

LOS WIXARITARI A TRAVÉS DE LA ANTROPOLOGÍA, LA HISTORIA Y LA LITERATURA: LA CONSTRUCCIÓN Y POPULARIZACIÓN DE UN ESTEREOTIPO¹

THE WIXARITARI THROUGH ANTHROPOLOGY, HISTORY AND LITERATURE: CONSTRUCTING AND POPULARIZING A STEREOTYPE

María de la Concepción Sánchez Domínguez-Guilarte²

RESUMEN: Los huicholes o *wixaritari* son una de las etnias más conocidas y reconocidas del territorio mexicano. Gran parte de esta popularidad radica en la imagen que de ellos se ha presentado a través de la literatura científica y literaria, donde se destaca su papel como artistas, artesanos y grandes chamanes. Su imagen, además, es difícil de desligar del consumo del peyote o *hikuri*, pequeño cactus psicotrópico que se recolecta en el desierto de San Luis Potosí. Esta planta es sagrada para los *wixaritari* y altamente valorado por los movimientos contraculturales desde los años 60. En este artículo, haremos una revisión de los textos que han contribuido a la elaboración de esta imagen estereotipada del huichol, al mismo tiempo que valoraremos el uso que los propios indígenas han hecho y hacen de esta imagen para contar con apoyo en sus reivindicaciones culturales y territoriales.

Palabras clave: Huicholes, wixarika, peyote, estereotipos, contracultural

ABSTRACT: The Huichols or *Wixaritari* is one of the most wellknown indians groups in Mexico. Most of this popularity lies in the image that Literature and Science have given of them. This image emphasizes their role as artists, artisans and chamans. Also is very difficult to separate this image of the *Wixaritari* from the *peyote* or *hikuri*, a small psicotropic cactus that it is collected in San Luis Potosí desert. This plant is sacred for the huichols and highly valued by contracultural movements since the 60's. In this paper, we propose to make a review of the texts that have contributed to this sterotyped image of the Huichols. At the same time we analyze the use that these indians have made and do make of this image in order to mobilize support in their political and cultural vindications.

Key words: Huichols, wixarika, peyote, sterotype, contracultural

¹ Este artículo fue elaborado en el marco del proyecto “La diáspora *wixarika*: expansión territorial, cambio y modernidad en las comunidades huicholas de Nayarit y Durango” (CONACYT-Ciencia Básica número 243126).

² Dra. en Antropología por la Universidad de Salamanca. E-mail: coquisdg@hotmail.com

INTRODUCCIÓN

Huichol es el nombre asignado a los *wixaritari* por los españoles, criollos y mestizos. Si bien es difícil precisar desde cuándo comenzaron a ser llamados así, encontramos algunas menciones desde el XVII y el siglo XVIII, época en la que ya varios documentos utilizan este gentilicio, a veces con distintas grafías (ver ROJAS, 1992). Con dicho nombre se define un grupo indígena que habita en la Sierra Madre Occidental y que, a pesar de una gran diversidad interna, comparte una serie de rasgos que les hacen identificarse como *wixaritari* entre ellos y como huicholes por los numerosos investigadores, viajeros y curiosos que se les han acercado, atraídos por su cultura y sus producciones artesanales. Así, el nombre de “huichol” se asocia con una serie de aspectos, valores y estereotipos que se han ido cultivando a lo largo del tiempo, desde el momento de la conquista.

Algunos han permanecido, otros se han modificado. Los huicholes han tenido una postura ambigua ante el interés mostrado por los foráneos: por un lado, no faltan los testimonios que aseguran que rechazan al extraño, al extranjero; pero al mismo tiempo, sobre todo en la última década, han sido muy receptivos a este interés despertado en el otro, presumiendo alguna de las características que les atribuyen, aprovechando el interés generado en su propio beneficio y rechazando las que no les interesan. Los *wixaritari* han sido descritos como bárbaros, flecheros, peregrinos, salvajes, místicos, artistas, sabios, chamanes y otros muchos apelativos que han conformado este estereotipo. A continuación, haremos un breve repaso sobre los principales textos que han contribuido a generar este estereotipo.

DEL BÁRBARO IDÓLATRA AL ARTISTA PRIMITIVO

El norte de México, más allá del Valle de México, siempre fue visto como un espacio de frontera, aunque ésta fuera desplazándose a lo largo de los siglos. La Frontera de San Luis de Colotlán y el Nayarit, dentro del Reino de Nueva Galicia, conformaban parte de esta zona donde se convivía con grupos indígenas, algunos identificados claramente, como los nayaritas o los tepehuanes y otros que se conocían bajo un genérico “chichimeca” o “guachichil”, entre otros. A pesar de las distintas percepciones sobre este espacio, podemos encontrar un punto de

coincidencia: se consideraba un lugar ajeno a la civilización, habitado por poblaciones bárbaras. Los mismos aztecas distinguían entre las poblaciones del Valle de México, de las que trataban de mostrarse herederos a pesar de provenir del Norte, y aquellos que vivían más allá de esta zona (JIMÉNEZ 2006: 67-69). A pesar de la diversidad del territorio, los mexicas percibían una cierta uniformidad entre estos indígenas, a los que agrupaban bajo el nombre genérico de chichimecas (POWELL, 1977 [1975], p. 9).

Los españoles heredaron de los mexicas esta idea del Norte como espacio salvaje, ocupado por “naciones bárbaras”.³ Es interesante observar que ambos, aztecas y españoles, utilizan el sentido más griego y etnocéntrico del término “bárbaro”, es decir, aquel que se aplica a aquellos pueblos que se consideran ajenos a la civilización y a una cultura superior. No obstante, el interés por conquistar y controlar estos espacios fue notorio desde un primer momento y, como bien señala Jiménez, “a parte de algunas expediciones ilegales en el siglo XVI, la frontera no fue espacio para la aventura fuera de la ley ni para una colonización ajena a la autoridad de la colonia” (2006, p. 441).

Tras la Independencia, cuando la nación mexicana comenzaba a forjarse y los discursos oficiales rescataban lo que consideraban el ilustre pasado indio de los grandes imperios, el Norte, a veces conocido como la Gran Chichimeca, fue excluido de este discurso. La ausencia de arquitectura espectacular (salvo excepciones) y los tópicos sobre su salvajismo y paganismo (HERS y SOTO, 2000, p. 39), hicieron que se considerara un espacio cultural menor, a pesar de su peso geográfico. De hecho, la nación mestiza mexicana se forjó sobre el mito del indio de las grandes civilizaciones. En la búsqueda de esta nueva raza mestiza, las instituciones trataban de eliminar al indio, convirtiéndolo en un ciudadano y desechando los aspectos culturales que les hacían diferentes y que, según los liberales de esta época, impedían el avance del progreso. Un buen ejemplo de esta política se puede observar en las primeras legislaciones mexicanas sobre el patrimonio, donde se consideraban solamente a las “antigüedades mexicanas”, es decir, los grandes restos arqueológicos como parte de las raíces de la nación, sin prestar atención al patrimonio de las culturas vivas que habitaban entonces

³ “En la América, por lo regular, no habiendo entre los indios que ahora se conquistan, ni distinción o límites de provincias, ni separación de dominios, cuales se hallaron en los dos Imperios de México y del Perú, se reputan por una nación todos los indios que usan un mismo lenguaje, sean pocos o muchos; bien vivan cerca unos de otros, bien derramados en distintas rancherías o que si se diferencia el idioma es poco, por ser unas lenguas dialectos de otras, de modo que puedan entenderse entre si mismas” (Venegas, P. Miguel, 1943 [1739]).

en el país (para más información sobre este tema ver SÁNCHEZ DOMÍNGUEZ-GUILARTE, 2015).

