouveau Monde. Adoption de l'élevage chez les Indiens guajiros*. París: Éditions de la MSH.

Preuss, K. T. (1982). *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Ruiz de Alarcón, H. (1988) [1629]. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios*. México: Secretaría de Educación Pública.

Saumade, F. (2002). "La domesticación del mestizaje en México: Del toro al guajolote (pavo)". *Historia, Antropología y Fuente Oral*, 28:73-95.

_____ (2004a). "Animal de rente, animal de loisir. L'énigme de la monte du taureau au Mexique" *Anthropozoológica* 39(1):61-72.

_____ (2004b). "Una metamorfosis tauromáquica en México: El toro entre venado y guajolote". En: Antonio Garcia Baquero González, Pedro Romero de Solis (ed.). *Fiestas de toros y sociedad*. Sevilla: Fundación Real Maestranza de Caballería-Universidad de Sevilla (543-553).

_____ (2005). "La cuerda y el venado: El origen de la interpretación mexicana de la tauromaquia". En: Ana Cristina Ramírez Barreto (coord.). *Estudios sobre tauromaquias y juegos a caballo*. Morelia: Universidad de Morelia.

_____. (2008a). *Maçatl. Les transformations des jeux d'arènes au Mexique*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux.

_____. (2008b). "Une société amérindienne est-elle nécessairement 'contre l'Etat'?" En: Jean-Louis Autin y Laurence Weil (eds.). *Le droit figure du politique. Etudes offertes au professeur Michel Miaille*. Montpellier: Université de Montpellier I.

_____ (2010). "¿Pueden los indios modernos convertir al hombre blanco? Fiesta patronal y rodeo entre los huicholes del occidente mexicano". *Cuicuilco*, 17(48):229-256

Schaefer, S. B., y P. T. Furst (1996). *Peopole of the Peyote. Huichol Indian, History, Religion and Survival*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Scubla, L. (1998). *Lire Lévi-Strauss. Le déploiement d'une intuition*. París: Odile Jacob.

Simeón, R. (1977). *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México: Siglo xxi.

Soustelle, J. (1993) [1937]. *La familia otomí-pame del México central*. México: Fondo de Cultura Económica.

Téllez Lozano, V. M. (2006). "Territorio, gobierno local y ritual en Xatsitarie/Guadalupe Ocotán, Nay". Tesis de doctorado en Antropología Social. El Colegio de Michoacán.

Torres Contreras, J. J. (2000). *El hostigamiento al «el costumbre» huichol*. Zamora: El Colegio de Michoacán / Universidad de Guadalajara.

Weigand, P. C. (1992). *Ensayos sobre el Gran Nayar. Entre coras, huicholes y tepehuanos*. México: CEMCA-INI / El Colegio de Michoacán.

Zingg, R. M. (1982). *Los huicholes, una tribu de artistas*. México: Instituto Nacional Indigenista.