En el siglo XIX, en Europa, donde las corrientes naturalistas y romanticistas se extienden, se incrementa el interés por los pueblos desconocidos. El evolucionismo se instala como una de las teorías científicas más influyentes, y desde las ciencias sociales, las reflexiones de Marx nos hablan de estadios culturales. Viajeros románticos, científicos naturalistas y algunos aventureros, retoman el interés por buscar pueblos que vivan “todavía” en un estado salvaje. Neurath (2002, p. 14-15) explica que el explorador decimonónico, al igual que muchos contemporáneos, al encontrarse con la otredad indígena los señalaba como “tribus perdidas”, lejanas en el tiempo y en el espacio de la civilización actual. El indígena, aparecía entonces como un “fósil viviente” (NEURATH 2002, p. 27), como restos de una cultura primigenia, más cercana al estadio natural del ser humano. Un ejemplo de este tipo de científicos es el noruego Carl Lumholtz (1851- 1922), cuya obra es una de las principales fuentes para conocer la zona a finales del siglo XIX. En el prefacio de su libro *México Desconocido* señala:

Los pueblos primitivos son cada día más raros en el globo. En el continente americano aún quedan algunos en su estado original. Si se les estudia antes de que ellos también hayan perdido su individualidad o hayan sido arrollados por el paso de la civilización, se podrá esparcir mucha luz no sólo sobre los antiguos pobladores de dicho país, sino aun sobre los primeros capítulos de la historia de la humanidad.

En el rápido progreso actual de México, no se podrá impedir que esos pueblos primitivos pronto desaparezcan fundiéndose en la gran nación a que pertenecen (LUMHOLTZ, 1986 [1902] I, p. XVIII).

Esta sensación de que los huicholes están a punto de desaparecer como pueblo diferenciado culturalmente, también es una constante en los diversos viajeros y antropólogos. El progreso era visto como la asunción inevitable de la cultura occidental, que debía expandirse a todos los confines de la tierra. Los textos de Lumholtz son uno de los puntos de referencia para los antropólogos que han estudiado los huicholes, por la riqueza de su descripción etnográfica. Además de este grupo indígena, aborda el estudio de otros muchos, como los tarahumaras y coras. Este trabajo nos permite conocer la cultura del pueblo *wixarika* a finales del siglo XIX. Entonces se describen templos (“toquipa” dice Lumholtz), ídolos que

se guardan en cuevas de la montaña, adoratorios en torno a los templos. También nos habla de la riqueza de los adornos personales, de los mitos y sacrificios. Estas descripciones de Lumholtz presentan una cierta continuidad con algunos documentos coloniales, donde se describen templos paganos diabólicos que los misioneros trataban de destruir y siempre volvían a aparecer (ver ROJAS, 1992).

Lumholtz, además, dedica varias páginas a una de las actividades culturales más conocidas de los huicholes: la peregrinación a Wirikuta. Esta se describe como una travesía en busca de “*jículi*” (de “*hikuri*”, peyote). Este pequeño cactus psicotrópico, es el elemento que ha despertado más curiosidad y atracción por la cultura huichola, especialmente desde los años 60, como veremos más adelante. Lumholtz señala que las peregrinaciones para su recolección, cerca de la localidad de Real de Catorce, se dan en torno a los meses de octubre y noviembre y destaca que el viaje a pie dura 43 días y que “siempre se detienen en los mismos lugares” (1986 [1902] II, p. 127).

La ruta seguida para buscar el *jículi* está llena, desde el principio hasta el fin, de asociaciones religiosas. Una vez, hace largo, larguísimo tiempo, fueron los dioses en busca de *jículis*, pero habiéndose cuando no llegaron al debido lugar, pero esto es por lo que los huicholes que viajan hoy en día, encuentran a sus deidades a lo largo del camino, en forma de montañas, piedras y fuentes (LUMHOLTZ 1986 [1902] II, p. 131).

Las aportaciones de Lumholtz han sido importantísimas para el estudio posterior de este grupo y para la visión que de ellos se establece en el mundo occidental. Como señala Neurath, “Más que ‘descubridor’, Lumholtz se puede considerar el ‘inventor’ de los huicholes, el fundador del discurso moderno sobre ese grupo” (2002: 14-15). Lumholtz señala, en algunos momentos, que realiza pagos a los indígenas por obtener información etnográfica. Este aspecto también es mencionado unos años después el etnólogo alemán Konrad Theodor Preuss (1869-1938), en sus relatos sobre el trabajo de campo que desarrolló en la sierra. Preuss indica que realizó pagos a los indígenas, no sólo por servicios o alimentos, sino también por “objetos y conocimiento” (1998 [1907], p. 156) o por cada día de estancia en una comunidad (PREUSS 1998 [1907], p. 177). Es interesante observar que desde finales del XIX tenemos constancia de que los huicholes comienzan a ver el interés que despierta su

cultura en el mundo occidental y la posibilidad de que, incluso, se pague dinero por conocerles. Preuss señala que los huicholes mostraban desconfianza hacia los viajeros que, como él, viajaban a los accidentados parajes de la sierra simplemente para conocer más sobre sus costumbres ((PREUSS 1998 [1907], p. 177). Esta desconfianza hacia el foráneo es una constante en la historia huichola.

La relación con el mestizo parece estar profundamente mediatizada por el dinero. El mestizo es el origen del mismo. Neurath señala como “Cristo (Xaturi) también es el dios del dinero; más aún, Cristo es el dinero, lo creó por medio de su sacrificio: al morir en la cruz se transformó en las 30 monedas que se le pagaron a Judas” (2002, p. 28). Como ya hemos señalado en líneas anteriores, esa asociación del mestizo con el dinero se observa en numerosos mitos. Como señala Medina “Kauyumari les dio a los mestizos la riqueza económica, que es considerada el valor cultural más profano que sus ancestros crearon. A los huicholes les otorgó la tradición ritual, valor supremo de la sociedad *wixarika*, a la que le son inherentes las prácticas de autoridad” (2012, p. 89).

Ya en los años 30, cuando el estadounidense Robert M. Zingg (1900 – 1957) visita la zona para escribir su etnografía sobre los huicholes, éste describe la dificultad para acceder a información sobre *el costumbre* huichol, ya que existen fuertes reticencias para permitir a los foráneos conocer sus tradiciones:

Los huicholes creen que muchas clases de castigos provenientes de los dioses o de la magia negra hecha por sus semejantes, le caerán encima a todo aquel que traicione a su tribu, al entregarles a forasteros el saber esotérico de su pueblo. Y la consecuencia es algo más que una resistencia pasiva. Todos los visitantes de los huicholes han notado que muchos rumores disparatados acerca de ellos circulan por la tribu. Según los indios, los europeos sólo van allí para localizar minas o robarles sus tierras. Se requieren meses de desalentadora paciencia para que la comunidad llegue a ver al etnógrafo como un mero elemento más del paisaje (...) Luego de escoger, con mucha anticipación, varios probables candidatos a informantes, durante todo ese tiempo el etnógrafo puede adularlos, sobornarlos, alimentar su vanidad y lograr predisponerlos de muchas otras maneras para que entreguen información. Pero sólo cuando el etnógrafo se ha ganado la buena voluntad de toda la comunidad, cualquiera de sus candidatos se atreverá a dar información (ZINNG, 1982 [1938], p. 25-26).

Es difícil valorar solo a partir de tres relatos si durante el primer cuarto de siglo se generaron mecanismos para impedir que extranjeros accedieran a la cultura de los huicholes, o si los lugares de campo que eligieron unos y otros eran más o menos abiertos, o si tal vez los primeros pagaban mejor a sus informantes. Una revisión de documentos históricos del siglo XVI y XVII nos permite observar que las prácticas tradicionales habían sido perseguidas por misioneros y autoridades y eran utilizadas por éstos como argumentos para solicitar un mayor control de estos indígenas “idólatras”. Parece lógico, por tanto, que este tema sea una preocupación constante entre los huicholes. Hoy día tampoco es fácil justificar entre ellos mismos la presencia de extranjeros en sus comunidades o el acceso de los mismos a determinados rituales o narraciones. La presencia de mestizos o blancos puede llevar a la desaprobación de los *mara’akate* o chamanes y a acusar a aquellos que obtienen un rédito económico al “vender la tradición”. No obstante, observamos que cada vez es más habitual que exista la posibilidad de pagar por acceder a una fiesta o a una serie de rituales, como en la Semana Santa de San Andrés (ver AGUILAR ROS, 2008; SÁNCHEZ DOMÍNGUEZ-GUILARTE, 2015) Igualmente, en los últimos años, y con el objetivo de defender sus territorios sagrados, se ha iniciado un proceso de apertura por parte de algunos sectores. Las actividades realizadas para la defensa de su territorio sagrado Wirikuta son el mejor exponente de esta apertura (ver LIFFMAN, 2013; SÁNCHEZ DOMÍNGUEZ-GUILARTE, 2015; entre otros).

Lumholtz, a pesar de presentar a los huicholes como una sociedad aislada en su entorno, describe que en San Andrés Cohamiata existía una escuela, se realizaban censos y el explorador hizo uso del correo mientras se encontraba allí (en NEURATH, 2002, p. 17). Además, 16 años antes, el obispo de Zacatecas había visitado la zona. Igualmente, Lumholtz señala cómo los huicholes adquieren de los mexicanos artículos como tela, manta, hilo, agujas y otros más, entre ellos las cuentas, a las que la tribu tiene “una afición desmedida” (1986, [1890]: 327-330). Así pues, a pesar de los intentos por presentar a este pueblo como aislado, el mismo relato nos muestra una importante relación con los vecinos mestizos. Años después, en 1907, Preuss también considera que esta área “aún no ha sido tocada por la civilización” (1998 [1907], p. 266), a la vez que da cuenta de otra visita del obispo de Zacatecas (1998

[1907], p. 177), lo que implica una continuidad en estas visitas de las autoridades eclesiásticas.

Zinng, vuelve a destacar el exotismo y “lo primitivo” de la forma de vida de los huicholes, asegurando que la vida y la cultura en estas comunidades es independiente y digna: “En este lugar gobiernan los huicholes y sus costumbres son las de los indígenas, no las de los blancos. Aquí todo es típicamente indio, mucha más incluso, que el propio México [...] En todos los sentidos, éste es un ambiente nativo perfecto” (1982 [1938], p. 45). Pero además de destacar este rasgo, ya exaltado por sus predecesores, la etnografía de Zinng irradia admiración y va más allá, al idealizar esta forma de vida:

[...] me sorprendió encontrar en las ranherías huicholes esa bondad y serena dignidad que otorgan a la vida huichol su cualidad de nobleza expresada en la existencia cotidiana y en las numerosas ceremonias de belleza extraordinaria. Si se me hubiese brindado la oportunidad de escoger, en el momento de mi nacimiento, entre la opción de ser norteamericano o huichol, habría elegido esta segunda forma de vida, a pesar de que no conozco ninguna otra en la que me hubiese gustado nacer (ZINGG, 1982 [1938], p. 45)

A pesar de esta descripción de los *wixaritari* como un pueblo aislado, Zinng indica que tienen tres fuentes de ingresos en efectivo: la venta de ganado, de productos elaborados por ellos (queso, miel y fibra de maguey) y el trabajo como temporeros en la zona costera de Jalisco y Nayarit. Además, señala cómo adquieren otros productos comerciales (1982 [1938]: 487). De nuevo, observamos que los datos etnográficos descartan el aislamiento de los huicholes.

Tanto Lumholtz como Preuss apreciaron el sentido estético de los huicholes, el primero, con especial atención en sus representaciones materiales. El segundo, concentrándose en la riqueza de los cantos. Gran parte del reconocimiento del que actualmente goza este grupo se debe a la alta valoración que se tiene en occidente de sus artesanías. Sus cuadros de estambre, desde hace unos años, han sido considerados verdadero arte y figuran en numerosos museos, firmados por sus creadores. No obstante, en los albores del siglo XX, esta apreciación era algo más limitada. Lumholtz escribe dos artículos centrados en el análisis de los diseños: *Symbolism of the Huichol Indians* (1900) y *Decorative Art of the*

Huichol Indians (1904). En ambos artículos, el autor hace referencia a la destreza de los indígenas en la producción de artesanías y muestra una selección de diseños. En el segundo de estos artículos, Lumholtz señala que es un intento por comprender ese arte “bárbaro” y “salvaje”, a la vez que destaca a los huicholes como poseedores de un sentido artístico innato (1904, p. 281). Por su parte, Preuss señala la riqueza de la literatura viva de los huicholes y la importancia de transmitirla a la posteridad a través del registro de la misma (PREUSS, 1998 [1907], p. 187). Ambos autores, son los primeros en valorar la cultura huichola por su riqueza y originalidad. No obstante, será Zinng quien considere este rasgo como definitorio en su etnografía *The Huichols: Primitive Artists* (1938).

Merece la pena mencionar que los dos artículos de Lumholtz, señalados arriba, fueron recogidos en México en una edición llamada *El arte simbólico y decorativo de los huicholes* (1986). En el caso de Zinng, el texto fue traducido como *Los Huicholes: una tribu de artistas*. Ambos textos fueron editados por el Instituto Nacional Indigenista (INI), con interés claro en destacar la faceta artística de los huicholes. En el primer caso, incluso se eliminan algunos adjetivos del texto original como “bárbaro”, “salvaje”, que son convenientemente traducidos por “indígena”. En el segundo, el título mismo es cambiado. Hay dos coincidencias más: los dos textos son prologados por Fernando Benítez, periodista mexicano interesado en la antropología e historia que escribió varios textos de difusión sobre estas temáticas y del que hablaremos más adelante. Además, en ambos casos, el responsable de publicaciones del INI era Juan Rulfo, el autor de *Pedro Páramo*, novela clave del realismo mágico.

Jesús Jáuregui, en su artículo “Las publicaciones etnológicas sobre coras y huicholes en los últimos cincuenta años: un comentario crítico”, señala la trascendencia de estos trabajos pioneros de Lumholtz, Preuss y Zinng, junto con el del francés León Diguet. Para él, la calidad de estas aportaciones no ha sido igualada por los numerosísimos especialistas que han abordado esta temática desde la segunda mitad del siglo XX (JÁUREGUI, 2005, p. 143). En este artículo, Jáuregui recupera las principales aportaciones realizadas a la etnografía de la región, tanto por especialistas como por escritores que, sin contar con una formación profesional, han realizado estudios sobre los huicholes, con mayor o menor suerte en sus resultados, pero sin duda relevantes para acercar este grupo indígena al público general. En

esta última categoría Jáuregui destaca el papel de Fernando Benítez, Palafox Vargas, Mata Torres y Juan Negrín, centrándose en analizar las contribuciones etnográficas de los mismos, realizando una crítica donde diferencia entre los datos que aportan, el análisis que realizan de los mismos y sus posturas ideológicas o políticas. Estos autores, con una amplia difusión entre el público general, son especialmente interesantes para analizar la imagen externa del huichol en la actualidad, a la que han contribuido. Así, siguiendo a Jáuregui, procederemos a revisar estos textos, pero centrándonos en un aspecto diferente: más que sus contribuciones etnográficas, nos interesa analizar su contribución en la elaboración de un estereotipo de estos indígenas.

DEL CHAMÁN CONTRACULTURAL AL ACTIVISTA SOCIAL

Fernando Benítez, autor de una vasta obra, realizó los cinco tomos de *Los indios de México*. Esta obra se ubica políticamente dentro de la ideología indigenista, cercana al Instituto Nacional Indigenista, el todopoderoso organismo estatal fundado a finales de los 50 para incorporar a los indígenas al mundo mestizo. Benítez habla de los huicholes a modo de reportaje periodístico, en un lenguaje ameno y cercano, un tanto ingenuo y romántico. Este texto, que alcanzó una notable difusión, es uno de las principales fuentes de conocimiento para el público general sobre los huicholes. Benítez aborda varios temas: la cuestión de las tierras, a través de la historia de uno de sus líderes, Pedro de Haro, la pobreza de las comunidades o la conflictiva relación con los vecinos y las autoridades. Además de estos temas, también recoge varios mitos y la peregrinación a Wirikuta. En este último tema, reflexiona acerca del papel del LSD, de los hongos alucinógenos y de la mezcalina. Concluye haciendo una advertencia, que casi suena a invitación:

El peyote no es una droga amistosa, ni autoriza una diversión personal. Salirse de la órbita de lo humano y entrar en la divina constituye una prueba tan peligrosa, tan cargada de ocultos y formidables significados que no se puede tomar sin exponerse a sufrir riesgos imprevisibles. Ser Dios, participar en algo de su esencia, no es cómodo. Vemos mejor, oímos mejor, el tacto es más sensible, pero adquirir los ojos, los oídos, el tacto de los dioses, no supone una afinación ni un mejoramiento ya que los dioses no perciben mejor las cosas de nuestro mundo sino que las perciben conforme a su

naturaleza y de una manera totalmente ajena a nuestras posibilidades humanas (BENÍTEZ, 1994 [1968] II, p. 131).

Sin duda, el consumo del peyote es una de las tradiciones *wixaritari* que más ha atraído a los curiosos. Es por ello importante destacar cómo algunos de estos autores han contribuido a crear un aura de misticismo sobre este tópico. Se presenta como una forma de abrir la mente, de adquirir nuevas experiencias o, incluso, una medicina a casi todos los problemas físicos o anímicos. Además, el papel de los huicholes como chamanes y guías espirituales fortalece este aspecto. Benítez continuó explorando el tema del peyote en su libro titulado *En la tierra mágica del peyote* (1968). La introducción de este último texto explica que el autor debe publicar la información de su viaje a Wirikuta para llenar un vacío en la antropología mexicana, a la que considera “subdesarrollada” (BENÍTEZ, 1988 [1968], p.11). Este desprecio de los viajeros interesados en los huicholes y el peyote hacia el mundo de la academia es, todavía hoy, bastante frecuente. El entorno mestizo de aliados y admiradores de los *wixaritari* desconfía de los especialistas, excepto de aquellos que han entrado a formar parte de su círculo, probablemente porque ellos mismos se han convertido en objeto de estudio para los etnólogos, pero también porque mientras la base del conocimiento antropológico es la descripción, la del New Age es la experimentación. Benítez, podría ser considerado uno de los primeros en abrir este acercamiento a los huicholes desde una perspectiva *New Age*, por un lado, compadeciendo la situación de explotación del indio y, por otro, admirando su espiritualidad, especialmente aquella que incluye el consumo de peyote y compartiendo estas experiencias como una forma de conocer mejor a este grupo. Así, con el fin de defender su trabajo, rechaza la posibilidad de un conocimiento etnográfico serio, al mismo tiempo que defiende las políticas de su editor, el INI, criticando las propias costumbres huicholas, como parte de un mecanismo de subordinación del individuo que, finalmente, limita el desarrollo de la nación:

El etnólogo descubre pronto que el hecho de ser indio supone una subordinación, un estado permanente de explotación y menosprecio determinado por los hombres de su propia cultura. Los indios, conscientes de que ese intruso pertenece al grupo de sus explotadores, recelan de él, piensan que llega para robarles sus tierras o que lo anima el propósito de hacerles daño. El etnólogo, si es honesto, termina convirtiéndose en su defensor y no

sólo pierde la objetividad indispensable a su trabajo, sino que se sale de su propio grupo sin lograr integrarse el grupo objeto de su estudio y de su defensa. No le es posible además permanecer sentado tomando notas sobre un mecanismo religioso o un arte simbólico, a sabiendas que ese mecanismo y ese arte constituyen dos elementos de una explotación generalizada, y que el enajenamiento de una población tan numerosa afecta de manera considerable la economía y el progreso de toda la nación (BENÍTEZ, 1988 [1968], p. 16).

Otro de los autores señalados por Jáuregui es Ramón Mata Torres, con una vasta obra, entre la que destacan varios libros dedicados a los huicholes como *La peregrinación del peyote* (1970a), *Los huicholes* (1972) o *Matrimonio huichol: integración y cultura* (1982). Además, coordinó dos volúmenes de la revista *Artes de México* con el título *Vida y Arte de Los Huicholes* (1970 b y c). El peyote, de nuevo, ocupa una parte importante en estos textos de difusión que también presentan una interesante colección de piezas huicholas, más allá de los renombrados cuadros de estambre. De nuevo esa imagen de peregrino y artista es la más destacada.

Palafox Vargas (1924-1985), por su parte publicó un libro con el amarillista título de *Violencia, droga y sexo entre los huicholes* (1985). En este libro, el autor aborda la violencia, el consumo del peyote, la poligamia o el incesto en la cultura huichola. Aun cuando se define como partidario de “la incorporación total de estos indígenas a nuestra cultura occidental”, considera que esta incorporación “les ha traído otras cosas como la prostitución, que no se encontraba en las formas de vida de esas tribus” (PALAFOX VARGAS 1985, p. 11). Esta perspectiva, la de los riesgos que supone esta “contaminación” de la sociedad occidental, es también un tema recurrente, que podría retroceder hasta las preocupaciones de aquellos primeros misioneros franciscanos y que continua presente en gran parte de la sociedad occidental, donde el indígena romantizado se ve como un menor de edad que debe afrontar los vicios de nuestros propios pecados. No obstante, el peyote, su consumo ritual y esa fascinación que ejerce sobre estos ensayistas, continúa estando presente en este texto de los ochenta.

Por último, debemos mencionar a Juan Negrín (1945-2015), nieto del último Jefe de Gobierno de la II República Española, de mismo nombre. Este personaje, educado en un perfil muy cosmopolita y cercano al mundo del arte, se quedó impresionado por las artesanías

huicholas, en especial por los cuadros de estambre. Desde los 70 realizó numerosas visitas a la sierra, peregrinaciones a Wirikuta y ejerció de promotor de algunos artistas huicholes, organizando o participando en exposiciones en varios países. También fundó varias organizaciones civiles con fines culturales, sociales o económicos, que, con dinero procedente de Estados Unidos en su mayor parte, desarrollaron proyectos ecológicos, culturales o de desarrollo comunitario en la sierra. Además, ha escrito numerosos textos dedicados a la cultura y el arte *wixarika* (NEGRÍN, 2008). Negrín ha tenido un papel fundamental en la difusión del arte huichol a nivel internacional, al patrocinar a varios artistas, como José Benítez, a los que ha integrado en el mercado del arte occidental, llegando a ser sus cuadros muy cotizados. Negrín reconoce que “es difícil no proyectar sobre el huichol conceptos románticos del “noble salvaje”, si no es que se le da un enfoque de “marginado sumido en la ignorancia” o de “don Juan: sabio del peyote”. Para él es importante destacar la libertad de “quienes gozan de una lengua, de un pensamiento aparte y no se han fundido en una entidad monolítica”. También afirma que “Wixarica, personifica hoy día una libertad insólita. Su existencia envuelta en un contacto profundo con el mundo natural, lo aleja en sus tierras de la enajenación que priva en las urbes, donde la autosuficiencia es inconcebible” (NEGRÍN, 1985, p. 8). Esta imagen de contacto con la naturaleza, ejemplifica una romantización del mundo indígena y forma parte del estereotipo que ha llevado a numerosos grupos e individuos a acercarse a ellos buscando nuevas formas de vivir menos agresivas con el medio ambiente que el mundo occidental. Así, los indígenas aparecen como otredades altamente valoradas y como ejemplos de una forma de vida diferente al modelo establecido por los Estados-nación liberales.

También el papel de algunos antropólogos ha sido controvertido, ya que, desde sus textos etnográficos, han promovido una imagen del huichol como un chamán donde destacan aspectos valorizados por los movimientos *New Age*. Esta visión ha alcanzado una notable popularidad y tiene una importante trascendencia actualmente. Merece la pena en este sentido destacar al menos dos antropólogos estadounidenses. Por un lado, a Peter Furst quien defendió, a través de una lectura del mito, como si de un texto histórico se tratara, que “es muy probable que aquellos ancestrales huicholes hayan sido cazadores recolectores semi-nómadas originarios del mismísimo desierto norte-central del peyote, al cual todavía viajan

los peyoteros huicholes en sus peregrinaciones anuales” (ANGUIANO y FURST, 1978, p. 14). Esta misma perspectiva del origen desértico de los *wixaritari* también es defendida por Barbara Myerhoff, quien argumentó que el viaje a Wirikuta escenificaba el retorno de los *wixaritari* a su sagrado hogar original. El texto de esta autora se titula *Peyote Hunt: the Sacred Journey of the Huichol Indians* (1974) y ha sido reditado en numerosas ocasiones, convirtiéndose en una de las referencias clásicas para aquellos que se adentran en el misticismo de Wirikuta como lugar sagrado. Ambos autores han sido muy criticados por sus colegas, como por ejemplo por Philip Wiegand y Jay Fikes (2004), quienes les acusan de ignorar el ciclo agrícola huichol y descontextualizar sus ceremonias ligadas al peyote y al venado. Para ellos, autores como Furst y Myerhoff han fabricado datos etnográficos que han promovido el sensacionalismo de ciertas prácticas rituales, especialmente el chamanismo y el uso del peyote.

Wiegand y Fikes (2004) denuncian, por tanto, lo que consideran una visión ahistórica y descontextualizada de los huicholes. Esta visión ha contribuido a la creación de empresas turísticas que venden el chamanismo como atracción, así como de representaciones ficticias, donde menciona el caso del don Juan de Castañeda, y versiones sensacionalistas del uso del peyote. Si bien coincido en que estos trabajos, donde se exalta el chamanismo y el consumo del peyote, han contribuido a la “espectacularización” del huichol, no comparto la crítica que realizan en el sentido de que los huicholes que viven fuera de las comunidades tradicionales, o que no viven de la agricultura como principal forma de subsistencia, son menos auténticos, utilizando la expresión de informantes “no-calificados” (Weigan y Fikes, 2004, p. 56). Finalmente, esta perspectiva reproduce otro modelo de huichol igualmente descontextualizado, ahistórico y romantizado, la de aquellos que viven en sus comunidades en la sierra, ligados al ciclo agrícola y que reproducen este tradicional y fielmente desde, al menos, los años 30, cuando Zinng etnografía el ciclo completo. Esta visión obvia las transformaciones vividas en la misma Sierra, así como la realidad de que más de un 50% de la población vive fuera de las tres comunidades tradicionales. Jáuregui en un texto sobre la región de Aguamilpa del año 1994 ya consideraba que:

Es arbitrario suponer como huicholes de menor rango a quienes habitan fuera de las comunidades a las que la corona española les otorgó títulos en 1722.

La vitalidad, capacidad adaptativa y trascendencia de los huicholes de la región de Aguamilpa es innegable. Son celosos practicantes de su costumbre y algunos de ellos han logrado una impronta no sólo en la vida regional, sino también en las expectativas milenarias, las discusiones académicas y los movimientos artísticos a nivel mundial (JÁUREGUI, 1994, p. 57).

En el mismo texto, Jáuregui relata la relevancia de algunos indígenas nacidos en esta zona para la historia reciente del pueblo *wixarika*. Dos de ellos nos resultan especialmente interesantes: don José Ríos Matsuwa, en quién –según este autor– está inspirado el don Juan de Castañeda, y el ya mencionado José Benítez Sánchez, uno de los artistas huicholes más reconocidos a nivel mundial.

El caso del don Juan de Castañeda es, sin duda, de especial significado para la antropología en México, ya que este texto literario, presentado como fruto de una investigación antropológica, acercó al gran público a un indígena romantizado e influyó en toda una generación. Si bien en el texto de Castañeda, el protagonista era un indio yaqui, la realidad parece indicar que se trata de

... una ficción ecléctica, en la cual a un modelo huichol básico se añadieron retazos y remiendos extraídos de fuentes y culturas heterogéneas. El poder de convicción reside en que a ciertas costumbres y detalles mitológicos indudablemente huicholes se les combina algunas concepciones generalizadas entre los indígenas americanos–como el nagualismo– y mecanismos de tribus –muy alejadas– como la iniciación de los jíbaros para presentar una especie de chamán arquetípico (JÁUREGUI, 1994, p. 61-62).

No menos importante es José Benítez Sánchez, cuyas obras de artes, figuran en grandes museos y colecciones privadas y que ha abierto el camino para muchos otros artistas huicholes al popularizar las tablas de estambre. Este artista aparece ligado al nombre de Juan Negrín, quien sin duda contribuyó enormemente a la difusión de su obra.

Otras investigaciones, como las de Medina, han puesto en evidencia la “autenticidad” de huicholes de áreas consideradas periféricas en relación a las comunidades tradicionales, como el caso del sur de Durango, y en concreto de Bancos de Calítique (o San Hipólito). El

mismo Medina (2012, p. 15) en la introducción de su libro sobre mitología huichola, explica cómo los especialistas del Museo Smithsonian de Washington consideraban que los huicholes de esta comunidad debían de haberse “amestizado”, al observar las transformaciones en su tradición, considerando que solo los pertenecientes a las tres comunidades serranas, San Andrés, San Sebastián y Santa Catarina, eran verdaderos huicholes.

Son numerosos los especialistas que en los últimos años han trabajado sobre los *wixaritari*, de forma que los datos etnográficos son muy ricos y es uno de los grupos actuales mexicanos que mejor se conocen. Hay, por un lado, un nutrido grupo de antropólogos extranjeros, especialmente estadounidenses que han realizado interesantes aportes. Entre ellos se puede señalar al ya mencionado Furst, cuya polémica con Weigand se ha esbozado brevemente unas líneas más arriba. Jáuregui (2005, p. 151-154) realiza un detallado análisis de ambas propuestas. Llama la atención la escasa presencia en la obra de ambos autores de los aportes hechos por los mexicanos, especialmente Weigand quien, por otra parte, vivió y trabajó en Guadalajara gran parte de su vida. Además de este autor, son muchos los antropólogos extranjeros que han residido en México, donde han realizado gran parte de su obra, como la ya fallecida Ingrid Geist (1997, entre otros), desde una perspectiva de antropología simbólica, o actualmente Paul Liffman (2012, entre otros), en temas de territorialidad.

Entre los autores mexicanos se encuentran desde reconocidos antropólogos o historiadores que han tocado esta temática como parte de estudios y propuestas más amplias, como el caso de López Austin (por ejemplo, 1994) en sus investigaciones sobre Mesoamérica, a otros que han adoptado un enfoque más regional. Merece la pena señalar el Seminario del Gran Nayar, dirigido por el mismo Jesús Jáuregui, junto con Johannes Neurath y Adriana Guzmán, en la década de los 90. En este seminario se han formado numerosos especialistas de la región, con un importante acervo de publicaciones que han abordado distintas temáticas no sólo entre los huicholes, sino también entre coras, mexicaneros y tepehuanes, como parte de una comprensión más amplia de la zona a través “del análisis estructural del ritual y de sus transformaciones diacrónicas y sincrónicas, de la mitología y de la organización social” (JÁUREGUI y NEURATH, 2003, p. 14), y cuya base es un trabajo de campo exhaustivo. Los participantes de este seminario han seguido caminos diferentes. Entre los que se han dedicado

al estudio de los huicholes, algunos de los cuales ya han sido citados en este texto, podemos observar temáticas relacionadas con el ritual (como por ejemplo GUTIÉRREZ, 2010), la mitología (por ejemplo, MEDINA, p. 2014), el cuerpo (por ejemplo, AEDO, 2011) o el arte y las expresiones plásticas (por ejemplo, NEURATH, 2005 o KINDL, 2003).

Otros antropólogos han optado por retomar algunas de las propuestas de Castañeda y defienden un acercamiento dentro de la reflexibilidad, donde el peyote adquiere un lugar preponderante. Prefieren, por tanto, una aproximación donde la experiencia personal es la base de la descripción. Estos antropólogos consideran que la experiencia personal sensorial puede ser la base del conocimiento y centran sus descripciones en estos aspectos. Un ejemplo puede encontrarse en Guzmán Chávez que reivindica el uso de esta planta como medio de conocimiento: “el peyote urde discursos y prácticas que resultan compatibles dado su valor epistémico: cómo y qué aprende uno durante los estados alterados de conciencia, o mejor sobre los estados expandidos de conciencia” (2013, p. 13). Este autor explica en su artículo las mejores formas para tomar el peyote y sus experiencias en este campo, concluyendo que:

[...] sugiero que los *kakaiyari* (los ancestros wixárikas) son los mismos entes que rediseñan y resignifican el sentido de la vida en el mundo de los no indígenas; presentes como potencialidad, están menos preocupados por los formatos rituales que por una presencia, un estar en el mundo que se compromete, en primer lugar, con la limpieza del hogar que habita la conciencia. Están incluso operando en los extremos de la mente racional que todo lo quiere explicar y controlar. Comenzando poco a poco, exigiendo un poco más y tenuemente distendiendo las resistencias. Los consumidores de peyote decimos que es un largo estudio, de toda la vida (GUZMÁN CHÁVEZ, 2013, p. 28).

Esta postura se nutre y, al mismo tiempo, apoya a activistas y *newagers* cercanos a los huicholes, cuya presencia se ha incrementado en los últimos años a raíz de la defensa de los sitios sagrados y, especialmente de Wirikuta, en el desierto potosino. Este grupo mantiene un discurso híbrido donde la autonomía personal, las prácticas de diversas religiones descontextualizadas y argumentos científicos se mezclan. Así, por ejemplo, uno de los alumnos de Guzmán, activista que vivió en el ejido de Las Margaritas, en Catorce, durante un periodo de 5 años, defiende esta posibilidad de realizar un texto científico “desde dentro”:

El aventurarme a experimentar con el Jikuri peyote me abrió una puerta dimensional interior que ahora me permite establecer vínculos y relaciones entre las visiones de mundo de los actores en este proceso. ¿Qué mejor manera de saber qué es lo que se cuida, o se protege, si no es “experimentando en casa del Venado”? ¿Y que dicha poder hacerlo en el templo-matriz? Para mi propia naturaleza de ser, era demasiado obvio y no dudé en aprovechar las oportunidades para encontrar lo que estaba buscando. O sea, a mí mismo. En el transcurso de este relato investigación presentaré puntos de vista a partir de mi propia colocación como “aprendiz de peyotero” (por llamarle de alguna forma) y mi propia “transformación” personal. Y aquí me resuenan las palabras de mi asesor de tesis: “¿o qué, las enseñanzas del Venado te entraron por un oído y te salieron por otro?, Cuéntanos tu experiencia...” (MARTÍNEZ, 2005: 18-19).

La fama del grupo étnico y la atracción que presenta el psicotrópico, consumido en un ambiente de misticismo, así como sus expresiones estéticas, coloridas, cercanas a la estética psicodélica, han atraído a numerosos activistas sociales, con intereses análogos a los que tuvo Negrín, que hicieron suya la causa del pueblo *wixarika* por su territorio, sus lugares sagrados o por mejorar su calidad de vida. Por supuesto, en los objetivos de los activistas, la tierra del peyote siempre ha ocupado un lugar primordial. No obstante, es importante señalar que este activismo se convirtió también en una forma de vida para ellos. La profesionalización de las organizaciones civiles y del activismo implica la incursión de nuevos agentes que hacen del desarrollo de las comunidades su forma de vida. Muchas veces, los intereses colectivos de los huicholes se mezclan con los personales de los propios activistas. Estos activistas, al cobrar dinero por sus asesorías o fungiendo como directores en sus asociaciones, donde reciben un sueldo, se convierten en asesores profesionales, más allá del activismo. Es importante señalar que esto es perfectamente legítimo, siempre que se haga de forma abierta y explícita, de acuerdo a la legalidad mexicana, y con el acuerdo de los propios grupos para los que se trabaja. No obstante, habría que analizar más en detalle los conflictos éticos que puede entrañar ejercer el activismo social como profesión (ver SANCHEZ DOMÍNGUEZ-GUILARTE, 2005).

El pueblo *wixarika* cuenta con numerosas personas que trabajan en este Tercer Sector, el de las Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC) teniendo como su objeto social precisamente a los huicholes. El mismo Negrín (2008) señala el trabajo realizado por Rocío

Echeverría (Casa Huichol), Patricia Díaz (Huicholes y Plaguicidas), Humberto Fernández (Conservación Humana, A.C.) o Carlos Chávez (Asociación Jalisciense de Apoyo a Grupos Indígenas, A.C.).

A efectos de este artículo nos interesa especialmente destacar el papel de las asociaciones civiles en la zona que se ha incrementado notablemente en los últimos años, especialmente a raíz de los movimientos para la defensa del sitio sagrado Wirikuta, amenazado por unas concesiones mineras otorgadas por el gobierno federal en el año 2010. Las OSC se han convertido en una pieza fundamental de la defensa, y en agentes de mediación y transformación importantes tanto en la sierra como en otros entornos donde viven los *wixaritari*. Esto ha implicado modificaciones en el concepto de patrimonio de los propios indígenas, así como en el papel del desarrollismo y de los derechos humanos en la sierra. Es importante señalar que desarrollo y derechos humanos son los campos de actuación en los que se mueven estas asociaciones y, en torno a estos, se generan las relaciones con los huicholes, que han encontrado en las instancias internacionales y en los derechos humanos un marco legal para la protección de su *costumbre* y sus territorios. En este sentido han sido las OSC las que han introducido en las comunidades la terminología dominante sobre derechos humanos, democracia o ecología, de forma que los huicholes adoptan estos términos en sus discursos, generando puntos de contacto donde los discursos de ambos se articulan (ver SÁNCHEZ DOMÍNGUEZ-GUILARTE, 2015).

Estas organizaciones han tenido también un papel importante en la imagen que se proyectado de los huicholes como paradigma ecológico. La misma ONU ha señalado el papel de los pueblos indígenas como modelos de formas de vida más respetuosas con el medio ambiente, lo que ha impulsado sus alianzas con el ecologismo, así como las propuestas de proyectos de desarrollo sustentable en sus territorios. La religión huichola reconoce espacios, animales e hitos naturales como seres vivientes, al identificarlos con dioses. De una forma simplista, esto provoca que desde ciertos sectores se interprete que reconocen el “alma de la naturaleza”, de forma que se les destaque como un modelo ecologista. No obstante, esta romantización de su relación con la naturaleza obvia otros aspectos que pueden resultar agresivos y paradójicos ante la mirada de los mismos ecologistas, como los sacrificios de animales o la falta de interés en reciclar la basura que generan.

De igual forma, se les presenta desde estas instituciones, y también desde algunos trabajos antropológicos, como sociedades igualitarias (por ejemplo, TÉLLEZ, 2014). La participación a través del sistema de cargos, las largas asambleas donde se toman decisiones conjuntas o los sistemas representativos que disponen, han llevado a algunos colectivos a considerar que son un modelo de democracia participativa. Pero, igualmente, se trata de una interpretación romántica de algunos aspectos parciales de su cultura. La forma de participación, a través de cargos, el papel de los ancianos o de los *mara'akate* o la evidente discriminación de la mujer en la toma de decisiones no harían adecuado utilizar el término de democracia para definir estos modelos. No debemos olvidar que tanto la democracia participativa como la ecología son formas que proceden de la cultura occidental y la comparación sin matices limita la comprensión de estas formas de gobierno y de ejercicio de la autoridad.

El prestigio que han adquirido los huicholes también ha permitido que estos sean presentados por las instituciones públicas mexicanas como modelo del indio actual. Las imágenes de los presidentes Vicente Fox y Felipe Calderón ataviados con el traje típico son muy ilustrativas en este sentido, pero también el papel que ocupan sus artesanías en el Museo de las Culturas Populares o en otras instituciones culturales del país. El CDI, por su parte, utiliza fotos de estos para ilustrar numerosas publicaciones sobre los grupos indígenas de México, dándoles un importante y representativo papel (por ejemplo, véase el último *Catálogo de localidades indígenas*, 2010).

El pueblo *wixarika*, por su parte, no es ajeno a esta visión que se ha proyectado de ellos mismos y utiliza la simpatía y admiración generada para movilizar el apoyo social en su favor y el de sus reivindicaciones. Esta política, ampliamente recomendada por sus asesores externos, les ha permitido disponer de un notable capital social, especialmente gracias a la revolución que han supuesto las redes sociales y, en concreto, Facebook, que les permite comunicar en tiempo real –a numerosos amigos alrededor del mundo– cualquier agresión que se produzca en la ya no tan lejana sierra. Esta presión de la opinión pública juega a su favor para que las autoridades locales, estatales y federales, con una larga tradición de abusos sobre las comunidades indígenas, se sientan vigiladas y sean más cuidadosas acerca de cómo relacionarse con ellos.

CONCLUSIONES

A través de esta revisión podemos observar cómo la imagen externa del huichol ha ido variando. De ser el bárbaro chichimeca de los primeros tiempos coloniales, pasó a convertirse en un idólatra, durante el periodo franciscano. Posteriormente, con los primeros antropólogos, la imagen del buen salvaje prevaleció y se cultivó una admiración por sus expresiones estéticas, que los elevan a la categoría de artistas en la época de los sesenta. Entonces es cuando se introduce también el factor esotérico y la relación con las drogas. En la actualidad, se ha fomentado la visión de los *wixaritari* como chamanes, con un modelo de vida ecológico en estrecha relación con la naturaleza e incluso de guardianes de la misma.

Estos estereotipos, se han ido conformando a través de la literatura y la antropología, principalmente. Por supuesto, también hay importantes estudios centrados en aspectos de la vida huichola, donde se desmitifica al *wixarika* y se analiza su cultura y sus estructuras sociales con el fin de comprender mejor los mecanismos que les han llevado a ser lo que son: un moderno y complejo pueblo que despierta una gran fascinación entre algunos sectores, con sus luces y sombras, con una enorme diversidad política interna e integrados en la economía de mercado a través de la venta de productos (por ejemplo, productos agrícolas o artesanías) y servicios (como peones, albañiles, jornaleros temporales o trabajadores en el campo del turismo, pero también abogados, profesores, auxiliares médicos, etc.). Por su parte, los propios indígenas han contribuido, en muchas ocasiones, a fomentar los modelos idealizados que les han asignado. Incluso, algunos de ellos, participan activamente en su fortalecimiento y los utilizan para hacer valer sus derechos y sus reivindicaciones sobre su patrimonio, pero también para obtener recursos económicos individuales, especialmente como artesanos o curanderos.

Si bien la visión romantizada e idealizada de este grupo les ha permitido ser conocidos y reconocidos, así como hacer valer sus justas reivindicaciones territoriales y políticas, considero que es importante desmitificar al indígena. Estas imágenes, bien intencionadas en muchas ocasiones, no dejan de ser modelos irreales donde el indio continúa siendo alguien ajeno al mundo en el que vivimos, donde los intermediarios entre ellos y las autoridades siguen siendo necesarios y, de cierta forma continúan fomentando los mismos

modelos colonialistas de siglos pasados, aunque se les asignen valores positivos en lugar de negativos. Estos estereotipos, además, están creando expectativas entre numerosos seguidores del grupo. Así, por ejemplo, en el ya mencionado caso de Wirikuta, donde se pelea por la nominación de esta área sagrada como Patrimonio de la Humanidad, los grupos mestizos que les apoyan creen en su mayoría que el peyote debería ser accesible para todo el mundo. Este aspecto podría llegar a ser motivo de conflicto muy serio con los *wixaritari*. De igual forma, si esta nominación llegará a concretarse, la presión turística se incrementaría sobre el área, lo que podría afectar seriamente el uso *wixarika* tradicional del espacio. La exitosa política seguida por las OSC y los huicholes para colocar el foco de la opinión pública sobre sus luchas territoriales, pudiera por tanto revertirse si la imagen generada de ellos mismos no está a la altura de las expectativas creadas. Considero que, en este sentido, las Ciencias Sociales pudieran jugar un papel importante, haciendo valer los derechos de este pueblo a través de la descripción etnográfica, la búsqueda hemerográfica y archivística, así como el análisis histórico y antropológico sin necesidad de que se produzca una espectacularización de su cultura y de sus reivindicaciones, que puede poner en riesgo las condiciones que les permiten mantener y renovar su *costumbre*.

REFERÊNCIAS

- Aedo, Ángel (2011) *La dimensión más oscura de la existencia: indagaciones en torno al kieri de los huicholes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Aguilar Ros, Alejandra (2008) Danzando a Apaxuki. Interacción entre mestizos y huicholes en la Semana Santa de San Andrés Cohamiata. En *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. K. Argyriadis, R. de la Torre., C. Gutiérrez Zuñiga y A. Aguilar Ros (coords.). México: COLJAL- IRD – CIESAS – ITESO
- Anguiano, Marina y Furst, Peter (1978) *La endoculturación entre los huicholes*. México: Instituto Nacional Indigenista
- Benítez, Fernando (1988 (1968)) *En la tierra mágica del peyote*. México: Ediciones Era.
- Benítez, Fernando (1994 (1968)) *Los indios de México*. Tomo II. México: Ediciones Era.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2010) *Catálogo de localidades indígenas*. México: CDI
- Geist, Ingrid (1997) Intercambios festivos entre los huicholes de San Andrés de Cohamiata. En *Dimensión Antropológica 11*: 51-68

Gutiérrez, Arturo (2010) *Las danzas del padre sol*. México: M.A. Porrúa – El Colegio de San Luis- Universidad Autónoma Metropolitana

Guzmán Chávez, Mauricio Genet (2013) Discursos, saberes y prácticas contemporáneas en torno al peyote entre no indígenas. En *Alter. Enfoques críticos*. 8: 10-33.

Hers, Marie-Areti y Soto, María de los Dolores (2000) La obra de Beatriz Braniff y el desarrollo de la arqueología del Norte de México. En *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*. M.A Hers, J.L. Mirafuentes, M.D. Soto y M. Vallebuena (eds.) México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas e Instituto de Investigaciones Históricas.

Jáuregui, Jesús (2005) Las publicaciones etnológicas sobre coras y huicholes en los últimos cincuenta años: un comentario crítico. En *Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico III*. J. Jáuregui y A. Castilleja (coords.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Jáuregui, Jesús y Neurath, Johannes (2003) Prólogo. En *Flechadores de estrellas*. Jáuregui, J. y Neurath, J. (comp.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – Universidad de Guadalajara (Col. Etnografía de los pueblos indígenas de México. Serie: Monografías).

Jiménez, Alfredo (2006) El Gran Norte de México. *Una frontera imperial de la Nueva España (1540-1820)*. Madrid: Editorial Tébar.

Kindl, Olivia (2003) *La jícara huichola: un microcosmos mesoamericano*. Instituto Nacional de antropología e Historia –Universidad de Guadalajara (Col.: Etnografía de los pueblos indígenas)

Liffman, Paul M. (2012) *La territorialidad wixarika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el occidente de México*. México: El Colegio de Michoacán - Centro Superior de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social.

Liffman, Paul M. (2013) Chamanismo, derecho, ciencia y sus públicos en torno a la minería en Wirikuta (ponencia presentada en el *Seminario Nación y Alteridad*. México: Universidad Autónoma de México-Iztapalapa).

En <https://histomesoamericana.files.wordpress.com/2015/02/liffman.pdf>

López Austin, Alfredo (1994) *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica

Lumholtz, Carl (1900) Symbolism of the Huichol Indians. *Memoirs of the American Museum Natural History*. Volume 3. Anthropology Section: 1-229

Lumholtz, Carl (1986 (1902)) *El México desconocido* (2 volúmenes). México: Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología 11).

Lumboltz, Carl (1904) Decorative Art of the Huichol Indians. *Memoirs of the American Museum Natural History*. Volume 3. Anthropology Section: 279-327.

Martínez Sánchez, Javier Ignacio (2005) *Mantener encendidas las velas de la vida: Interfases sobre la conservación y el uso del peyote en Wirikuta*, Tesis de Maestría. San Luis Potosí: Colegio de San Luis.

- Mata Torres, Ramón (1970a) *La peregrinación del peyote*. Guadalajara: Casa de las artesanías de Jalisco
- Mata Torres, Ramón (1970b) Vida y Arte de los huicholes. Primera parte. La vida. *Artes de México* 160.
- Mata Torres, Ramón (1970c) Vida y Arte de los huicholes. Segunda parte. El arte. *Artes de México* 161.
- Mata Torres, Ramón (1972) *Los Huicholes*. Guadalajara: Ediciones de la Casa de Cultura Jalisciense.
- Mata Torres, Ramón (1982) *Matrimonio huichol. Integración y Cultura*. México: Universidad de Guadalajara.
- Medina Miranda, Héctor M. (2012) *Relatos de los caminos ancestrales. Mitología wixarika del sur de Durango*, México: M.A. Porrúa – Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Medina Miranda, Héctor M. (2014) El alimento de los dioses: toros y ciervos en la tradición wixarika. En *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Cuestiones del tiempo*.
- Myerhoff, Barbara G. (1996 (1974)) *Peyote Hunt: the Sacred Journey of the Huichol Indians*, New York: Cornell University Press.
- Negrín, Juan (1985) *Acercamiento histórico y subjetivo al huichol*. Guadalajara: EDUG – Universidad de Guadalajara.
- Negrín, Juan (2008) *Biografía de Juan Negrín*. En <http://wixarika.mediapark.net> Consultado el 7 de mayo de 2015.
- Neurath, Johannes (2002) *Las fiestas de la Casa Grande*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – Universidad de Guadalajara (Col. Etnografía de los pueblos indígenas de México. Serie: Monografías).
- Neurath, Johannes (2005) Máscaras en mascaradas. Indígenas, mestizos y dioses indígenas mestizos. En *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 101: 22-50.
- Palafox Vargas (1985) *Violencia, droga y sexo entre los huicholes*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Col. Divulgación).
- Powell, Philip W. 1977 [1975] *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Preuss Konrad Theodor *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*. J. Jaúregui y J.Neurath (comp.), México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México - Instituto nacional Indigenista
- Rojas, Beatriz (1992) *Los Huicholes: documentos históricos*. México: INI – CIESAS (Biblioteca Gonzalo Aguirre Beltrán).
- Sánchez Domínguez-Guilarte, Ma. de la Concepción (2015) *La controversia Wirikuta: hacia un nuevo modelo de patrimonio* (tesis doctoral inédita). Salamanca: Universidad de Salamanca.

Tellez, Víctor (2014) Acercamiento al estudio de los sistemas de cargos entre las comunidades huicholas de Jalisco y Nayarit, México. En *Diálogo Andino* 43: 17-40.

Venegas, P. Miguel, 1943 [1739] *Noticia de la California y de su conquista Temporal y Espiritual hasta el Tiempo presente*. México: LAYAC

Wiegand, Philip y Fikes, Jay (2004) Sensacionalismo y etnografía. El caso de los huicholes de Jalisco. En *Relaciones* 98, vol. 25: 50-68

Zinng, Robert M. (1982 (1938)) *Los huicholes: una tribu de artistas*. México: Instituto Nacional Indigenista (2 volúmenes) (Col. Clásicos de la Antropología).

RECEBIDO EM: 30/01/2016
APROVADO EM: 20/03/2016